



ANDANDO

II CONGRESO NACIONAL DE ECOLOGÍA Y CONCIENCIA CIUDADANA

EDITORIAL

ARTÍCULOS

Los retos del humanismo cristiano
ante los nuevos tiempos

Ética ciudadana.

Apostilla a la obra
Estudios a la memoria
de Don Constancio
Bernaldo de Quirós.

Memorias académicas
y cultura sapiencial.

Convergencias entre las
colonias de la isla de
Santo Domingo y Europa.

La técnica del montículo
en los taínos de la
Hispaniola: una técnica
revolucionaria.

Democratizar la
democracia: consideraciones
a la luz de la doctrina social
de la iglesia.

La
perspectiva
epistemológico
social de
Miranda Fricker.

GALARDONES

ALANDAR
REVISTA UCSD
ÓRGANO DE DIFUSIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO DOMINGO





Índice

EDITORIAL

- La peste que nos ataca 2
Lic. Francisco Cruz Pascual

ARTÍCULOS

- Los retos del humanismo cristiano ante los nuevos tiempos 5
Mons. Dr. Jesús Castro Marte
- Ética ciudadana 10
Jesús Elías Michelén Embarek
- Apostilla a la obra *Estudios a la memoria de Don Constancio Bernaldo de Quirós* 17
Wilfredo Mora García
- Memorias académicas y cultura sapiencial: contribuciones teológicas a partir del estudio contemplativo 22
Ángela Cabrera
- Convergencias entre las colonias de la isla de Santo Domingo y Europa 28
Giovanni Báez Auffant
- La técnica del montículo en los taínos de La Hispaniola: una técnica revolucionaria 34
Rafael Puello Nina
- Democratizar la democracia: consideraciones a la luz de la doctrina social de la Iglesia 42
Francisco Javier Martínez Real
- La perspectiva epistemológico social de Miranda Fricker 56
Leonardo Díaz

ANDANDO

- II Congreso Nacional de Ecología y Conciencia Ciudadana 61
- Recomendaciones finales para el gobierno dominicano 64

GALARDONES

- Comparación de las estrategias de afrontamiento entre padres y madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista 67
Rosill Valdera Feliz

ALANDAR

REVISTA UCSD ÓRGANO DE DIFUSIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO DOMINGO

VOLUMEN XIII • AÑO XV • NO. 22 • ENERO-JUNIO 2020

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA

JUNTA DE DIRECTORES

S.E.R.

MONSEÑOR FRANCISCO OZORIA ACOSTA

Arzobispo Metropolitano de Santo Domingo
Primado de América
Presidente FUC y Gran Canciller de la UCSD

DR. JULIO BRACHE ARZENO

Segundo Vicepresidente

ING. JUAN ANDRÉS PLÁ GÓMEZ

Secretario

LIC. ALEXANDRA IZQUIERDO DE PEÑA

Vicesecretaria

ING. RAFAEL BISONÓ

Tesorero

DON ANTONIO NAJRI ACRA

Tesorero Emérito

S. E. R.

MONS. DR. JESÚS CASTRO MARTE

Primer Vocal - Rector UCSD

ING. JOSÉ RAMÓN MARTÍNEZ BURGOS

Vocal

CONSEJO DIRECTIVO

Director

Lic. Francisco Cruz Pascual

Jefe de Redacción

Dr. Jesús E. Michelén E.

CONSEJO EDITORIAL

Lic. Ramón García Tatis
Lic. Francisco Cruz Pascual
Dr. Jesús E. Michelén E.
Licda. Greisy Reyes

Diagramación

Alexandra Deschamps

Publicación virtual

La UCSD no es responsable de las opiniones expresadas en los artículos firmados ni comparte necesariamente las ideas de los autores.

Editorial

La peste que nos ataca



Lic. Francisco
Cruz Pascual

Vicerrector de investigación
y Postgrado

El hombre moderno ha visto muchas pestes, al igual que los hombres de la antigüedad. Hoy nos agrede el COVID 19, virus que, sin piedad, ha matado ya más de un millón de personas en el mundo. Por esta peste, la muerte con su agujón asecha hoy en todos lados. Ahí está la diferencia del COVID 19 de hoy, con las pestes anteriores. Por ejemplo, para llegar las bacterias y los virus al mundo americano, pasaron miles de años, debido a la separación geográfica y a las precariedades estructurales de las embarcaciones. La Peste de Justiniano, que se desarrolló en el esplendor del imperio bizantino, fue una epidemia que golpeó duramente al mundo de ese enorme conglomerado, siendo esa maligna enfermedad, la primera gran peste de que nos habla la historia, la que según cuentan los historiadores, llenó de miedo a la población de la ciudad, que contaba con unos ochocientos mil habitantes, y desde allí, debido al intercambio comercial y cultural, se contagió a todo el imperio.

La población de toda la dominación bizantina, dicese que eran unos cuatro millones aproximadamente, de los cuales la peste de Justiniano mató a casi el cuarenta por ciento, incluyendo al propio emperador.

Esta peste apareció durante el tránsito histórico de la Edad Antigua a la Edad Media de nuestra era. Pero en un tiempo apareció la peste negra, que se mantuvo aislada durante cientos de años, incubó en las grandes ciudades europeas y colocó a la humanidad en una situación de brote calamitoso en la mitad del siglo catorce, entre los años mil trescientos cuarenta y seis y el mil trescientos cincuenta y tres. Esta malvada enfermedad, era muy conocida en Europa, pero no se conocían las medicinas para enfrentarla, se propagó a gran velocidad, convirtiéndose en una de las mayores asesinas recordadas por el hombre.

La peste negra se proliferó, por vía del transporte marino, llenando todas las ciudades portuarias, de ese indolente mal. Fue una de las mayores

pandemias humanas conocidas. Esta enfermedad se amainó, pero, pasaron quinientos años, para que pudiera el hombre conocer sus orígenes y cura.

La Peste Negra estremeció al mundo conocido, dejando una secuela de casi el sesenta y cinco por ciento de la población de la península Ibérica y la región italiana de la Toscana, muriendo en el viejo continente, más de cincuenta millones de personas.

Otra gran peste apareció durante las calendas del siglo dieciocho, se denominó Viruela. La designaron con el sustantivo, virus variola, no desconocido, pero aislado por siglos, causa una enfermedad llamada Viruela. Era una grave causa de muerte, pero se contuvo por más de diez mil años, hasta que eclosionó como peste de gran nivel de contagio, aniquilando aproximadamente, al treinta por ciento de los que se contagiaban.

Esa peste fue una gran desgracia para el recién descubierto mundo americano, en donde se proliferó, exterminando a millones de personas en las Américas. Por suerte, este virus ha sido extinguido, su última aparición data del año mil novecientos setenta y siete.

A finales de la segunda década del siglo veintiuno, aparece la pandemia del coronavirus, una derivación de la enfermedad denominada, COVID 19, que inicia en la ciudad de Wuhan, centro principal de la provincia de Hubei, perteneciente a la República Popular China, y con mucha rapidez, se propaga, convirtiéndose en pandemia reconocida

por la Organización Mundial de la Salud, como pandemia global, el día 11 de marzo del año 2020. El progreso nos hace vulnerable a las enfermedades globales, debido a la eficiencia del transporte a nivel mundial, el que, acortando distancias, coloca a horas de vuelo, cualquier punto geográfico del planeta.

Pese a todos los avances científicos, el peligro es inminente para todos los habitantes de la Tierra. El mundo maneja hoy, cerca de nueve millones de casos de esta enigmática y terrible enfermedad, que no discrimina, avasallando a los países desarrollados, haciendo colapsar sus sistemas de salud. El mundo ha cerrado sus actividades, para abrirlas tres meses después. La economía puede entrar en crisis a nivel global, por lo que, en la República Dominicana, debemos estar prestos a tomar todas las medidas sanitarias y de alejamiento social, porque no es cuestión de gobierno, es un asunto de cada uno de los ciudadanos y sus familias.

Por lo dicho anteriormente, la Universidad Católica Santo Domingo, regentada por su Rector Magnífico, Obispo Jesús Castro Marte, ruega a todos los dominicanos, mantenerse alerta, ante esta pandemia que nos amenaza con el dolor y el sufrimiento de la enfermedad, la gravedad de la salud y la muerte, y muy especialmente, a nuestros estudiantes, profesores, empleados y relacionados.

¡Que nada humano nos falte, pero que nada solamente humano, nos sea suficiente!

Artículos

Los retos del humanismo cristiano ante los nuevos tiempos

(Discurso pronunciado por Mons. DR. JESÚS CASTRO MARTE, señor Rector de la UCSD con motivo del inicio de un nuevo año académico del Instituto Superior Bonó)

*Reverendo Padre Cristhian Espinal
Rector del Instituto Superior Bonó,
Funcionarios y profesores
Estudiantes y público en general
Señoras y señores:*

La apertura de un nuevo año académico en el Instituto Superior Pedro Francisco Bonó nos sitúa ante un horizonte lleno de optimismo y esperanzas, pero también, a uno de retos y dificultades. El optimismo se hace necesario para fortalecer nuestro espíritu y reforzar nuestras creencias, pero, sobre todo, para dar una respuesta cognitiva constructiva que nos permita comprender y superar los retos y dificultades que supone la dedicación a la formación e investigación dentro de una cultura humanista.

Algunos dentro del auditorio estarán posiblemente pensando que hablar hoy de optimismo, ante un escogido grupo de jóvenes universitarios unidos en la fe y en la buena disposición de ánimo para contribuir al mejoramiento del prójimo, es simplemente una ilusión. Que tratar de infundir el optimismo y la esperanza dentro de una sociedad enferma donde la desigualdad económica y social alcanza niveles de escándalo, y las virtudes ciudadanas brillan por su ausencia, puede parecer una utopía.

Sin embargo, el optimismo al que en esta breve disertación apelo, se encuentra muy alejado de aquel propuesto por el filósofo alemán Leibnitz en su “Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la

libertad del hombre y el origen del mal”, publicado en Ámsterdam en el 1710. De acuerdo con este filósofo, si partimos de la perfección de la sabiduría divina, cabe suponer que: “el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles”. Opinión contraria a la de santo Tomás de Aquino y otros escolásticos que piensan que Dios puede crear absolutamente un mundo mejor que el actual, puesto que, suponer lo contrario sería poner límites a la omnipotencia infinita de Dios. Esta versión del mejor mundo posible de Leibnitz fue duramente satirizada por Voltaire en su célebre obra Cándido, medio siglo más tarde.

Por el contrario, la virtud del optimismo a la que aquí hago referencia es la que, de acuerdo con nuestra doctrina cristiana, nace de la virtud de la Fortaleza, la cual, como virtud cardinal, es la que, con ayuda de Dios, da fuerza al hombre para superar los retos y dificultades de la vida. La que no nos deja caer en el pesimismo y desesperanza frente a los fracasos y vicisitudes que nos trae el diario vivir, pero, sobre todo, la que nos da el valor y la perseverancia para no desmayar en nuestros propósitos de ayudar a nuestros hermanos menos favorecidos a alcanzar una vida digna para todos; en una sociedad donde impere la justicia distributiva, el crecimiento económico inclusivo y una efectiva protección social.

Ahora bien, de la misma manera que las buenas intenciones deben estar acompañadas de las buenas acciones para alcanzar el reino de Dios; de igual manera el optimismo que nos fortalece en la

creencia en la redención material y espiritual de los hombres debe estar acompañado de la doctrina y de la fe, para hacer madurar sus frutos. Esa doctrina, adecuada para acompañar ese optimismo, es la humanista, la que, por medio de nuestra fe y de la doctrina social de nuestra iglesia, se convierte en la doctrina del humanismo cristiano.

En sentido general, el humanismo es una doctrina filosófica que surge en los inicios del Renacimiento como reacción a la visión medioeval del hombre, en el que su interés por lo divino terminó absorbiendo lo humano. A partir del siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano, la religión fue penetrando en todas las estructuras de poder, de tal manera que, en una Europa políticamente fragmentada, la autoridad de la iglesia se hizo necesaria para mantener el orden económico, social y político en las nacientes naciones europeas.

Este poder de la iglesia trajo consecuencias positivas, no solo en cuanto a la extensión del cristianismo, sino también en el aspecto social y cultural. Dentro de sus monasterios se conservó gran parte del conocimiento antiguo y, posteriormente, con la creación de nuevas instituciones eclesíásticas como las Órdenes Mendicantes, se fundaron instituciones de educación superior, como las escuelas monásticas y catedralicias, convertidas más tarde en universidades, donde no solo se enseñaba teología y la doctrina de los Padres de la Iglesia, sino matemáticas, derecho y medicina, entre otras disciplinas científicas.

Pero ese involucramiento de la Iglesia con el poder económico y político tuvo también sus consecuencias negativas. Alrededor de los grandes castillos de la nobleza, la pobreza y la miseria se extendía sobre las poblaciones, en las que sus habitantes sufrían el azote de las hambrunas, de las plagas y de todo tipo de enfermedades. A pesar de la dedicación de algunas órdenes religiosas como los benedictinos y la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, entre otras, en ayudar a los más menesterosos mediante limosnas, creación de hospitales y casas de acogida; esto no evitó que el repudio a la indolencia de la nobleza medieval desluciera de algún modo el prestigio de la alta jerarquía de la Iglesia.

De ahí que, cuando a partir del siglo XV, producto de los nuevos avances en las ciencias y la filosofía, y sostenido sobre el amplio desarrollo económico generado por el mercantilismo, se inicia en toda Europa un nuevo renacimiento cultural, este movimiento enarbole como la primera de sus consignas, la sustitución del teocentrismo medieval por un moderno antropocentrismo. El Renacimiento no fue solo el retorno a las fuentes grecolatinas, sino, sobre todo, un proceso de secularización de la cultura, en el que el centro de atención era el hombre y el mundo que le rodeaba. Sobre las bases de este movimiento maduró la corriente filosófica que más tarde recibirá el nombre de Humanismo.

Pero cabe aclarar que, la característica de este humanismo renacentista no fue la de asumir posturas anticlericales o contrarias a la religión cristiana, sino más bien la de un retorno a las fuentes originarias de la cultura occidental. Así observamos que, no solo se detuvieron en el estudio de autores grecolatinos, como Homero, Sófocles, Aristóteles, Virgilio o Cicerón, sino también sobre autores cristianos como san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino. De ahí que, junto a filósofos y escritores laicos, como Dante Alighieri, Francesco Petrarca o Michel de Montaigne, se encuentren dentro de sus principales exponentes algunos santos y teólogos de la Iglesia, como Erasmo de Rotterdam y santo Tomás Moro.

El humanismo centró su visión en el hombre, en sus posibilidades, en el respeto a su dignidad y su autonomía, y en su capacidad para darle sentido a las cosas. En definitiva, el humanismo se ocupó en que el hombre se humanice, esto es, que no sea indolente, que no sea inhumano, sino que en su andar por el mundo se reconozca en los otros y sea parte de ellos.

Sin embargo, a partir del siglo XIX, con el surgimiento del paradigma positivista, que propugnaba por erradicar toda forma de espiritualidad en el hombre, el humanismo clásico se fue transformando en un movimiento cada vez más alejado de los valores y creencias renacentistas, acentuando su repudio a todo atisbo religioso y, en algunos casos, con un velado ateísmo. De esta manera vemos cómo Nietzsche, frente a la decadencia del hombre

europeo y su masificación, propone un nuevo concepto de hombre que rompa con todos los valores de nuestra tradición occidental. Por otro lado, con otro tipo de razonamiento, y como repudio a las injusticias y desigualdades sociales creadas por el nuevo sistema capitalista de producción, surge el humanismo marxista, que centra su objetivo en la lucha de clases y el compromiso político.

Se puede entonces observar que, un humanismo que ha perdido sus raíces espirituales se convierte en presa fácil de los “ismos” de moda y, sobre todo, sucumbe bajo la influencia de toda ideología predominante. En el mundo posmoderno en que vivimos observamos cómo la corriente del imperialismo económico, producto del éxito alcanzado por el poscapitalismo contemporáneo, ha logrado imponer un modo de racionalidad estratégico-instrumental sobre todo el sistema social, que se manifiesta en un individualismo posesivo que amenaza barrer con todo vestigio de caridad y solidaridad dentro de la sociedad, pero, sobre todo, con todo vestigio de esperanza en una nueva humanidad.

De ahí que, en repudio a un mundo que ha observado con asombro durante el siglo pasado, cómo las luchas de poder han resultado en la matanza de millones de seres humanos durante las dos grandes guerras mundiales; o cómo el fanatismo y la ausencia de todo valor moral nos llevó al Holocausto, han surgido voces dentro de la filosofía que nos retan a pensar más allá del humanismo antropocéntrico que ha predominado en los últimos siglos. Voces tan respetadas como la del filósofo alemán Martin Heidegger nos conmina a un nuevo humanismo, partiendo de redefinir el concepto de hombre, buscando su verdadera esencia. Por otra parte, el filósofo francés Michael Foucault cuestiona la realidad actual de un ser humano dominado por un desmedido afán de consumo y con una propensión a su deshumanización, producto del avance incontrolado de los avances tecnológicos. Incluso algunos, como el filósofo australiano Peter Singer, han propuesto ampliar el concepto de especie humana,

a los fines de incluir como sujetos éticos a los grandes simios, dando con ello de frente al concepto de humanismo antropocéntrico.

Cabe en este momento preguntarnos, ¿cuál ha sido la actitud y la respuesta de nuestra Iglesia frente a la inmisericorde explotación de la clase trabajadora por parte del deshumanizado y cruel sistema de producción capitalista, durante el siglo XIX? ¿Cuál ha sido la respuesta a los retos y desafíos del avance descontrolado y alejado de todo principio ético de los medios de información? ¿Qué ha expresado nuestra Iglesia sobre los avances biotecnológicos que amenazan transgredir nuestra concepción del hombre desde nuestra moral cristiana? ¿Cómo se han expresado las voces autorizadas de nuestros pontífices frente a la irreversible crisis ecológica que, no solo ha puesto en peligro nuestra especie, sino a todo el planeta tierra?

La respuesta a la primera de estas preguntas fue dada por nuestro santo y venerado papa León XIII, en su admirable y lumínica encíclica *Rerum Novarum* en el 1891, en la cual denuncia, desde la visión de los evangelios, el maltrato sufrido por los trabajadores por parte “de los gobernantes, de los señores y los ricos”. Desde la doctrina cristiana el santo padre llama a los obreros a cumplir con su trabajo, y a los patronos ricos, respetar la condición humana de sus trabajadores y a no tratarlos como esclavos. Pero las propuestas de la Encíclica no se limitan, por importante que fuesen, sólo a estas exigencias, sino que demanda un salario justo para los obreros, tiempo para su esparcimiento y, sobre todo, insiste en que los trabajadores se organicen para reclamar y mantener sus derechos. Con la *Rerum Novarum* se inicia una serie de encíclicas donde se analizan y critican las consecuencias negativas que ha generado el liberalismo económico, y su desviación ética y moral, seguida en la aplicación de una biotecnología guiada por el afán de notoriedad y beneficios económicos.

Por otra parte, su santidad Juan Pablo II, elevado a los altares por el papa Francisco el 27 de abril de 2014, en su carta encíclica *Fides et Ratio* realiza una profunda reflexión sobre la relación entre la fe y la razón. Para el Santo Padre no debe existir competencia entre la fe y la razón puesto que una está dentro de la otra, de esta manera, los científicos

no pueden suponer que los logros obtenidos en el camino al conocimiento sean solo frutos de su esfuerzo personal. Cuando se abandona el “temor a Dios” los científicos corren el riesgo del fracaso y, sobre todo, de situarse en la posición de un “necio”. Para más adelante destacar que, la razón, sin el aporte de la revelación, hace al hombre perder su meta final; de igual manera que, la fe, sin el auxilio de la razón, le hace caer en el mito o la superstición.

El Santo Padre nos advierte sobre los peligros del cientificismo, corriente filosófica continuadora de la ideología neopositivista que, de manera dogmática, reduce todo el conocimiento a lo que puede medirse, dejando de lado todo principio moral y ético. Para el cientificismo lo importante son los resultados obtenidos, sin tomar en cuenta las consecuencias que pueda ocasionar al ser humano. Como señala Juan Pablo II, el éxito obtenido por la investigación científica le ha llevado a crear una mentalidad cientificista que no se impone límites, y que amenaza con eliminar el concepto de hombre que, con sus altas y bajas, ha mantenido vivo el humanismo occidental.

Esta corriente filosófica, junto al pragmatismo y al nihilismo contemporáneos, empobrecen la reflexión humana, pero, sobre todo, al marginar toda valoración ética en la toma de decisiones sobre las investigaciones, ha impulsado en algunos científicos la creencia, de que todo lo que es técnicamente posible es moralmente admisible.

Finalmente, uno de los más grandes problemas que amenazan a la humanidad, y al que la doctrina social de la Iglesia le ha dedicado mucha atención, es sin duda el del cambio climático, el deterioro del medioambiente y la supervivencia de las futuras generaciones. Varias han sido las veces que las voces autorizadas de nuestra santa Iglesia se han levantado para advertir el peligro que corre la humanidad; así vemos que, en el 1967 el santo padre Paulo VI, canonizado por el papa Francisco el 14 de octubre de 2018, y continuador del segundo Concilio Vaticano, publica su celebrada encíclica *Populorum Progressio*, en la que se pronuncia a favor del desarrollo sostenible del mundo.

Pero Paulo VI no solo habla sobre la sostenibilidad ecológica, sino también sobre el desarrollo

de los pueblos, en especial, “el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas y de la ignorancia”; apelando a una mayor participación de estos pueblos en los frutos de la civilización, en la abundancia y prosperidad que disfrutaban los países más ricos. En tono firme, el santo papa señala que, a partir del segundo Concilio Vaticano la Iglesia está obligada a colocarse al lado de los pobres y exigir una acción solidaria para rescatarlos de la pobreza en que se encuentran.

Sin embargo, el discurso de la Iglesia sobre el deterioro ambiental y la degradación del planeta alcanzó su mayor dimensión con la carta encíclica *Laudato Si'* de nuestro papa Francisco. Tomando como partida el hermoso Cántico de las criaturas de San Francisco de Asís, el papa Francisco eleva un ferviente clamor por el daño que los seres humanos han infringido a nuestra madre Tierra; llama nuestra atención sobre el uso irresponsable de los bienes que Dios ha puesto en ella. Por desgracia, los hombres han volcado la violencia que anida en sus corazones contra el suelo que lo acoge, sobre el aire que respira y el agua que lo sustenta.

El grave deterioro ambiental, producto de una desconsiderada explotación de la naturaleza, el uso indiscriminado de fuentes como el carbón y el petróleo en la generación de energía y, el afán desmedido de consumo de los países ricos nos acerca a una catástrofe ecológica que amenaza con hacer desaparecer la humanidad. En un sentido clamor a favor de nuestra casa común, el santo padre Francisco nos advierte que, “las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso, si no van acompañados por un auténtico progreso social y moral, se vuelven en definitiva contra el hombre”.

Como se ha podido observar de lo antes expuesto, nuestra santa Iglesia ha querido dar respuesta a cada uno de los problemas que, de cierta manera, ha creado el hombre moderno en su afán desmedido de riqueza, en un desarrollo económico insostenible y en un consumo a todas luces, irracional. Creando además con ello, graves distorsiones en el desarrollo de la mayoría de los pueblos, condenándolos a la miseria, al hambre y a la degradación humana.

Del contenido de estas cartas encíclicas se ha nutrido en gran parte, el nuevo humanismo que promueve nuestra Iglesia: el humanismo cristiano. Un humanismo integral que se nutre, como hemos expresado, de la doctrina social de la Iglesia, pero, sobre todo, de las enseñanzas dejada a nosotros por Jesucristo y plasmada en los Santos Evangelios. Doctrina que toma al hombre como su necesario fundamento, como causa y fin de todas las instituciones sociales; y que propugna por un hombre sociable por naturaleza que se eleve a un orden sobrenatural.

Un humanismo cristiano que toma sobre todo en cuenta, que estamos constituidos de cuerpo y de espíritu, y que ambos exigen atención y dedicación. El cuerpo, como templo del Espíritu Santo, requiere cuidado, salud, adecuada alimentación,

educación y protección social, entre otras cosas. El espíritu, infundido por Dios a nosotros, requiere el reconocimiento de su dignidad como ser humano, libertad para ejercer su libre albedrío y justicia para recibir lo que le corresponde.

Finalmente, queridos estudiantes, como futuros filósofos e investigadores de nuestra realidad social, les exhorto a prepararse para ayudar, en la medida de sus capacidades, a la solución de los graves problemas que aquejan a nuestra nación, en especial, la falta de oportunidades para alcanzar un verdadero desarrollo humano, la reducción de la desigualdad social y el reconocimiento de su dignidad como hijos de Dios.

Como he tratado aquí de hacerles patente, la doctrina del humanismo cristiano puede ser el instrumento de nuestra fe más adecuado para superar, con optimismo, estos retos y estas dificultades.

¡MUCHAS GRACIAS!

Ética ciudadana

Jesús Elías
Michelén Embarek

El autor es Doctor en Filosofía de la Universidad de Valencia, España. Premio Nacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña 2015. Correo electrónico: jmichelen@ucsd

Resumen

En el presente artículo se analizan las diferentes determinaciones de una ética del ciudadano. La ética ciudadana o ética de la sociedad civil, se suele definir como aquel conjunto de normas y valores éticos que una sociedad pluralista comparte y hace suya, pero, además, como una ética que permite a los ciudadanos ponerse de acuerdo sobre algunos principios de justicia, sin los cuales no es posible la convivencia ni la concordia entre ellos. A través de una reflexión histórica sobre los principales exponentes del concepto de ciudadanía, y guiados por los lineamientos de la ética de la virtud neo-aristotélica, se propone una nueva visión de una ética ciudadana para principios del siglo XXI.

Palabras claves: *ética, ética ciudadana, ciudadanía, ética de la virtud*

Abstract

This article analyzes the different determinations of an ethics of a citizen. The citizenship ethics or ethics of the civil society can be defined as a set of norms and ethics values that a plural society shares and align itself, but, in addition, as an ethics that allow to the citizens to be accord about some justice principles without which is not possible living together nor the concord

between them. Through an historical reflection about the main exponents of the concept of citizenship, and guided by the Neo-Aristotelian virtue ethics, propose a new vision of a citizenship ethics at the beginning of XXI century.

Key words: *ethics, citizenship ethics, citizenship, virtue ethics.*

La ética cívica, ética ciudadana o ética de la sociedad civil, se suele definir como aquel conjunto de normas y valores éticos que una sociedad pluralista comparte y hace suyo. La ética cívica es una ética de los ciudadanos que, les permite ponerse de acuerdo sobre algunos principios de justicia, sin los cuales no es posible la convivencia ni la concordia entre ellos.

Sus orígenes se remontan, como casi todo lo que constituye nuestra herencia cultural, a la antigua Grecia, y su acepción más cercana es el concepto de amistad civil o *politiké philía*, descrito por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, primera obra escrita sobre ética y, sin ninguna duda, todavía hoy día, la más citada sobre el tema. El Libro Octavo, de los diez que contiene la obra, lo dedica Aristóteles a desarrollar su Teoría de la Amistad, destacando su importancia para la vida del ser humano, tanto a nivel individual como político. En el inicio del Libro Octavo, Aristóteles señala:

A todo lo que precede, debe seguir una teoría de la amistad, porque ella es una especie de virtud, o por lo menos, va siempre unida a ella. Es además una de las necesidades más apremiantes de la vida; nadie aceptaría ésta sin amigos, aun cuando poseyera todos los bienes¹.

Así, la amistad o *philia* es para el filósofo, una virtud, y recordemos que, para los griegos, virtud o *areté* era sinónimo de excelencia, un atributo de la nobleza, la habilidad y destreza de un hombre para cumplir la función que la sociedad le ha asignado, por lo que, sin dejar de pertenecer al individuo, la virtud tenía trascendencia social.

En el Capítulo Sexto, del Libro Octavo, es donde se expone el concepto de amistad civil. Para Aristóteles, las comunidades humanas y las ciudades se levantan sobre la *homonoia* o concordia, que es el común acuerdo entre iguales, diferenciándolo expresamente de la *homodoxía* o simple coincidencia de opiniones, así, de la virtud de la amistad, surge el fundamento de una buena sociedad:

La unanimidad o concordia se presenta como un sentimiento de amistad y no como mera igualdad de opinión. Pues la coincidencia de opiniones se puede dar incluso entre los que no se conocen... Se dice de una sociedad humana que hay concordia en ella cuando los ciudadanos ven de la misma manera lo que es de común interés, eligen juntos lo que les conviene y realizan juntos lo que han acordado...La concordia es la amistad civil².

De lo anterior se deduce que, para comprender el significado y el contenido de una ética cívica, resulta conveniente profundizar, aun sea de forma breve, en sus aspectos genealógicos y, en especial, su relación con los conceptos de democracia, ciudadanía y virtud cívica.

Si tomamos en cuenta que por ciudadano se entiende a todo miembro de una comunidad política y que participa activamente en ella, se comprende por qué el concepto de ciudadanía está estrecha-

mente ligado al de democracia, y su origen, a la Atenas del siglo V a. de C. cuando por primera vez surge un sistema político denominado democracia o gobierno del pueblo. Las características de este ciudadano griego nos las ofrece Tucídides, en su Historia de la guerra del Peloponeso, cuando transcribe la célebre oración fúnebre de Pericles, dedicada a los héroes muertos en batalla:

En nuestra ciudad nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos, no hombre pacífico, sino inútil, al que no participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando la discusión como un estorbo para la acción, sino como paso previo indispensable a cualquier acción sensata³.

Ser un ciudadano de la Atenas de Pericles, es participar de forma activa en el gobierno de la polis, el que delibera sobre las cuestiones públicas, y cuya voz y voto vale tanto como el de cualquier otro ciudadano de Atenas. Es un sistema político gestionado por iguales o pares que no tenían el principio de representación. De esta manera, las posiciones públicas eran asignadas, no por votación, sino de forma aleatoria, por medio de rifas.

El marco ético-político de esta ciudadanía sería aportado por Aristóteles, tanto en su *Ética* a Nicómaco, como en su *Política* y en la *Retórica*. Es el inicio de la tradición republicana cívica en la que la legitimación de las normas se hace por medio de la deliberación, no de la violencia. En un párrafo ya clásico de su obra *Política*, expresa:

La razón de que el ser humano sea un animal social en mayor grado que la abeja o cualquier otro animal gregario, es evidente: la naturaleza no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene logos (palabra). La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales...pero la palabra es para manifestar lo

1. Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, trad. Patricio de Azcárate, introducción Luis Castro Nogueira (Madrid: Espasa-Calpe, 1992), 313.
2. Aristóteles, 364.

3. Werner Jaeger, *Paidea* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Esto es lo que caracteriza al ser humano, distinguiéndole de los otros animales: el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de la justicia y la injusticia, y de los demás valores. Y la participación en común de estas cosas es constitutiva de la familia y de la comunidad.⁴

Así, ante la pregunta, ¿qué es una vida digna de ser vivida? Contesta: la del ciudadano que participa activamente en la legislación y administración de una buena polis. Para Aristóteles el individuo que se recluye en sus asuntos privados acaba perdiendo, no sólo su ciudadanía real, sino también su condición humana.

Todos los ciudadanos griegos tienen el derecho a hablar en la asamblea de gobierno (isegoría) y todos son iguales ante la ley (isonomía). La libertad es así el ejercicio de ambos derechos. La ciudadanía no es el medio para ser libre, sino el modo de ser libre; para transmitirlo se hace indispensable la educación. Así, la educación cívica será parte importante de la ciudadanía griega y de la republicana.

Sin embargo, lo que parece un ejercicio perfecto de ciudadanía, esconde una serie interminable de irritantes privilegios, de tal manera que menos de un 5% de la pólis estaba en capacidad de adquirir la ciudadanía. Algunos de los requerimientos exigidos para optar por la ciudadanía ateniense eran: 1) nacer en la Ciudad; 2) tener una propiedad en Ática, pero para evitar que algún extranjero con dinero adquiriese la ciudadanía, dicha propiedad no podía ser adquirida por compra, sino por herencia; 4) poseer hoplitas; 5) ser varón, entre otros requerimientos. Como vemos, era una democracia perfecta para el disfrute de 4 o 5 mil personas.

El concepto de ciudadanía actual debe más a los romanos. Contrario a la ciudadanía griega, que era inclusiva, la ciudadanía romana era extensiva y se otorgaba por muchas y a veces, extrañas razones. Con el Imperio Romano se perdió la participación directa de gobierno, lo cual es entendible dado la enorme extensión de sus dominios. Pero lo que perdió en capacidad congregativa lo ganó en

protección legal; de acuerdo con el jurista Gayo, el ciudadano es ahora el que actúa bajo la ley y espera su protección a lo largo y ancho de todo el imperio. Así, leemos en los Hechos de los Apóstoles el relato de cómo San Pablo, residiendo en Judea, exigió, como ciudadano romano, un trato de acuerdo con su estatuto legal y apela al César ante la posibilidad de ser condenado a muerte.

Vemos entonces cómo se transforma el concepto de ciudadano del *polites* griego al *civis* latino; y la ciudadanía, más que relación política, acentúa la reclamación de derechos. Con lo que marca la diferencia entre las dos raíces de la ciudadanía moderna, la del liberalismo y la del republicanismo. Los primeros acentúan el valor de las libertades civiles y políticas, mientras los segundos reclaman participación política y poder comunicativo; aun cuando entre unos y otros se han aproximado las posiciones.

Durante la época republicana de Roma se inicia la promoción de las virtudes cívicas o públicas, entre ellas, como señalaba Cicerón, el amor a la gloria de la ciudad y el respeto a la tradición, pero, sobre todo, la noble entrega al interés público, aun a costa del interés privado. Más tarde, en el Renacimiento, estas virtudes serán retomadas por Maquiavelo, no sólo en la figura del Príncipe y del Estado, sino en la deliberación política y la comunicación pública. Pero es Montesquieu quien las incorpora a lo interno de la república cuando escribe en *Del Espíritu de las Leyes*:

Lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, al amor a la igualdad. Esta ni es en absoluto una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política, y este es el resorte que hace mover el gobierno republicano, como el honor es el resorte que hace mover la monarquía⁵.

Posteriormente, el concepto de virtud cívica se fue enriqueciendo con el pensamiento político y

4. Aristóteles, *Política*, trad. prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 45.

5. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, prólogo de Enrique Tierno Galván (Barcelona: Ediciones Orbis, S.A., 1984).

filosófico de Rousseau, Kant y Mill, lo que generó la inclusión de nuevas virtudes cívicas: como la libertad en la forma de voluntad general y soberana de Rousseau, siguiendo la tradición republicana, y la libertad y la sujeción a la ley moral en la forma de autonomía ciudadana de Kant, siguiendo la tradición liberal. Para Mill en cambio, el ciudadano es alguien que desarrolla sus facultades a través de un activo compromiso en la vida pública, tratando así de fusionar la corriente liberal y la republicana.

El concepto de ciudadanía, casi olvidado durante la Edad Media, resurge durante los siglos XVII y XVIII impulsado por las revoluciones inglesa, francesa y norteamericana; pero, sobre todo, con la aparición del Estado Moderno, en el que se configura el concepto actual de ciudadanía. Las diferentes concepciones sobre el origen y los fines que se atribuyen al Estado influyeron de manera decisiva en la visión que se tenía sobre la ciudadanía y, en especial, el papel que debía desempeñar el ciudadano dentro de esa sociedad.

De esta manera se aprecia que si el Estado-Leviatán surge como forma de garantizar la paz en un estado originario de guerra permanente de todos contra todos, como pensaba Hobbes; o bien como protector de la sociedad para evitar que cada individuo se tome la justicia por sus propias manos, como pensaba Locke, los ciudadanos, a través de un imaginario Contrato Social, entregaban, de manera voluntaria, gran parte de sus derechos, en especial, su participación en los asuntos políticos, para poder disfrutar de aquellas libertades civiles que les permitiesen asegurar su propiedad y bienes, así como la tranquilidad de su hogar y su familia. El ciudadano sacrifica así parte de su libertad, por su seguridad.

Si, por el contrario, como pensaba Rousseau, el Estado surge por medio a un Contrato Social con la participación de todo el pueblo, en el cual se impone como voluntad general y soberana, tenemos entonces un concepto de ciudadano activo y participativo que sigue la tradición de la antigua Grecia.

Sin entrar en explicaciones y detalles que están aquí fuera de lugar, podemos resumir nuestro periplo histórico presentando la exposición más importante sobre el concepto de ciudadanía, expuesta por T. H. Marshall en una serie de conferencias en

Cambridge en el 1949, y presentadas de forma impresa en su libro, *Ciudadanía y Clase Social*, en el 1950.

Para Marshall, en una definición de ciudadanía considerada por muchos como canónica, la ciudadanía es esencialmente un asunto de asegurar que todos sean tratados como miembros plenos e iguales de la sociedad. Y la forma de garantizar este sentido de membrecía es lograr para las personas la mayor cantidad de derechos ciudadanos.

Tomando el ejemplo de Inglaterra, Marshall divide los derechos de ciudadanía en tres partes o etapas claramente definidas, expuestas como él mismo expresa, no de forma lógica, sino histórica, a las cuales llama, civil, política y social. La parte civil de la ciudadanía se desarrolló durante el siglo XVIII y comprendía los derechos necesarios para la libertad individual: “libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia”⁶.

La parte política comprendió la lucha por los derechos políticos, desarrollada durante el siglo XIX, la cual, al principio, más que crear nuevos derechos, consistió en reforzar y ampliar a nuevos sectores de la población, los antiguos derechos del siglo anterior. Los derechos al sufragio, coto cerrado de unos cuantos privilegiados, se extiende a los arrendatarios y a los inquilinos con renta suficiente, reconociendo así las aspiraciones políticas de aquellos que daban suficientes pruebas de éxito en la lucha económica. En el siglo XIX la ciudadanía en la forma de los derechos civiles fue universal, mientras que el sufragio político no formaba parte de los derechos de la ciudadanía, dado su ejercicio por una reducida clase económica.

El elemento social de la ciudadanía se desarrolla durante todo el siglo XX, aun cuando señala Marshall que tanto los derechos civiles como los sociales se solapan durante los siglos XIX y XX. Los derechos sociales comprenden la educación pública, el cuidado de la salud, seguro contra el desempleo y el derecho a una pensión. Un aspecto que quiero destacar es el señalamiento de Marshall de que el

6. T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y Clase Social* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 22-23.

aumento de la educación elemental durante el siglo XIX fue el primer paso decisivo en el camino que iba a conducir al reconocimiento de los derechos sociales de la ciudadanía en el siglo XX.

Para Marshall la plena realización de la ciudadanía requiere la implementación de un Estado Democrático liberal de Bienestar. Solo a través del Estado de Bienestar se puede garantizar al ciudadano sus derechos civiles, políticos y sociales, y ser considerado miembro pleno de la sociedad, con el derecho a participar y disfrutar de los beneficios de la vida en sociedad.

Nuevos aportes a las teorías sobre ciudadanía y una nueva visión de ética ciudadana para principios del siglo XXI

Como hemos expuesto, el concepto de ciudadanía adquirió su conformación y estructura actuales durante los siglos XVIII y XIX, bajo la decisiva influencia de los principales exponentes de la filosofía y el pensamiento político de la Ilustración. Sin embargo, a pesar de esta importante contribución a las teorías ético-políticas, el concepto de ciudadanía permaneció casi olvidado durante varios siglos, de tal manera que, para muchos pensadores políticos contemporáneos, la ciudadanía como elemento clave del discurso político, estaba ya en desuso.

Pero a partir del 1990 se inicia una verdadera explosión de interés en el concepto de ciudadanía por parte de los pensadores políticos. ¿Qué ocurría entonces en las sociedades de capitalismo tardío o posmodernas que motivara, si podemos llamarlo así, este “giro hacia el ciudadano”?

De acuerdo con Will Kimlicka, este renovado interés surge porque para los teóricos políticos el concepto de ciudadanía parece integrar las demandas de justicia (propias del liberalismo político), y las exigencias de pertenencia a una comunidad (propias de los comunitaristas).⁷ De esta manera, el concepto de ciudadanía une la idea de los derechos individuales, por un lado, y el apego a una particular

comunidad por la otra. Es el célebre debate que domina la filosofía política a partir de los ochenta del siglo pasado, entre liberales y comunitaristas.

Sin embargo, ya desde los sesenta Daniel Bell venía llamando la atención de la comunidad política, sobre el hedonismo individualista que se estaba generando en las sociedades capitalistas, que generaba un individuo completamente apático y remiso a participar en el quehacer político de su sociedad.⁸

Recordemos que el desarrollo tecnológico ha creado dos fenómenos sociales contemporáneos: la sociedad de masas y la sociedad de la información. Ambos contribuyen, de manera paradójica, no solo al disfrute de los bienes de consumo, sino al aislamiento del individuo y la indiferencia política. El manejo del Estado es dejado en manos de políticos profesionales ante una sociedad civil cada vez más renuente a participar en los limitados espacios que ofrece la llamada democracia representativa.

El ciudadano común no se siente implicado en las decisiones y compromisos que asumen sus gobiernos. Su interés es el bienestar personal y el afán indiscriminado de lucro en un mundo de salvaje competitividad y eficientización. De esta manera, el concepto de ciudadanía es una especie de revival necesario para restaurar dentro del Estado de Derecho, las añejas virtudes ciudadanas. Se trata de priorizar el sentido de pertenencia a una determinada comunidad; de llevar el sentir del individuo a identificarse, en su calidad de ciudadano, con un proyecto político o un determinado gobierno.

La cuestión es que cada vez se toma mayor conciencia que la salud y la estabilidad de las modernas democracias no depende solamente, como pensaba John Rawls en su Teoría de la Justicia⁹, de “una estructura básica de justicia”, sino, como señala Kymlicka, de las actitudes y cualidades de los ciudadanos, su habilidad para trabajar en proyectos comunes; su deseo de participar en los procesos políticos; su voluntad para mostrar un ejercicio responsable de sus demandas económicas y en cuestiones de salud y medio ambiente.

7. Will Kymlicka y W. Norman, “Return of the Citizen: A survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics*, 104, 1994, 352-381.

8. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 1977).

9. John Rawls, *Teoría de la Justicia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995)

Tal como acentuaba Jürgen Habermas, las instituciones creadas bajo la influencia de constituciones liberales sólo serán valiosas, dependiendo de qué hagan los ciudadanos de ellas. El caso de la sociedad dominicana con su recién estrenada Constitución es un buen ejemplo de ello.

Pero también parte de este renacimiento del concepto de ciudadanía surge para hacerle frente a las tensiones creadas por las poblaciones multiculturales y multirraciales de Europa del Este, y las oleadas de inmigrantes latinoamericanos hacia Europa y los Estados Unidos de América. La ciudadanía se convierte así en un arma arrojada contra la incursión del extranjero, del extraño, del no-deseado. Revelando de esta manera, el lado negativo de la ciudadanía: destacar lo que nos une implica acentuar lo que nos diferencia. Olvidando así la expresión de aquel filósofo griego que, frente a las numerosas condiciones para adquirir la ciudadanía ateniense exclamó: “Nacer es para cualquiera de nosotros, llegar a un país extranjero”, dejando entendido que, de una u otra manera, todos somos extranjeros en estas tierras de Dios.

Cabe destacar que cada vez un número mayor de autores, tanto desde el ámbito político como en el de la filosofía moral, consideran que ya no es posible seguir limitando las teorías de ciudadanía, a exigir los derechos de los ciudadanos, sino sobre su Responsabilidad y Virtudes. Cada vez es más importante acentuar el lenguaje de la Responsabilidad sobre el lenguaje de los Derechos.

El ciudadano debe, además de exigir sus derechos, asumir con mayor responsabilidad la consecuencia de sus actos. Si tal como nos señala Ortega y Gasset, el ser humano es, quiéralo o no, inexorablemente libre, pues debe elegir a cada momento, qué hacer con su vida, entonces somos inevitablemente morales. No es posible escapar a elegir y, por tanto, somos responsables de nuestros actos, tenemos que cargar con la consecuencia de nuestras acciones. Ese es el fundamento de la moral y la esencia del orden social.

Si el fundamento de la comunidad política era en la antigua Grecia la virtud de la *homonoia* o concordia, la virtud de la ciudadanía posmoderna es la Responsabilidad Social. El ejercicio de una ciudadanía responsable no limita ni reduce nuestra libertad para exigir nuestros derechos, todo lo contrario, la refuerza. Algunos autores incluso han llegado a proponer, que, así como las Naciones Unidas sancionaron en el 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ya va siendo tiempo que sancionen la Declaración Universal de las Responsabilidades Humanas.

Una ciudadanía responsable, y su inserción dentro del catálogo de las virtudes cívicas, se proyecta de manera beneficiosa sobre toda la sociedad civil, permeando sus instituciones, fortaleciendo la participación ciudadana y el mejoramiento de la vida ética de la sociedad. Solo si contamos con ciudadanos responsables podremos contar con empresas socialmente responsables, con un sistema jurídico que asuma con responsabilidad sus funciones y, también, por qué no, tendremos políticos socialmente responsables.

La única manera de acabar con una de las enfermedades crónicas de nuestra democracia, el paternalismo, es formando ciudadanos responsables y autónomos, que entiendan que no es correcto presuponer que solo unos cuantos saben lo que es mejor para ellos. El paternalismo desconfía de la competencia ciudadana y del valor del diálogo, pues hacen suyo la máxima, “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”.

Un ciudadano responsable y participativo deja a un lado a aquellos “expertos de lo socialmente bueno” y sabe que, lo bueno para una sociedad debe ser producto de la deliberación de todos los ciudadanos, pues como bien decía Aristóteles, “no es el cocinero sino el comensal quien decide si la comida es buena”.

El filósofo norteamericano Alasdair MacIntyre gusta de señalar que, “no hay ética sin virtudes”¹⁰, así, podemos afirmar, parafraseándole, que no hay Ética Ciudadana sin Virtudes Cívicas.

10. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001).

Para la concepción liberal de la ciudadanía, que va desde Hobbes a Rawls, la libertad consiste en aquella libertad negativa o libertad de los modernos, que prescribe la no intervención en la vida de las personas, contrario a la libertad positiva o republicana, que promueve la participación del ciudadano en el control de las decisiones políticas, la libertad que se ejerce en una democracia “contestataria” como denomina Philip Pettit a aquella democracia deliberativa, participativa y receptiva a las críticas.

Por lo tanto, a las virtudes cívicas del liberalismo político, de libertad, igualdad y justicia, debemos incorporar la virtud republicana de disposición al bien común. Tal como señalaba Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco, más que una pluralidad de virtudes, lo que se necesita es una sola virtud, la que consiste en la voluntad de los ciudadanos de vivir de acuerdo con los intereses generales, y no dejarse dominar únicamente por los intereses privados.

Finalmente, no es posible terminar esta exposición sin mencionar, siquiera de forma breve, un aspecto tan importante como presentar los mecanismos necesarios para construir ciudadanos responsables y participativos. Está claro que, tal como señala Victoria Camps, sin educación la moral se hace difícil, y sin coacción no es posible reformar las malas costumbres.¹¹ Por lo tanto, si queremos promover una *Ética Ciudadana* se hace necesario construir las bases de una buena educación y el fortalecimiento de nuestro sistema jurídico.

La escuela, especialmente a nivel primario, tiene la obligación de enseñar a los niños las virtudes cívicas, y aprender a desarrollar una conciencia crítica y ética sobre los asuntos públicos. Tal como expresó I. Kant, “una educación libre forma un hombre libre”.

El nivel educativo de una sociedad es un signo del nivel de ciudadanía de sus ciudadanos, debemos estar conscientes que, a mayor educación, mayor ética ciudadana, más ciudadanía, porque la educación hace más iguales a los individuos.

Consciente de la importancia que tiene la ética ciudadana para el desarrollo espiritual y económico de una nación, y su íntima relación con el nivel educativo alcanzado por sus jóvenes, se hace cada vez más necesario y perentorio que todos los ciudadanos responsables, críticos y participativos, asuman como propia la tarea de exigir a nuestros gobernantes, cualesquiera que sean, la obligación que tienen de invertir en el sector educativo de la sociedad; incluso más allá de lo prescrito por la ley.

Para construir ciudadanía debemos contar con niños y jóvenes ilustrados, críticos y autónomos, que aprendan, como decía Kant, a pensar con su propia cabeza. Solo de esta manera podremos esperar un mejor futuro para nuestro país y, sobre todo, hacer posible en nuestra sociedad una verdadera y efectiva *Ética Ciudadana*.

11. Victoria Camps, “Republicanism and virtues cívicas”. En Jesús Conill (ed.) *Republicanism and educación cívica, ¿más allá del liberalismo?* (Granada: Editorial Comares, 2003).

Apostilla a la obra *Estudios a la memoria de Don Constancio Bernaldo de Quirós*

Wilfredo Mora García

El autor es criminólogo, egresado de la Universidad Estatal de Rostov del Don (antigua URSS, 1991) y de abogado, en la UCSD (2005). Autor de varios libros sobre la materia criminológica. Actualmente es director de la Unidad de Investigación, UCSD. Correo electrónico: wmora@ucsd.edu.do

Resumen

El propósito fundamental de este artículo es dar a conocer los aportes del distinguido maestro español en varios campos del saber jurídico, como la criminología, el derecho penal, las ciencias penitenciarias, en los que descolló como precursor, pionero y como la figura estelar del pensamiento latinoamericano de las ciencias penales del siglo XX en tierras americanas. Formado como penalista en España, el destino lo trajo a nuestro continente, siendo merecedor de los más vehementes elogios de sus discípulos aztecas; un reconocimiento incommensurable, que a la postre también le tributan los grandes penalistas dominicanos, y de esto da cuenta el presente estudio que anota su maravillosa vida y trascendental obra. Los juristas dominicanos pueden sentirse complacidos de su paso por la Universidad de Santo Domingo, por las obras que nos legó, apoyado en sus grandes conocimientos de la sociedad española y del Nuevo Mundo.

Palabras claves: *criminología, ciencias penales, sociedad de criminología, academia de ciencias penales.*

Abstract

The fundamental purpose of this article is to offer the contributions of the distinguished Spanish professor in different fields of the legal issue, as criminology, criminal law, and penitentiary sciences, in which he stand out as forefather, pioneer and as a figure in the Latin-American thinking on the criminal sciences in the XX century on American lands. Trained as criminal attorney in Spain, destiny bring him to our continent, being worthy of multiple compliment from his Aztec disciples; an incommensurable recognition than, finally, will tribute the Dominican criminal attorneys, and the present article give account of his marvelous and transcendental life. The Dominican jurists can be felt pleased of his stay on the Universidad de Santo Domingo, by the works that leaved, supported on his profound knowledge of the Spanish society and of the New World.

SUMARIO. 1. - Semblanza; 2. - Capítulo dominicano; 3. - El período mexicano. -

1. Semblanza¹

Constancio Bernaldo de Quirós y Pérez (1873-1959) debe su extensa notoriedad mundial al movimiento científico de la antropología criminal, a finales del siglo XIX, que en España estuvo representado por figuras egregias como el recordado profesor Rafael Salillas, Pedro Dorado Montero. Quienes junto a Francisco Giner de los Ríos cuentan como los que mayor influencia ejercieron sobre el destino científico de aquel joven con apenas veinte y cinco años, cuando se disponía a escribir una de las obras más trascendentales de la criminología latinoamericana: *Las Nuevas Teorías de la Criminalidad* (1898). La que, en realidad, fue su tesis doctoral, y de cuya difusión se encargó la edición norteamericana, en 1911, en la serie denominada *The Modern Criminal Science*, que se editaba en Londres, por *Heinemann and Co.*, y en Boston por *Little and Brown* y luego la edición cubana, por la Biblioteca Jurídica de Autores Cubanos y Extranjeros,² la que ha sido traducida al húngaro, así como en otros idiomas.

Recordemos su paso por República Dominicana, donde inauguró él solo la cátedra de criminología en la Universidad Santo Domingo, entonces Ciudad Trujillo. En México profesó la cátedra de derecho penitenciario. Ambas lecciones fueron hechas con las notas de cátedras de sus alumnos de los cursos de 1944 y 1949, respectivamente. A él se debe que la materia penitenciaria vaya unida al plan de estudios de la facultad, a la criminología y a la criminalística. Muchas de sus obras fueron escritas relacionadas a sus mejores alumnos.

Posteriormente pasa a Cuba y, finalmente, se traslada a México donde es verdaderamente reconocido, permitiéndole allí desarrollar sus portentosos conocimientos, así como ejercer funciones propias a favor de la administración de los servicios de prisiones y de justicia penal. Justamente allí, en la nación azteca, es el más valorado como maestro de las

últimas y más brillantes generaciones de penalistas y criminólogos mexicanos.

Es muy notorio el enorme trabajo que lleva a cabo entre 1900 y 1915, período en el que fluye el mayor caudal de su pensamiento³. En primer lugar, 1907 es el año de la creación del Laboratorio de Criminología, con fines de estudio morfológico y sociológico del delincuente, regentado por la Escuela de Criminología que había sido promovido por decreto en 1902, y que fue dirigida primero por Rafael Salillas, en la Cátedra de Derecho Político de Fernando, primo de D. Francisco Giner. Sin duda ese es el punto de partida de Bernaldo de Quirós, definido por la enérgica actitud hacia la antropología criminal del XIX; su enorme legado, su memoria, partió de esta singularidad científica en la vida científica de España, de la que no muchos conservan su recuerdo.

En España ocurren importantes movimientos científicos por aquel entonces. Centenares de figuras del mundo académico de nacionalidad española han puesto sus oídos en el tema de la delincuencia; sin embargo, el nombre del científico solitario que entonces manifestaba ser Bernaldo de Quirós es usado como referencia, comienza a despertar interés. Es en sus artículos, más que en sus posteriores publicaciones, donde palpita la esencia de su pensamiento. Un ejemplo sobresaliente de ello es aquel que tituló "*Una polémica sobre la normalidad del delito*" (1895), en el que llama al delito una inmoralidad penada. Fue época de grande búsqueda de teorías, de intercambios académicos.

En una carta dirigida al doctor Antonio Lecha-Marzo, correligionario nativo de Valladolid

1. Parte de este artículo fue publicado por el autor en su columna "Día por Día" del periódico El Día.

2. Constancio Bernaldo de Quirós y Pérez, *Las Nuevas Teorías de la Criminalidad*, volumen CIII, editor Jesús Montero (La Habana: Impresora Monte del Indio, 1946).

3. En este período escribe obras tales como: *La mala vida en Madrid. Estudio psico-sociológico*". En colaboración con J. M. Llanos Aguilaniedo. Madrid, 1901. La edición alemana de 1909 fue prologada por el mismísimo Lombroso; *El Alcoholismo*. Madrid, 1903; *El Alrededor del delito y de la pena*: Madrid, 1904; *Criminología de los delitos de sangre en España*. Madrid, Editorial Internacional (1906); *Vocabulario de Antropología Criminal*. Editorial Internacional. Madrid, 1906; *Bandolerismo y delincuencia subversiva en la Baja Andalucía*, Madrid, 1913; *Yebala y el Bajo Lucus*", Madrid, 1914. Sobre una expedición en la que participó por estas regiones del Protectorado Español en Marruecos y su *In Memoriam. La clase de D. Francisco*. Escrito recordatorio por la muerte del maestro ocurrida el 17 de febrero de 1915. En *Revista de Derecho Privado*. Reproducido en el Boletín de la I.L.E. n° XXXIX, 1915.

dentro del mundo de la antropología forense, en ocasión de acusar recibo a una invitación de una de sus conferencias, desde el Instituto de Reformas Sociales, hace mención de las primeras obras suyas traducidas: “Usted conoce casi cuanto yo he hecho. De mis trabajos de criminología, hay dos que merecieron cierto éxito: *Las Nuevas Teorías de la Criminalidad* y *La Mala Vida en Madrid* (en colaboración con J. M. Llanos Aguilaniedo, 1901), traducida al alemán, con prólogo de César Lombroso, ‘último escrito del maestro’, según había escrito el propio Bernaldo de Quirós. La misiva está fechada el día 14 de enero de 1917, en la que lo saludaba y le deseaba el mayor éxito en su gira de conferencias por tierras españolas.

2. Capítulo dominicano

La personalidad de Don Constancio Bernaldo de Quirós es la propia de un maestro, de un profesor que ha quedado en la memoria de generaciones de abogados, juristas, estudiosos de la criminología y de las ciencias penales de nuestra Iberoamérica. Nacido y formado en España en el año de 1873, estudió sociología y derecho en la Universidad Central de Madrid, España, graduándose a muy temprana edad: a los veinte años. Se ha distinguido por su fama mayormente como criminalista (uno de los más insignes de Europa y América Latina), además de ser un brillante penalista y educador consagrado. Su cultura era enorme, un verdadero hombre-libro; irrumpió en las Ciencias Penales y en la Criminología desde muy temprana edad. Además de su “*Nuevas Teorías de la Criminalidad*”, en 1898, con sólo veinticinco años de edad, la copiosa obra legada por este maestro es muy vasta: desde temas de política agraria española: *Los derechos sociales de los campesinos*; temas de historia natural: *La mala vida en Madrid*; de las ciencias penales: *Tratado General de Derecho Penal*, *Vocabulario de Antropología Criminal*, hasta escritos importantes de Criminología y Antropología Social, entre otras muchas producciones; hoy día, de valor considerable. Ha realizado, también, traducciones, prólogos y epílogos de grandes pensadores como Nicéforo, Lombroso y Jiménez de Asúa, todos muy notables. De este último autor, considerado el más brillante de sus discípulos, tuvimos la honra de tenerlo

por una ocasión en nuestro país: un emotivo encuentro con su maestro Bernaldo de Quirós, del que todavía se acuerdan los que tuvieron la dicha de ser sus alumnos.

En la formación de las Ciencias Penales de Argentina, México, Cuba y la República Dominicana lo recuerdan como uno de sus principales forjadores. Ha sido, entre nosotros, el primer catedrático de Criminología, y por lo mismo el auténtico precursor de la Criminología en nuestro país. Enseñó por espacio de un lustro en la meritisima Universidad de Santo Domingo; se había iniciado como docente en el antiguo Instituto de Estudios Penales de Madrid, fue miembro del Instituto Cubano de Criminología, de la Academia de Ciencias Penales en México, de la Sociedad Argentina de Sexología y de Biotipología y Eugenesia.

Su presencia en la República Dominicana, en el año de 1940, marcó un hito en el naciente Derecho Penal dominicano. Profesor distinguido de la Universidad de Santo Domingo, desde 1940 hasta 1947; nos legó dos importantes obras para la formación de abogados: *Cursillo de Criminología y Derecho Penal* (1940) y *Legislación Penal Comparada* (1944). Asistió como invitado de honor, y único participante extranjero, al Primer Congreso de Procuradores celebrado en la Ciudad Trujillo de entonces, y su asistencia ha dado como fruto ese maravilloso documento titulado “Criminología Dominicana”.⁴

En el presente texto se ofrece un informe científico de las teorías y proyectos de legislaciones, entonces discutido en nuestro país; el evento ha sido definido por el propio maestro Bernaldo de Quirós como todo un tratado de criminología dominicana, por la calidad de los trabajos presentados por los concurrentes al Congreso de Magistrados Procuradores y por la gustosa apología que nos relata de uno de sus más destacados participantes: el ilustre Freddy

4. *Criminología dominicana*, ensayo de Constancio Bernaldo de Quirós, reproducido de la revista jurídica argentina “LA LEY”, de fecha 17 de septiembre de 1940, publicada en Buenos Aires.

M. Prestol Castillo, laureado por su magistral ensayo sobre los delitos del campo, en su natal Este.

El 27 de julio de este año, se cumplen 57 aniversarios de la partida del maestro Don Constancio Bernaldo de Quirós y Pérez hacia México. Todavía pervive el más emotivo de los recuerdos de aquella despedida junto a familiares y discípulos. Él es precursor genuino de la criminología de la República Dominicana. Marchó allí a enseñar y a institucionalizar la criminología y derecho penal, dos ciencias a las que dio cada aliento, mostró estilo personal y profundo sentido. Arribó a nuestro país en 1939, como asilado económico y le tocó vivir los duros años de la dictadura de Trujillo. Nos legó algunas obras de importancia capital que sellaron el origen y la ulterior evolución del ejercicio del derecho penal. Aquí publicó las *“Lecciones de Legislación Penal Comparada”*, y luego las complementó con su *“Cursillo de Criminología y Derecho Penal”*, que fueron sus primeras obras después del destierro de su Patria. Como él mismo dice en el prólogo de su *‘Cursillo de Criminología y derecho penal’*: “Los años que nos restan, queremos aprovecharlos aquí estudiando Criminología Americana, como antes estudié y enseñé la de España. Me siento obligado a ello, percibo en mi fuero interno el deseo, la prisa de comenzar, tanto por el honor debido a las ciencias que profesé los años de mi vida, ya no poco dilatado, cuanto por el deber de gratitud a la tierra generosa que al fin, tras un año cruel de total desarraigamiento, me brinda, igual que a otros compatriotas desterrados, el nuevo ambiente cálido y luminoso en que poder reorganizar una existencia todavía esperanzada.”⁵

El agradecimiento imperecedero al ilustre maestro no sólo es nuestro, los abanderados del movimiento criminológico nacional, sino de tantos ma-

gistrados probos, docentes, peritos criminólogos, penalistas del más alto quilate. Ciertamente, don Constancio Bernaldo de Quirós fue un paradigma de ética científica, de exquisitos modales y senderos propios para el capítulo criminológico latinoamericano que constituyó las ciencias penales. Si México lo cubrió de gloria, toca a nosotros recordarlo, estudiarlo, reconocerle la pasión con las llevó a cabo los estudios del hombre delincuente, hurgando en los archivos de España, de Latinoamérica, de Marruecos, donde también contribuyó con su genio y saber antropológico, fruto de la expedición de científicos enviados por la Real Sociedad de Historia Universal.

3. El período mexicano

Los últimos años de su vida lo culminó en México, D. F., allí había sido nombrado profesor de Criminología y de Derecho Penitenciario en la UNAM y Director de la Escuela de Capacitación del Personal Penitenciario de México. El día de su deceso es recordado por su mayor discípulo, don Luis Jiménez de Asúa. Fallece a los 85 años de edad, el 11 de agosto de 1959. Y luego, al año siguiente, sus alumnos, hoy grandes personalidades mexicanas, lo reconocen con este maravilloso libro que se ha titulado *Estudios a la Memoria de don Constancio Bernaldo de Quirós*.

Ahora corresponde una edición dominicana, y se hallará depositada en la biblioteca del agosto Archivo General de la Nación dominicana, institución que toma esa iniciática. Nos llena de orgullo, a la vez que es motivo de agradecimiento, que su flamante director, Don Roberto Cassá Bernaldo de Quirós Logroño, historiador comprometido, sea quien nos haya confiado la tarea de enhebrar algunas palabras para recordar justamente la vida y la obra, tan llena en humanidad y conocimiento del más grande criminólogo llegado a tierras americanas.

La Sociedad Dominicana de Criminología se une al resto de esas figuras trascendentes de la criminología y del derecho penal mexicanos, y valora esta edición especial de “capítulo dominicano”, como una nueva impronta de la literatura criminológica en República Dominicana. Llor al más grande criminólogo español, precursor de la criminología dominicana.

5. El *‘Cursillo de criminología y derecho penal’* (1940), está integrado por veintiuna conferencias, conformando su programa de estudios en el sentido del autor, de los cursos de criminología en el Instituto de Estudios Penales de Madrid, instalado en la entonces Prisión Celular para varones, que eran desarrollados para la formación de personal penitenciario, y otra, para toda clase de profesionales o aficionados al estudio de la criminología. En ese sentido, las conferencias del curso abordan temas de Derecho penal, procedimientos criminales, policología judicial, derecho penitenciario. El curso fue presentado por el distinguido jurista dominicano, Froilán Tavares, hijo.

4. Bibliografía

1. Bernaldo de Quirós, Constancio. *Criminología Dominicana*. Colección Pensamiento Criminológico Dominicano, Santo Domingo: Editora 12 de octubre, 2001.
2. Bernaldo de Quirós, Constancia. «Estudios a la Memoria de don Constancio Bernaldo de Quirós». *Revista Criminalia*, México, D. F.: Publicación de la Academia Mexicana de Criminología, 1960.
3. Cassá Bernaldo de Quirós, Constancio. *Vida y Antepasados de Constancio Bernaldo de Quirós*. Instituto Dominicano de Genealogía, Inc. Octubre, República Dominicana, 1998.
4. Congreso de Procuradores Generales (1ro.: 1940 agosto 16-18: Ciudad Trujillo, Santo Domingo) *Las nuevas legislaciones dominicanas*. - Ciudad Trujillo, Santo Domingo: Procuraduría General de la República, Tomos I, II y III. 1940.
5. Cuadernos Dominicanos de Cultura. Número 12, agosto de 1944. Vol. I, Ciudad Trujillo, Distrito de Sto. Domingo, República Dominicana, 1944.
6. Jiménez de Asúa, Luis. *Estudios a la Memoria de don Constancio Bernaldo de Quirós*, México, 1960.
7. Moreta Castillo, Américo. *El Maestro Constancio Bernaldo de Quirós*, en: *Perfiles, Gaceta Judicial*. 21 de enero al 4 de febrero, 1999, págs. 12-13, República Dominicana.
8. Pont, Marco Luis. *Los Criminólogos. Los fundadores, el exilio español*. México, D. F., 1986.

Memorias académicas y cultura sapiencial: contribuciones teológicas a partir del estudio contemplativo

Ángela Cabrera

Misionera dominica. Licenciada en Ciencias Religiosas, Bachiller en Teología, Maestría y Doctorado en el área bíblica. Profesora de Sagrada Escritura en el Centro de Teología Santo Domingo de Guzmán y en el Seminario Pontificio Santo Tomás de Aquino. Directora Nacional de las Escuelas de Teología para Laicos del Instituto Nacional de Pastoral y Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Santo Domingo. Es investigadora y escritora. Divulga sus estudios en revistas nacionales e internacionales. Correo electrónico:

Resumen

Este artículo alberga elementos históricos de la cultura de Antiguo Oriente vinculados al mundo académico y a la cultura sapiencial. Se propone mostrar que, desde las más oriundas evidencias, también filtradas en la Sagrada Escritura, toda actividad académica estuvo pensada para servir a la vida y a la convivencia saludable en la sociedad. De este sano referente bebieron los primeros teólogos del cristianismo, así como los posteriores doctores y doctoras de la Iglesia. De igual manera, el Magisterio de la Iglesia contribuye y promueve el diálogo maduro entre la ciencia y la fe invitando al encuentro con el misterio trascendente donde se origina toda inteligencia.

Palabras claves: *cultura sapiencial, teología, Sagrada Escritura.*

Abstract

This article harbors historical elements of the culture of the Ancient East linked to the academic world and the sapiential culture. It is proposed

to show that from the most evidences, also filtered in Sacred Scripture, all academic activity was designed to serve life and healthy coexistence in society. The first theologians of Christianity drank from this healthy reference, as well as the later doctors and doctors of the Church. In the same way, the Magisterium of the Church contributes and promotes mature dialogue between science and faith, inviting the encounter with the transcendent mystery where all intelligence originates.

Key words: *sapiential culture, theology, Holy Scripture.*

SUMARIO.– Nociones de la influencia sapiencial en las esferas académicas de Antiguo Oriente; 1.2. Herencia e identidad académica-sapiencial en el antiguo Israel; 1.3. Panorama académico-sapiencial neotestamentario; 1.4. Referencias académico-sapienciales en la Iglesia; 1.5. El estudio como espacio contemplativo.

Da lo que tienes para que merezcas recibir lo que te falta (San Agustín).

1. Nociones de la influencia sapiencial en las esferas académicas de Antiguo Oriente¹

Cuando aludo a “memorias académicas” y a “cultura sapiencial” remito, influenciada por investigaciones propias de la ciencia bíblica, a la sabiduría, como rasgo evidente en corrientes académicas de antiguas civilizaciones como la mesopotámica y la egipcia. De estas, el Israel pre-bíblico absorbió elementos que, posteriormente, cooperaron en su producción de contenido teológico plasmado en la Sagrada Escritura.

El término “academia” procede del latín *academĭa*, y este del griego *Ἀκαδημία*, comprendiendo una sociedad científica, literaria o artística establecida con autoridad.² Esta actual definición encuentra eco 2,000 años a.C. cuando la actividad literaria de esas antiguas civilizaciones estaba en pleno apogeo.³ Quiere decir que su esplendor académico-literario se produjo antes que fuesen escritas las primeras letras de la Biblia, 1,000 años a.C.

La cultura sumeria, considerada la más antigua del conjunto mesopotámico, 3,000 años a.C., testimonia escuelas históricas cuya finalidad no solo abarcaba el proceso de alfabetización, sino que pretendía y alcanzaba el conocimiento de humanidades que llevasen a la meditación de las cosas creadas. No sin razón, en lenguaje sumerio, el término unido al concepto “sabiduría” es el de “ojo” (IGI) y el de “oreja” (GESTU).⁴ De este modo, puede estimarse que, en tal contexto, “sabia” era la persona con capacidad para “ver las cosas” y “escuchar los sonidos”.

Acorde al egiptólogo Francisco Martín, Egipto, distinguido por su homogeneidad política y social, tuvo consistente literatura sapiencial, uno de sus géneros literarios preferidos, comprendido por un conjunto de producción escrita recolectada o

coleccionada desde las culturas del Medio Oriente Antiguo.⁵ Queda manifiesto que el mundo académico estaba permeado por intereses sapienciales. En otras palabras, el estudio y la sabiduría estaban estrechamente correspondidos englobando fundamentos alusivos a la verdad, la inteligencia y la justicia, elementos que ordenaban, de forma armónica, el universo.⁶

La sabiduría egipcia, igualmente, se basaba en la experiencia; se aguardaba la transmisión de la misma mediante la interlocución entre quien transfiere y quien recibe. El proceso era metodológicamente digerible a fin de que sea asimilada, practicada, y difundida a nuevas generaciones funcionando como arquitectura social.⁷ Los principios académicos forjados en primera instancia desde el seno familiar, estaban filtrados por reglas sapienciales que dictaban responsabilidades destinadas a la ética y a los valores cívicos. Favorece otorgar prototipos de enseñanza egipcia para un buen ciudadano, en la cual se prioriza, con acentuado matiz sapiencial, el buen uso de la palabra:

En cuando a la palabra, es como el fuego. Se pondera que es el reservado, el reflexivo y silencioso el triunfador de la sociedad: “si guardas silencio el éxito vendrá a ti”, “haz de agotar las palabras antes de usar la fuerza”, “aquel cuya palabra es comprensible abre el entendimiento a los demás”, “una palabra desafortunada devalúa aquel que la pronuncia”, “si tú eres un dirigente que das órdenes a muchos, busca para ti la perfección en cada caso, de modo que tus instrucciones no tengan defecto”, “la generosidad es el recuerdo que se tendrá del ser humano después que este desaparezca”.⁸ Dentro de esos valores, la moderación era una regla de oro.

1. Este artículo fue publicado por primera vez en el portal Estudio y Predicación: <https://estudioypredicacion2014.blogspot.com/2015/09/>

2. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

3. Herculano Alves, *Caminhai na sabedoria*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1991, p.18.

4. Herculano Alves, *Caminhai na sabedoria*, p.28.

5. Francisco Martín, Director del Instituto de Estudios Arqueológicos del Antiguo Egipto: Programa de televisión española (22/07/2011), en youtube.

6. Louis Goldberg, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 1998, p.459.

7. Francisco Martín, Director del Instituto de Estudios Arqueológicos del Antiguo Egipto.

8. Francisco Martín, Director del Instituto de Estudios Arqueológicos del Antiguo Egipto.

1.2. Herencia e identidad académica-sapiencial en el antiguo Israel

En el antiguo Israel existieron escuelas dirigidas por sabios. Dichas escuelas debieron comenzar en la época monárquica, siglo IX-VIII a.C. y alcanzaron su consolidación en el siglo III a.C.⁹ El concepto sapiencial israelita remite a su raíz verbal hebrea: *hakam*, pudiendo ser traducida por “ser sabio”, “actuar sabiamente”. Representa un modo de pensar y una actitud para con las experiencias de la vida.¹⁰ De hecho, los conceptos como: inteligencia, talento, sensatez, cordura, juicio, prudencia, instinto, les están íntimamente relacionados.¹¹ Puede afirmarse que, conforme a tales indicaciones, el “conocer” equivale a “experimentar” partiendo del escenario cotidiano donde se ejercita el arte de vivir y, simultáneamente, la praxis sapiencial.

El libro Eclesiastés presenta un destacado ejemplo del sabio que, en asamblea, instruye al pueblo basándose en intensas investigaciones y composiciones (Ecl 12,9). La actividad de comunicación sapiencial, al mismo tiempo, queda reflejada en Eclesiástico donde se invitan a las personas a acercarse a la casa de instrucción (Eclo 51,23). La relación maestro-alumno solía fundamentarse mediante la ternura, la exigencia y, en ocasiones, a través de la rigurosidad. El instructor exigía al educado: escucha, atención, disponibilidad para aprender lo que específicamente catalogaba de “inteligencia” (Pr 4,1).

En cuanto al “estudiante”, del hebreo *lamad* “aprender”, está vinculado a la figura del *limmud* “discípulo”. En ambos casos comprende el sentido de “aquel que es enseñado”. En su amplitud conceptual, el estudiante es aquel que debe ser “domesticado” (Os 10,11-12). Se espera que procure y ame el proceso de enseñanza (Sal 119,12).¹² Es

curioso que el hebreo utilice la misma raíz para los conceptos “aprender” y “enseñar”. Esto se debe a que, todo aprendizaje y toda enseñanza reposan, en última instancia, en el temor de Dios (Dt 4,10). El fundamento y la mención de Dios como creador de esta dádiva es lo que diferencia la sabiduría de Israel de aquella típica de otras culturas.

Era la familia, y no las escuelas, el espacio primordial donde niños y niñas aprendían la senda de la sabiduría escuchando las enseñanzas de sus padres. Se tiene en cuenta que los israelitas no vivían en familias aisladas, sino en tribus. Mediante ellas los menores se habituaban con las costumbres, la agricultura, la historia y la religión.¹³ El concepto hebreo *torá*, de hecho, fue utilizado en espacios seculares en antiguo Israel, gozando de amplio sentido en ámbitos de aprendizajes.¹⁴ El vocablo era manejado para referirse a la “instrucción oral”, de padres a hijos, en espacios domésticos: “escucha, hijo mío, la corrección de tu padre y no desprecies la instrucción de tu madre” (Pr 1,8).

Con el paso del tiempo, la palabra *torá* también se utilizó para referirse a la enseñanza transmitida por los profetas (Is 8,16) y por los sacerdotes (Dt 17,11; Ez 7,26). Posteriormente se reservó para hablar, exclusivamente, de las instrucciones de Dios a su Pueblo. Estas instrucciones, de perfil teológico, fueron creciendo en importancia ya que, según el profeta Oseas, el pueblo padecía por falta de conocimiento, necesitando referenciales catequéticos que le guiasen en su caminar (Os 4,6). A esta altura de la investigación nuevamente puede sostenerse que la sabiduría de Israel, a diferencia de la existente en sus países vecinos, se destaca por su apertura a la trascendencia, teniendo a Dios como fuente.

9. Francesc Ramis Darder, *Los sabios: testigos del Dios de la vida*, Navarra, Verbo Divino, 2003, p.18.

10. Louis Goldberg, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p.459.

11. Alonso Schokel, *Dicionário bíblico hebraico-português*, São Paulo, Paulus, 2004, p.220.

12. Walter Kaiser, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 1998, p.791.

13. Francesc Ramis Darder, *Los sabios: testigos del Dios de la vida*, p.18.

14. David Clines, *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2009, p.495. Véase: en Ángela Cabrera, *Introducción al Pentateuco*, Santo Domingo, Instituto Nacional de Pastoral, 2013.

Vale considerar que toda actividad psíquica en la Sagrada Escritura suele asociarse a los órganos del cuerpo, principalmente, el corazón.¹⁵ En el antiguo Israel la persona “conocía con el corazón”, pues el hebreo no contaba con un término que correspondiera a nuestro concepto “mente” o “intelecto”. Cuando nosotros hablamos de “cerebro”, el hebreo habla de “corazón”. De ahí que sabiduría, discernimiento y conocimiento estén en el corazón (Ex 28,3). Cuando Dios regala grandeza de corazón está hablando de abundante inteligencia, la que presupone sabiduría (1Rs 5,9). En este mismo sentido, quien no tenga corazón es, pues, falto de inteligencia (Pr 6,32).

En forma de síntesis pueden ser retomadas las palabras del estudioso Francesc Ramis Darder quien sopesa que, como grandes pedagogos, los sabios israelitas recopilaron y transmitieron la tradición sapiencial nacida en el ámbito familiar, tribal y, posteriormente, escolar.¹⁶ Las instituciones escolares estaban ubicadas, casi siempre, en torno al palacio real y a los santuarios. Puede añadirse que, como toda corriente sapiencial de Antiguo Oriente, la sabiduría israelita nacía de la experiencia, se afanaba por instruir, pero solo Dios la concedía a sus amigos. Como don era inaccesible a los caprichos humanos.

1.3. Panorama académico-sapiencial neotestamentario

Introduciéndonos al campo del Nuevo Testamento, donde domina la literatura griega, deparamos con la palabra *sophía* “sabiduría”, que designa el conocimiento y el saber teóricos. Como sustantivo adquiere un sentido teológico al ser incluido en textos religiosos, hasta quedar hipostasiado en la literatura sapiencial. Al igual que el mundo veterotestamentario, la sabiduría se contrapone a la necesidad, la cual expresa falta de saber, de juicio, de inteligencia o de razón.¹⁷ En la literatura bíblica

el concepto se aplica, de modo especial, a la desobediencia frente a Dios, falta decisiva para la vida humana.

Llama la atención que hasta el “escribir” fuese un acto cargado de sentido ordenado a transmitir enseñanza y conocimiento con el fin de “testificar públicamente”.¹⁸ Si en Antiguo Testamento se destaca el respecto a la Ley de Dios, escritas para darlas a conocer con fino propósito (Ex 24,12-13), en el Nuevo, los escritos de Jesús en el suelo marcan el inicio de la acción escrituraria al servicio de la misericordia (Jn 8,6-11). Las memorias lucanas lo recuerdan desde niño deleitado en conversaciones profundas en medio de maestros de la Ley, escuchándoles y haciéndoles preguntas, dejándoles asombrados de tanta sabiduría (Lc 2, 41-47).

El escenario histórico de las primeras comunidades cristianas, en su sentido académico, está marcado por la educación greco-romana. La primera experiencia de lectura en este modelo de educación consistía en estudiar cuidadosamente proverbios y breves pasajes poéticos. Esto se constata en la arqueología que muestra pasajes escritos en cascos de vasos de barro que eran usados popularmente como superficie para escribir, y tabletas de madera cubiertas de cera que documentaban ejercicios específicos del *curriculum* primario.¹⁹ Esto viene a significar que la sabiduría acompañó y ganó relevancia con el desarrollo literario impulsado por nuevos imperios. Aun concluyendo el estudio formal los estudiantes eran desafiados a continuar leyendo literatura por disciplina. Una etapa superior suponía estudiar con un filósofo u orador y aprender a producir contenidos con esfuerzo; tal proceso se denominaba “disciplina intelectual”.²⁰

Conforme el investigador Ronald F. Hock, se aguardaba que el bagaje sapiencial primario fuese utilizado en la vida cotidiana. El hecho se refleja en 1Cr 15,33 cuando Pablo recita un verso poético:

15. John Mckenzie, *Dicionário bíblico*, São Paulo, Paulus, 2005, p.183.

16. Francesc Ramis Darder, *Los sabios: testigos del Dios de la vida*, p.19.

17. J. Goetzmann, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, p.566.

18. R. Mayer, *Dicionário teológico do Novo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 2000, p.685.

19. Ronald F. Hock, Paulo e a educação Greco-romana, em J. Paul Sampley (Org), *Paulo no mundo Greco-romano: Um compêdio*, São Paulo, Paulus, 2008, p.174-175.

20. Ronald F. Hock, Paulo e a educação Greco-romana, p.180.183.

las malas compañías corrompen las buenas costumbres. Con todo, el testimonio, la extensión y la complejidad de sus cartas hace constar que su educación ultrapasó la etapa secundaria.²¹ En varias ocasiones Él menciona actividades típicas del gimnasio 1 Cor 9,24-27, lugar principal para la instrucción académica. Las evidencias indican su familiaridad con esas instituciones atléticas y educacionales.

1.4. Referencias académico-sapienciales en la Iglesia

Santo Tomás de Aquino es una de las figuras, en la historia de la Iglesia, más vinculada al estudio y a la reflexión teológico-sapiencial. Según el doctor tomista, Manuel Ángel Martínez, op., Dios fue su pasión. Desde niño se preguntaba por la identidad de Dios consagrando su vida a la respuesta, consciente de la imperfección humana ante tal propósito, no inútil por jugarse la salvación.²² Conforme a Timothy Radcliffe, op., Santo Tomás fue un hombre de preguntas, que aprendió a tomar en serio todas las cuestiones, por muy absurdas que pudieran parecer.²³

Es significativa la frase de este santo dominico: “es mejor iluminar que brillar, de la misma manera que es mejor dar lo contemplado que solo contemplar”. Bajo los criterios tomistas, el estudio está destinado a “iluminar”, entendiendo que, cuando el ego abandona sus pretensiones de “acúmulo estéril de conocimiento”, el interior se dispone a recibir la sabiduría. Este estudio es un acto de contemplación. No se estudian las cosas de Dios, y todas las ciencias huelen a Dios, al margen de la oración. Si el estudio es contemplación, el ofrecerlo en feliz gratuidad es el fruto de dicho acto.

En el Documento *Evangelii Gaudium* se evidencia que el anuncio también implica un mensaje destinado a las culturas profesionales, científicas y académicas. Se trata del encuentro entre la

fe, la razón y las ciencias, que procura desarrollar un nuevo discurso de la credibilidad, que ayude a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos (EG., 132).

Se considera que las universidades son un ámbito privilegiado para pensar y desarrollar este empeño evangelizador de un modo interdisciplinario e integrador. Las escuelas católicas, que intentan siempre conjugar la tarea educativa con el anuncio explícito del Evangelio, constituyen un aporte muy valioso a la evangelización de la cultura, aún en los países y ciudades donde una situación adversa nos estimule a usar nuestra creatividad para encontrar los caminos adecuados (EG., 134).

La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la razón y de la fe provienen ambas de Dios y no pueden contradecirse entre sí. La evangelización está atenta a los avances científicos para iluminarnos con la luz de la fe y de la ley natural, en orden a procurar que respeten siempre la centralidad y el valor supremo de la persona humana en todas las fases de su existencia (EG., 242). La iglesia no pretende detener el admirable progreso de las ciencias. Al contrario, se alegra e incluso disfruta reconociendo el enorme potencial que Dios ha dado a la mente humana (EG., 243).

1.5. El estudio como espacio contemplativo

El estudio es un acto de esperanza que da significado a la vida. Es un momento de fertilidad. Bajo la apreciación de Timothy Radcliffe, o.p., la meta no es estudiar para ganar inteligencia, sino para perfeccionar la escucha, pues la apertura de oído es característica de todo estudio unido a la oración. Se trata de la exigencia de vaciarse de sí para acoger lo que es depositado o confiado. Es así como el estudio forja mendicantes, convirtiéndose en un ejercicio de ascesis hacia la santidad.²⁴

21. Ronald F Hock, Paulo e a educação Greco-romana, p.187

22. Manuel Ángel Martínez, “Santo Tomás de Aquino. La pasión por Dios”, en <http://www.dominicos.org/grandes-figuras/santos/santo-tomas-de-aquino>.

23. Timothy Radcliffe, *Manantial de la esperanza*, Salamanca, San Esteban, 1998, p.114.

24. Timothy Radcliffe, *Manantial de la esperanza*, p.103.104.

Una de las expresiones que más han impactado de Timothy Radcliffe, a mi juicio, es presentar el “estudio como un camino a la santidad”. En este sentido, asegura que, al intentar darle un sentido a nuestro mundo, las ciencias son aliadas en la búsqueda de Dios. Entiéndase que, con tan noble objetivo, las ciencias no busquen dar estériles informaciones, sino hacer nacer a Cristo en la humanidad.²⁵ Solo así, esta actividad transforma el corazón y, al mismo tiempo, la sociedad.

Al hablar de mundo académico y de sabiduría conlleva introducirnos en una dinámica comunitaria. Estudiar es entrar en conversación con nuestros hermanos en la búsqueda de la verdad.²⁶ Desvirtuada es la academia basada en la producción competitiva, como si se estuviera fabricando carros y no cultivando sabiduría. En este aspecto, para Felicísimo Martínez, op, el desafío para el ser humano contemporáneo, que no reniega teóricamente el valor de la verdad, es hacerse uno con ella.²⁷

Se observa, pues, que el estudio en su esencia demanda voluntad y deseo de aprender, lo que presupone gozo y deleite en el trabajo.

Me permito concluir con una oración de Santo Tomás:

Creador Inefable

Tú, que eres la verdadera fuente
de luz y de sabiduría
y el principio supremo.

Dígnate infundir
sobre las tinieblas de mi inteligencia
el resplandor de tu
claridad, apartando de mí la
doble oscuridad en que he nacido:
el pecado y la ignorancia.
Tú, que haces elocuente la
lengua de los niños, educa
también la mía e infunde en
mis labios la gracia de tu bendición.
Dame agudeza para entender,
capacidad para asimilar,
método y facilidad para aprender,
ingenio para interpretar
y gracia copiosa para hablar.
Dame acierto al empezar;
dirección al progresar
y perfección al acabar.
Tú, que eres verdadero Dios
que vives y reinas
por los siglos de los siglos.
Amén.

En reconocimiento del compromiso de Monseñor Jesús Castro Marte por forjar de la Universidad Católica Santo Domingo una fuente donde convergen rigor académico y sabiduría evangélica, acorde con los principios de la educación superior de nuestra Iglesia.

25. Timothy Radcliffe, *Manantial de la esperanza*, p.114.

26. Timothy Radcliffe, *Manantial de la esperanza*, p.119.

27. Felicísimo Martínez, *El Estudio en la Orden Dominicana*, *Revista Studium*, 1990, p. 3-37.

Convergencias entre las colonias de la Isla de Santo Domingo y Europa

Giovanni Báez Auffant

Director de la Escuela de Diplomacia y Relaciones Internacionales de la UCSD.

Resumen

Entre las potencias europeas hubo una sucesión de hechos enmarcados en el plano de las relaciones internacionales, apreciables hoy día bajo la segura perspectiva de la distancia histórica. Muchos de estos eventos que se originaron en Europa durante los siglos XVI al XIX tuvieron consecuencias sobre nuestro objeto de estudio: las colonias de Saint Domingue y de Santo Domingo. Para entender cómo dichos eventos influenciaron en la formación de las colonias de Saint Domingue podemos tomar en cuenta el desarrollo histórico de La Hispaniola a partir del siglo XVI y realizar un recorrido en su formación, desarrollo, auge y rebeliones.

Palabras claves: *Isla Santo Domingo, Europa, colonias.*

Abstract

Among the European powers, there was a series of events framed in the plane of international relations, seen today under the safe perspective of historical distance. Many of these events, which originated in Europe during the Sixteenth to Nineteenth have consequences

on our object of study: the colonies of Saint Domingue and Santo Domingo. To understand how these events influenced the formation of colonies of Saint Domingue, we can take into account the historical development of the Hispaniola from the Sixteenth century and make a tour in their training, development, boom, and rebellions.

Key words: *Santo Domingo Island, Europa, colonies.*

SUMARIO. - Antecedentes y Origen de la Colonia de Saint Domingue; Paz de Riswick. Reconocimiento de Ocupación en la Parte Occidental de la Isla por parte de España hacia Francia; Características Económicas de las Colonias; Tratado de Aranjuez; Pactos de Familia y el Tratado de Basilea: el Definitivo Debilitamiento Colonial Español y el Auge de la Identidad Criolla; El tratado de Basilea y el Auge de la Identidad Criolla en la Colonia de Santo Domingo; Crisis Comercial entre las Colonias de la Hispaniola; Descripción Somera de Carácter Socio-Económico de la Colonia de Saint Domingue Décadas de los 80 y 90 del siglo XVIII (Cassá, 2003); Conclusión; Bibliografía.

Antecedentes y Origen de la Colonia de Saint Domingue

En cuanto a sus antecedentes más antiguos, que dan pie a la justificación de la colonia de Saint Domingue, se remontan a la formación de la “hermandad” de Bucaneros y Filibusteros (siglos XVI-XVII) quienes bajo el auspicio de la corona francesa realizaban incursiones oportunistas (con base en la isla La Tortuga) en provecho de la ausencia de autoridades y de concentración relevante de población española en la parte oeste de la isla. Realizando comercio de contrabando, sacando partido a la ubicación estratégica de la isla y a las desolaciones (administrativas, social y económicas) causadas por las devastaciones de Osorio (1605-1606).

Cabe destacar el objetivo de trasladar el grueso de la población de la línea norte y sur de la isla, a las periferias de la ciudad de Santo Domingo, para así ejercer un control más absoluto del comercio, impuestos y orden legal por parte de las autoridades. Dejando la parte oeste de la isla así como la parte norte en desolación y cuyo objetivo esencial era eliminar, en la mayor medida posible, el contrabando de pieles y carnes de ganado bovino existente desde finales del siglo XVI, obteniendo como resultado un mayor control del monopolio que la corona ejercía sobre sus colonias por medio de la Casa de Contratación de Sevilla y la Real Audiencia.

Paz de Riswick. Reconocimiento de España de la Ocupación en la Parte Occidental de la Isla por Francia

El próximo evento internacional, de gran impacto para la colonia, lo constituye el fin de la guerra de los nueve años (1690-1697) entre España y Francia, con la cual se pone fin a un conflicto que se remontaba desde la paz de Nimegas en 1678. Cabe destacar que la paz de Riswick es un restablecimiento del orden de las cosas como buscaba la paz de Nimega, por lo que en la forma y el fondo se replican, tal como sucede en su artículo IX del tratado, el cual es una reproducción del artículo VII del Tratado de Nimega. En el cual se hace mención de que pertenece a Francia toda villa u ocupación perenne levantada por súbditos franceses o

su ejército en cualquier parte del mundo en que se encuentre. Siendo motivo de confusión el hecho de que el Estado francés en ese mismo año da protección formal a la presencia francesa en la Isla la Tortuga y en el norte de Haití).

En 1701 la paz de las dos colonias se cimienta con otro evento en Europa: el fallecimiento de Carlos II, que concretiza el fin de la casa de los Habsburgo y el establecimiento de los Borbón en España con el coronamiento de Felipe V. Sucesor que institucionaliza la colonia y orden de paz entre las colonias, ahora pertenecientes a la casa de los Borbón, brindando razones para distender las tensiones entre las autoridades de las dos colonias de la isla (Cassa, 2003). Cosa contraria sucede en Europa con la conocida “Guerra de Sucesión” en territorio español (1701-1715), librada entre Francia, Inglaterra y España, que causaría por más de una década batallas y convenios que debilitarían el monopolio español y aumentarían el poder político y estratégico de Francia.

Para entender el impacto de la coronación de Felipe V en el equilibrio del poder en Europa, debemos considerar el hecho de que Felipe V era nieto de Luis XIV de Francia lo que ampliaba el poder de los Borbón en Europa y sobre todo en América al asumir control sobre las colonias de España. Esta nueva realidad trajo como resultado lo siguiente:

- Primero: el descontento de la Corte Española por la disminución del poder de sus nobles quienes favorecían la coronación del Archiduque Carlos, sobrino de Carlos II, el fenecido rey de España.
- Segundo: la presencia inglesa en las disputas, ya que en la época discutía supremacía con Francia y no podía permitir el fortalecimiento de la familia Borbón por medio de las dos potencias peninsulares, Francia y España.

En efecto, tras la coronación de Felipe V se hace efectiva la paz entre las colonias francesa y española de Santo Domingo y se hace formal el establecimiento de las autoridades necesarias para la administración de la colonia francesa, la cual se basa en el esquema económico de la plantación, caracterizado por el monocultivo a gran escala, en contraste con la colonia española de Santo Domingo, cuya siembra extensiva y producto de exportación fue la caña de azúcar y su producto derivado: el azúcar (Cassa, 2003).

Características Económicas de las Colonias

Mientras que los rubros de producción del Santo Domingo español se limitaban a la siembra de subsistencia que desarrollaría una simbiótica relación entre amo y esclavo, y que posteriormente se conoce como la figura del *conuquismo*, a finales del siglo XVII, se vivía una realidad contrastante en la colonia francesa de Saint Domingue, donde el sistema de plantación se sustentaba en la mano de obra esclava y estructuras sociales monolíticas, características de un sistema piramidal.

Una vez establecido el modelo de plantación arrancó en la economía de la colonia francesa con niveles de rentabilidad positivos que fueron cambiando la cara física del paisaje geográfico de Saint Domingue y creando presión política entre las dos colonias: la utilización de la mano de obra esclava intensiva para la explotación azucarera, cafetera y de añil, requirió no solo un aumento proporcional de la mano de obra sino que aumentó la población de colonos, originando mayor demanda de alimentos, en especial la carne bovina de los hateros de Santo Domingo español. Explicable, ya que la demanda de tierra para el sistema de plantación exige una extraordinaria cantidad de tierra necesaria para el uso agrícola llegando a utilizar las laderas de las montañas para sostener la demanda agrícola (ver cuadro de la relación de la población de la colonia de Saint Domingue)

En contraste, para el sistema de plantación la crianza de ganado es secundario (en la colonia de Saint Domingue) debido a su escasa rentabilidad en proporción a la siembra. En este tenor, el auge colonial de Saint Domingue fue tal, que para 1720 el grueso del comercio exterior realizado por la colonia de Santo Domingo era canalizado a la colonia de Saint Domingue, beneficiando de materia prima a los colonos franceses quienes a su vez vendían bienes secundarios a la colonia española. Esto trajo como consecuencia que la metrópolis española ya no era la fuente principal de comercio para los habitantes de la colonia de Santo Domingo, creando una dependencia económica hacia Saint Domingue (Magill).

Esta dependencia era parte de un diseño político que reafirmaba el interés de Francia de adquirir

influencia económica para instrumentar sus intereses políticos sobre la colonia española, sobre todo con la clase hatera que más tarde jugará un papel preponderante como grupo de presión en contra de las medidas de la Real Audiencia. Dicha presión en forma de rebeliones o levantamientos se puede constatar desde 1718 con la denominada rebelión de los capitanes, conformada por hateros del Cibao que se enfrentan en armas con las autoridades coloniales. Poniendo en evidencia el poder caudillista del grupo, tensión que se relaja con la firma del pacto de familia de 1762 entre los monarcas franceses y españoles que permite restaurar las relaciones de comercio (Cordero, 1970).

Otro factor de presión que comienza a emerger, aunque en el plano internacional, es Gran Bretaña, que tras la firma del tratado de Utrecht suscritos entre 1712 y 1715 y ratificados por España, Reino Unido y los países Bajos, logra un armisticio entre Francia, España, Inglaterra y otros Estados europeos. Siendo Inglaterra la más beneficiada como resultado de las ventajas comerciales con las colonias españolas en América rompiendo el monopolio de la Corona Española y conteniendo la expansión territorial y política de Luis XIV en Europa, consiguiendo además comenzar a dominar el mediterráneo al conseguir de España la isla de Menorca (Islas Baleares) y el Peñón Gibraltar.

Tratado de Aranjuez

Firmado entre España y Francia en 1777 establece de manera definitiva las fronteras entre las colonias de ambos estados europeos, ratificando los convenios de 1773 y 1776 de delimitación fronterizas.

Declaración de Guerra de Francia a España y la Repercusión en la Rebelión de Esclavos

En el ámbito local las repercusiones de la declaración de guerra de Francia a España del 20 de marzo de 1793 tuvieron efecto en la isla el 18 de mayo movilizandolas tropas hacia la frontera y decomisando los bienes de los franceses en Santo Domingo, movilizandolas el empleo de la milicia de esclavos de la parte española. Por otro lado esta

movilización tuvo repercusión en la lucha de la revuelta de esclavos de la Colonia de Saint Domingue con la unión de Francois y Biassou, como líderes mayores de la revuelta de esclavos originada en 1791 (García, 1979).

Pactos de Familia y el Tratado de Basilea: el Definitivo Debilitamiento Colonial Español y el Auge de la Identidad Criolla

Como eventos, la Revolución Francesa en 1789 y la primera guerra de coalición francesa contra España ponen fin a las relaciones amistosas desarrolladas desde 1762 entre ambas potencias, sin embargo, fue con la derrota española frente a Francia en las guerras de Roselló y los Pirineos desde 1793, resultaron en la paz de Basilea, poniendo fin a las disputas territoriales de los Pirineos y a las disputas coloniales del Caribe.

Con el tratado de San Ildefonso, firmado por Manuel Godoy en 1796, se retoman las alianzas de familias al acordarse una alianza militar contra el imperio británico. Cabe destacar, que se hace evidente el debilitamiento político de la monarquía española con su creciente dependencia política de Francia para el ámbito de las relaciones internacionales.

El tratado de Basilea y el Auge de la Identidad Criolla en la Colonia de Santo Domingo

De acuerdo a Manuel Arturo Peña Batlle, el evento que demuestra y a su vez consolida el sentimiento de pertenencia a su tierra, lo constituye la negación de los habitantes de la isla de Santo Domingo al traspaso de autoridades y gobierno a la corona francesa, donde encontramos a los sectores cultos encabezados por Antonio Sánchez Valverde, el cual expresa las manifestaciones más fehacientes de pertenencia en sus escritos “La Patria Isleña” y la “Nación Española” (Battle, 1968).

Crisis Comercial entre las Colonias de la Isla

Como consecuencia directa de la rebelión en Saint Domingue, el comercio floreciente entre las

dos colonias es destruido y se da inicio a una crisis en los contextos político, económico y social que se irán acentuando con la consecuente aplicación del tratado de Basilea y las subsecuentes luchas de emancipación de insurgentes de la colonia de Saint Domingue. Las que, por un lado, serán apoyadas por mercenarios ingleses y, por otro lado, serán apoyados por la milicia española hasta 1796 cuando es firmado por medio del tratado de San Ildefonso, en el cual la corona española y el Directorio francés (que fungía como gobierno francés durante la Revolución Francesa) pactan un acuerdo de alianza militar para enfrentar a Gran Bretaña.

Descripción Somera de Carácter Socioeconómico de la Colonia de Saint Domingue Décadas de los 80 y 90 del siglo XVIII (Cassa, 2003)

Esquema Económico:

Bajo el esquema de la plantación sostenida por la mano de obra esclava que trabajaba las grandes extensiones de siembra intensiva, la colonia de Saint Domingue se desarrolló rápidamente desde su formación a finales del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII. La década de los años 80 en el siglo XVIII supuso la de mayor auge para la colonia; esto se debe a la intensa relación comercial de exportación hacia los Estados Unidos de América, que vio en la colonia francesa una alternativa a la prohibición de comercio que había sido impuesta por Inglaterra en sus territorios continentales e insulares de América. “La Perla del Caribe” de Francia pasó a ser a mediados de la década de los años 80 (s. XVIII) la principal colonia del imperio, siendo la exportadora de las 3/4 partes y el 70 % del tonelaje de la marina mercante francesa.

De acuerdo a Nicolás Torre: “Para 1789, el azúcar de Haití se exportaba a toda Europa, excepto a Gran Bretaña, que protegía la producción de sus colonias”. Con respecto al café, podemos decir que Santo Domingo era casi el único proveedor mundial. Las Antillas dependían de las importaciones, ya que recibían sus alimentos del exterior para no malgastar las tierras fértiles, que dedicaban a los cultivos más rentables. Por este motivo, las épocas de

guerra las volvía muy vulnerables: “Este vertiginoso crecimiento supuso para la penúltima década del siglo XVIII que la población esclava creciera en un 70%, proporción en sí concomitante a la producción de los principales rubros (Cordero, 1970).

Exportaciones Principales de Saint Domingue en 1789. (Madiou, 1922)

Azúcar Blanca	54,644,010 lbs.
Azúcar Cruda	107,609,296 lbs.
Café	88,360,502 lbs.
Algodón	8,405,128 lbs
Cacao	600,000 lbs.
Cañafistola	80,000 lbs.
Bija	50,000 lbs.
Concha Carey	5,000 lbs.
Melado	25,749 barriles
Ron	598 barriles
Cueros	29,606 unidades
Guayacán	9,600,000 piezas.

Fuente: (Madiou, 1922)

Población

La población de Saint Domingue era completamente polarizada, siendo representada por dos sectores: el sector blanco y el negro. Posteriormente

surgieron los mulatos, muy importantes en la lucha de emancipación y de independencia de la colonia. A mediados del siglo XVII la población se distribuirá en un 90 % de esclavos (cuya expectativa de vida no era mayor a los 8 años debido al excesivo trabajo y condiciones de vida), 4 % de libertos en su mayoría mulatos (quienes no disfrutaban de todos los derechos) y un 6% de blancos.

Este esquema de desarrollo clasista y racial produjo resentimiento entre los tres grupos, ya que el prestigio estaba destinado exclusivamente a los blancos quienes en un 50% se denominaban “grand blancs” propiedades de haciendas e inmuebles muy importantes y altos funcionarios. Los “petit blancs” conformados por pequeños propietarios, pequeños comerciantes y burócratas inferiores. Los mulatos, quienes no disfrutaban de plenos derechos, y son el origen de las luchas por los derechos del hombre en la colonia.

Conclusión

Los intereses geoestratégicos de las potencias Francia y España marcaron el desarrollo de las colonias. En un contexto se aprecia la importancia geoestratégica de la isla como *Hub* internacional y antesala del continente, en otro contexto se puede apreciar cómo los convenios como el de Ryswick y la paz de Basilea tienen impactos definitivos en el futuro de las colonias. Otro aspecto a mencionar es la dependencia de la clase hateras de la colonia española respecto

Relación de Blancos, Esclavos y Libres de Color. Colonia de Saint Domingue (1680-1789)

Año	Blancos	%	Esclavos	%	Libres	%
1681	4336	65	2102	32	210	3
1700	4097	30	9082	66	440	4
1730	10301	12	70916	85	2446	3
1752	13985	7	160133	91	3819	2
1771	18418	7	219698	90	6180	3
1789	35043	7	427293	88	23288	4

Fuente: (Cassá, 2003).

al comercio con Saint Domingue, lo que marca puntos de referencia fronterizos y un patrón comercial que forma parte de un imaginario social.

Bibliografía

- Battle, M. P. (1988). *Historia de la Cuestión Fronteriza Dominico Haitiana*. Santo Domingo: Editora Amigo del Hogar.
- Battle, M. P. (1968). *Obras Escogidas tomo I*. Santo Domingo: Editores Julio D. Postigos.
- Cassá, R. (2003). *Historia Social y Económica de la República Dominicana, Tomo 1*. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega.
- Cordero, E. (1970). *Lecciones de Historia política, Social y Económica de la República Dominicana*. Santo Domingo:
- García, J. (1979). *Compendio de Historia Dominicana tomo I*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Madieu, T. (1922). *Histoire d Haiti*. Port au Prince:
- Magill, F. (n.d.). *Survey of Social Science Economic Series 4*. Pasadena California.: Pepperdine University.
- Paez, W. (2006). *Relaciones Dominico Haitianas: 300 años de Historia*. Santo Domingo: Mediabyte.
- Pons, F. M. (2000). *Manual de Historia de la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Corripio.

La técnica del montículo en los taínos de La Hispaniola: una técnica revolucionaria¹

Rafael Puello Nina

El autor es antropólogo,
docente de Ciencias
Sociales de la Universidad
Católica Santo Domingo
(UCSD).

Resumen

En este trabajo mencionamos varias técnicas agrícolas usadas por los aborígenes de La Hispaniola, dedicando especial atención a la principal, la del montículo. La misma la consideramos muy avanzada y en relación con las europeas conocidas al momento del contacto no quedan dudas de su productividad y eficiencia. En ese sentido, comparamos las técnicas aborígenes y europeas de la época del descubrimiento con el objetivo de demostrar el avance de los naturales isleños en la agricultura.

Palabras claves: *montículo, taínos, La Hispaniola.*

Abstract

In this paper we mention various agricultural techniques used by the natives of Hispaniola, devoting special attention to the main mound. The same we consider to be very advanced, and in connection with the european well-known at the moment of contact there is little doubt of its productivity

and efficiency. In that sense, we compare the techniques of aboriginal and european era of discovery with the goal of demonstrating the progress of the natural islanders in agriculture.

Keys words: *mound, taíno, Hispani*

SUMARIO. - 1. Introducción; 2. La agricultura europea momentos antes del contacto con los aborígenes de La Hispaniola; 3. Una aproximación a la condición agroecológica de La Hispaniola; 4. Las técnicas agrícolas de los aborígenes vista por los cronistas y arqueólogos; 5. Los cronistas; 6. Los arqueólogos; 7. Las técnicas del montículo: una apreciación desde la agronomía. Comparación con técnicas europeas; 8. Comentario; 8. Bibliografía.

1. Introducción

En este trabajo mencionaremos varias técnicas agrícolas usadas por los aborígenes de La Hispaniola, dedicando especial atención a la principal, la del montículo. La misma la consideramos muy avanzada y en relación con las europeas conocidas al momento del contacto, no quedan dudas de su productividad y eficiencia. En ese sentido, compararemos las técnicas aborígenes

1. IX Conferencia Internacional de Antropología 2008 del 24-28 de noviembre, La Habana, Cuba.

y europeas de la época del descubrimiento con el objetivo de demostrar el avance de los naturales isleños en la agricultura.

Las diferencias entre el mundo europeo y las nuevas tierras conquistadas para la época de la llegada de Cristóbal Colón eran grandes en todos los sentidos. En términos de instrumentos de trabajo para la agricultura era muy notoria por los conocimientos con los cuales contaban unos y otros. Los europeos conocían de los metales, la técnica de fundición del hierro y los animales de fuerza domesticados como el caballo y los bueyes los cuales son usados para mover el arado. Los nativos de La Hispaniola utilizaron hachas, coas, macana, puyón, el fuego y la energía humana. Todos estos medios de trabajo de piedra y/o madera, exceptuando los dos últimos.

A pesar de dominar los metales, la Europa del Siglo XV no conocía un sistema de arado que volteara la tierra sino hasta el Siglo XVIII. Durante el medioevo se utilizó arado, pero solo movía el suelo de forma superficial, era el tipo romano. La implementación del arado de vertedera curva fue construido en Inglaterra por un holandés y que llamaron arado de Rotterdam, posiblemente utilizando principios chinos, quienes desde el siglo IV a. C. lo estaban utilizando. Es decir, en el 1492, el panorama europeo en materia de arado era simple. De este lado, sencillamente no existía.

La dicotomía entre uno y otro lado del mundo eran grandes, pero tampoco en materia agrícola se podía considerar a España como muy avanzada, técnicamente hablando. Por su parte los aborígenes de La Hispaniola lograron aprovechar racionalmente los recursos naturales sin infringirle daños al ecosistema. Sus técnicas agrícolas confirman un conocimiento cabal de la relación hombre – medio ambiente y una organización del trabajo en la agricultura en donde lo mágico religioso fue sumamente importante.

2. La agricultura europea momento antes del contacto con los aborígenes de La Hispaniola

Durante la Baja Edad Media, España contaba con un desarrollo agrícola muy exiguo. Esto se debe

a que las técnicas agrícolas utilizadas no fueron tan eficientes si se le compara con las de los chinos y el resto de Europa. En China desde antes de Cristo se usaba arado impulsado por fuerza animal, sistema de regadío y terrazas. Para el siglo IV a. C. implementaban el arado con punta de hierro. Tecnología avanzada, la china frente a una rudimentaria europea que muchos siglos después es cuando comienza a implementar las técnicas dominadas muchos años atrás por los chinos.

El arado de vertedera llegó a Europa a través de los marinos holandeses, quienes trajeron arados chinos y lo adoptaron para su agricultura en el siglo XVIII. Este arado era totalmente desconocido en España y llegó con el nombre de arado de Rotterdam a los ingleses y más tarde a España. Es decir, al momento del contacto, los españoles tenían un arado que apenas rasgaba el suelo. Esto significaba que la profundidad de suelo no permitía un desarrollo radicular capaz de facilitar una mayor absorción de nutrientes, principalmente los cultivos de raíces y tubérculos.

Algunos analistas plantean que la agricultura de los siglos XIV y XV en España era la misma de la época romana. El arado romano era el usado por los españoles quienes no cultivaban rubros agrícolas con características parecidas a la yuca. Sus cultivos eran cereales como el trigo, avena y cebada, principalmente y raíces como la zanahoria, remolacha y nabo, entre otros. Estos cultivos son de portes bajos y ciclos cortos a diferencia de la yuca, principal producto en la dieta aborígen.

Los instrumentos de trabajos comúnmente usados eran: el arado romano, la hoz, escardillo (Azada), palo de hierro, cuchara de sembrador, podaderas y guadaña combinado con la energía animal básicamente bueyes y caballos. El molino de viento y los canales de regadío eran utilizados en la España durante la baja edad media. La práctica del barbecho era común en los cultivos anuales, así como la rotación de cultivos. El barbecho generalmente fue de dos años, ya que las tierras con vocación para la agricultura eran limitadas, lo cual aceleraba el proceso de desgaste de los suelos.

Durante los Siglos XV y XVI además de la agricultura, la ganadería ocupaba un lugar importante en la economía europea. En el caso particular de

España, en muchas de sus regiones el ganado vacuno y ovino fue de mucha trascendencia. Con la implementación del arado con animales de tiro hay una necesidad mayor de pasto para alimentarlos. (Arnon: 478:1987). Por tal razón, se aprovechaba el pasto natural para el consumo de estos llegándose a cultivar también para satisfacer la demanda; afectando así las tierras con vocación agrícola.

La agricultura europea fue afectada en la primera mitad del Siglo XIV porque muchas enfermedades ocasionaron una disminución en la población. Con la baja poblacional también se redujo la fuerza humana para integrarse al trabajo en el campo. La situación cambia a fines del mismo siglo e inicios del siguiente cuando la población crece y con ello la mano de obra para el trabajo agrícola. Este crecimiento se refleja en un aumento de la producción agrícola extensiva debido al incremento de la superficie cultivada.

La productividad, según la documentación de la época, era muy baja porque no se mejoraron las técnicas agrícolas. Por ejemplo, un saco de semilla de cereal producía en una proporción de 1 a 2.5 sacos en el siglo XIII y de 1 a 4 durante el siglo XIV. Esta proporción pasa a más de 4 y menos de 5 durante el siglo XV. El aumento de la producción estaba supeditado a un aumento de la superficie a cultivar y no necesariamente a una mejoría de las técnicas agrícolas.

3. Una aproximación a la condición agroecológica de La Hispaniola

La Hispaniola presenta una multiplicidad de suelos y condiciones climáticas que favorecen el desarrollo de una agricultura sostenible. Remontándonos 525 años atrás, con toda seguridad los suelos y las condiciones climatológicas propiciaron una agricultura más productiva y segura. Los siglos post contacto produjeron variaciones en la ecología de la isla cambiando significativamente los suelos y el clima. Los nativos basaban la agricultura en la aplicación de técnicas sencillas, ocupando un lugar importante el universalmente aplicado sistema de roza (tumba y quema), la utilización de hacha, machete y coa, principalmente. Definían el momento de la siembra con la orientación del behique, gran

conocedor del ciclo lunar, la época de lluvia y de sequía.

“La agricultura taína respondía a un andamiaje ideológico. Las plantas y los árboles habían tenido un origen mítico, pero su fecundación y crecimiento era el resultado del poder del sol, la luna y de la intervención de fuerzas y entidades sobrenaturales plasmada en los *cemies*” (Robiou: 2005:111). Asimismo, Álvarez Rodríguez plantea la probabilidad de que los taínos, “...hayan conceptualizado su ciclo anual... utilizando las alineaciones de sus plazas neolíticas”. Refiere el mismo autor que: “Este ciclo pudo contar de cuatro estaciones: dos de lluvias y dos de sequías, alternado una estación con otra”. (Álvarez: 2006:27).

Los naturales isleños tenían un dominio cabal de la naturaleza y esta forma de explotación no exponía a la fauna y la flora a peligro alguno. Dos razones podrían explicar esto: La producción no obedecía a un mercado y las unidades agrícolas no ocupaban tanta superficie, pues las mismas limitantes de los medios de trabajo impedían una ocupación de tierra muy amplia. La energía humana, calculada en Kcl. es muy grande si tomamos en cuenta los medios de trabajo empleados.

El uso del fuego podría ser el factor de degradación de los suelos, pero la foresta para la época permitía su regeneración rápida. Los fenómenos atmosféricos sobre todo los huracanes, así como la temporada de lluvia tampoco alteraban significativamente los suelos. Además, la práctica de una agricultura de subsistencia con su unidad productiva, el conuco, garantizaba un consumo suficiente para la familia el cual se complementaba con la recolección de frutas, caza y la pesca.

Es innegable la relación de armonía existente entre la naturaleza —y el aborigen—. “No todos los hombres se enfrentan de igual manera en su intento de dominación, ya que existen sociedades como los pueblos indígenas de nuestra América que han aprendido a convivir con ella sin extorsionarla, ni destruirla, en una simbiosis tan compleja y misteriosa que no pueden desaparecer las selvas ni los bos-

ques sin que también desaparezcan las culturas que cobijan y viceversa”. (Dichary/Arnaiz: 1996:12).

El conocimiento de las estaciones de lluvia y sequía, relacionada con las fases lunares, proporcionaban al taíno la garantía de la siembra. Las condiciones orográficas, la latitud, así como la ubicación dentro de la zona tropical garantizan temporadas de lluvias. Las lluvias a su vez aceleran el proceso de formación de los suelos agrícolas cuando no hay intervención humana. Asimismo, dentro de la isla hay distintos microclimas los cuales favorecen una agricultura sostenible.

Según Watts y David:

Todas las Indias Occidentales están situadas en puntos oceánicos dentro de los trópicos, por lo que son marcadamente cálidos y por lo general húmedos... la Región está barrida por los vientos Alisios nororientales portadores de energía advectiva y humedad del Atlántico; vientos que soplan durante la mayor parte del año y son las más constantes y ricas en energía de la tierra. Igualmente, la región absorbe grandes cantidades de energía del mar, cuya temperatura de superficie es invariablemente elevada, oscilando de una media de 28 grados C en julio y 24 grados C en febrero (1992:42 y 43).

Estas condiciones favorecen las lluvias que combinadas con la calidad del suelo y la temperatura da una buena productividad si se conoce cuando se producen esas variaciones climáticas (Puello: 2008:48).

4. Las técnicas agrícolas de los aborígenes vista por los cronistas

Gonzalo Fernández de Oviedo y Fray Bartolomé de Las Casas, describen las diferentes técnicas agrícolas empleadas por los nativos de la isla. En un trabajo presentado por Puello y Tavárez describimos grosso modo las técnicas aplicadas por los aborígenes de la isla con permanencia aún en la agricultura dominicana. Planteamos los procesos de siembra para los cultivos de yuca y maíz, valiéndonos de los cronistas. Algunas citas la definen claramente:

Para sembrar el maíz tienen los indios orden...Y quando lo quieren sembrar, talan el monte o cañaveral (porque la tierra donde nasca solamente hierba no es habida por fértil en estas partes como

la de los cañaverales y arboledas y después que se ha fecho aquella tala o roza, quemarla, y queda aquella ceniza de lo talado, dando tal temple a la tierra, como si fuera estercolada (Oviedo: 88:231). Y siempre quando han de sembrar es al principio de la Luna, porque tienen por opinión que así como ella va creciendo, así lo hace la cosa sembrada quando han de poner en efecto el desparcir de la simiente, quedando la tierra rasa, ponense cinco, o seis indios (e mas e menos) segund la posibilidad del labrador, uno desviado de otro paso, en ala puesta, y con sendo palos o macanas en las manos, y dan un golpe en tierra con aquel palo de punta e meneanla, porque abra algo más la tierra y sacanle luego, y en aquel agujero que hizo echan con la otra mano siniestra cuatro o cinco granos de maíz que saca de una taleguilla que lleva ceñida o colgada del cuello de traves, como taheli, e con el pies cierra luego el hoyo con los granos, por que los papagayos y otras aves no los coman. E luego dan otro passo delante e hacen lo mesmo.

...y desta forma a compás de un tenor, en ala todos aquellos indios, siembran hasta que llegan al cabo de la haza o tierra que siembran, e de la misma guisa vuelven al contrario, e dan la vuelta sembrando hasta que hinchen toda la haza, e la acaban de sembrar; y asi como he dicho, en echandole cada uno los granos en el hoyo, le cierran encontinente con el pie, por las aves (Oviedo: 1985: 231 - 232).

Y porque el maíz de si es muy duro e recio para que mas presto que nazca, un día o dos antes echándole en remojo, e sembrarlo el tercero. Y para que su labor se haga mejor, siembran en tiempo que por haber llovido, esta la tierra de forma que el palo, que sirve en lugar de reja, puede entrar tres o cuatro dedos debajo de la tierra, con pequeños golpe (Oviedo: 232).

Para sembrar esta planta...se hacen unos montones de tierra redondos por orden e linos como en el reino de Toledo ponen las viñas, y en especial en Madrid que ponen las cepas a compás. Cada montón tiene 8 o 9 pies en redonda, e las haldas de uno tocan con poco intervalo, cerca del otro: e lo alto del montón no es puntiagudo, sino cuasi llano. e lo mas alto del será a la rodilla o algo mas: e en cada montón ponen seis e ocho , e diez o mas trozos de la misma planta e vástago o rama de la yuca que entran so tierra una geme , o menos , e queda

de fuera otro tanto descubierto del mismo trozo; e como la tierra esta molida e sin terrones ponerse con facilidad estos palos de la planta (p. 237).

En estas citas quedan claramente definidos los procesos de siembra y las técnicas a emplear.

5. Las técnicas agrícolas de los aborígenes vistas por los arqueólogos

Los orígenes de la técnica del montículo se iniciaron a partir de la cultura Ostionoides de procedencia de la vecina Puerto Rico. Veloz Maggiolo, plantea que fueron los Ostionoides “los primeros grupos que usaron las técnicas del montículo agrícola, o sea de la acumulación de tierras para el cultivo, que perfeccionaron los grupos llamados taínos” (Veloz: 1993:68). A su juicio las primeras ocupaciones parecen haber llegado por la costa este y noroeste de la isla de Santo Domingo, penetrando hacia el Valle del Cibao en fecha como 750 DC (Veloz: 1993:7). Veloz y Caba Fuente, plantearon que “los grupos ostionoides puertorriqueños pudieron haber influenciado en meillacoides y chicoides para la utilización de esta técnica” (Marichal: 1994:23)

En 1971, Vega, Ortega, Pina y Veloz prospectaron un yacimiento en El Carril, provincia Valverde, en una planicie a 300 metros sobre el nivel del mar, enclavado en la Cordillera Central. El yacimiento abarca un área de aproximadamente 53,000 metros cuadrados y sobrepasan los 125 montículos. (Veloz: 1972:311,313).

El informe presentado de estas monticulaciones arrojó el siguiente resultado:

En la superficie están presentes caracoles marinos de todo tipo, luego una gran capa de ceniza aparece a los 10 centímetros e inmediatamente después una especie de calzadas de piedras calizas, traída de otro lugar. Debajo de esta calzada aparece una tierra negra con características humíferas que se extienden unos 30 centímetros y debajo de ella aparece una segunda calzada igual a la primera. Marichal: 1994:22

Para estos investigadores es evidente que se corresponde con montículos para fines agrícolas y que los componentes orgánicos presente correspondía para esto pobladores abonos o enmienda para la

agricultura. La magnitud de los mismos contrasta con los descritos por Oviedo, que da unos 9 pies a la redonda (circunferencia), un poco menos de 3 metros y una altura un poco más de la rodilla del español de la época. Aproximadamente uno dos pies. Los arqueólogos describen montículos de 10 metros de diámetro y 2 de altura, y hacen una estratigrafía donde analizan las diferentes capas de suelo construidas con los diferentes componentes, tal y como se describió con anterioridad. Los pobladores de este sitio, según los arqueólogos sugieren que allí debió existir un poblado importante y que debió permanecer por varias generaciones

Tabío se refiere a las exploraciones hechas en el Valle de Constanza por el arqueólogo danés Gudmund Hatt y lo que al respecto planteaba Schomburgk acerca de montículos encontrados con diferentes dimensiones y las diferencias al respecto de los dos. (Tabío: 1989:72). En el caso de Constanza, no podemos confirmar que los montículos correspondan a cultivos de yuca. Esto solo podríamos saberlo si se realizan estudios palinológicos y arqueológicos para determinar la presencia de polen de yuca, burenes y guayo para el casabe.

Las bajas temperaturas que se presentan en estas zonas de Constanza no permiten un desarrollo adecuado del cultivo de yuca, pero no significa que no se haya sembrado. La temperatura mínima y máxima permitida para esta raíz es de 16°C y 38° C. y la de máxima productividad del cultivo es entre los 25° a 29°C. La región Este y el Cibao Central si presentan las condiciones agroclimatológicas adecuadas para el cultivo de la yuca, además los suelos son pertinentes para su cultivo.

6. Las técnicas del montículo: una apreciación desde la agronomía. comparación con técnicas europeas

Los montículos agrícolas utilizados por los Taínos de La Hispaniola constituyeron el máximo descubrimiento realizado para aumentar la producción y la productividad agrícola. Esta práctica agrícola es completamente opuesta a la siembra a ras de suelo. Ponerla en práctica implica dos posibilidades: A) Pudo haber surgido a partir de la observación en medio de sus basureros (los cuales no eran conta-

minantes por su origen orgánico) de una planta que se desarrollaba robusta; y, B) pudo surgir en el momento de la preparación del suelo (tumba y quema), en un promontorio de restos de cenizas y rastros acumulados donde se cultivó una planta o se dejó botada en el sitio y una condición oportuna de lluvia permitieron un crecimiento y un desarrollo que favorecieron una buena productividad. Esta planta al ser comparada con las demás llamó la atención y fue tomada como referente para la próxima siembra en la que levantaron montículos.

Los basureros de restos orgánicos no se compactan y la acción del medio ambiente acelera el proceso de descomposición de la materia orgánica que contienen esas basuras de restos alimenticios. Los restos de origen vegetal y animal ayudan a la formación de una textura, y una estructura de suelo, así como la producción de nutrientes. Por lo tanto, esos basureros se convertían en sitios donde se acumulaba una gran cantidad de abono natural, orgánico, garantizando así una buena producción en los cultivos plantados en ellos.

Los pueblos iletrados tienen una gran capacidad de observación. Lévi-Strauss llama la atención al respecto al señalar la gran capacidad de estos en reconocer no solo plantas utilitarias para fines medicinales y/o agrícolas, sino también las que no tienen ningún uso. Plantea que cualquier persona de la comunidad es capaz de distinguir sobre los usos de las plantas sin ser el curandero o behique necesariamente (Levi-Strauss: 1992)². Los especialistas o los que se dedicaban a cultivar la yuca observaban, experimentaban, sacaban conclusiones y las ponían en práctica.

Los israelitas descubrieron el sistema de riego por goteo de manera accidental. Un árbol crecía más frondoso que los demás, investigaron la causa. Sencillo. Cerca del árbol encontraron una tubería rota la cual goteaba. Esto fue suficiente para que la agricultura israelí floreciera difundiéndose esa técnica en todo el mundo. Los descubrimientos accidentales son frecuentes, la arqueología es la madre de los accidentes. Los grandes hallazgos arqueológicos han sido por esa vía.

Los montículos agrícolas en esencia contienen los elementos primordiales para considerarse como una práctica agrícola revolucionaria para la época. A pesar de las limitaciones de instrumentos de trabajo (hechos de piedra y de madera) lo cual significaba un esfuerzo físico mayor demostraron ser muy eficientes. En esta técnica están presentes las condiciones pertinentes para aplicar a los cultivos de raíces y tubérculos.

La descripción de Oviedo sobre cómo se cultivaba la yuca con la técnica del montículo es de gran valor. El cronista describe el proceso desde su construcción, altura y número de plantas contenidas, así como la distancia intermonticular y entre plantas. No he visto con claridad las distancias entre las hileras de montículos, aunque algunos tratadistas establecen 3 pies, pero a partir de la práctica de desyerbo, está claro la distancia era adecuada y podría ser de más de 3 pies y menos de 4.5 pies, dependiendo de la variedad utilizada. Oviedo describe estas variedades. Para hacer esta labor se necesita libertad de movimiento, sobre todo en el segundo desyerbo que es cuando las plantas están más crecidas.

La mayoría de los experimentos realizados sobre la cantidad de desyerbo han confirmado que con dos es suficiente para garantizar la producción de cualquier cultivo anual. Los hallazgos arqueológicos y la descripción de los cronistas confirman la utilización de esta técnica. Asimismo, posterior al contacto, Las Casas hace comparaciones de producción de heredades cultivadas en estas tierras con maíz (Oviedo; Las Casas: 1988). Cassá en el año 1990, establece comparaciones de producción obtenida al momento del contacto.

En ambos casos es importante la referencia, pero no es factible establecer comparaciones porque el contexto cambia cuando aparecen los españoles. La producción no es para los nativos y la forma en la cual se produce es bajo el sometimiento de los naturales, además de integrar medios de trabajo europeos. Lo más importante es que esa técnica fue utilizada por los españoles para establecer las plantaciones de yuca, básica para la producción del cazabe que resultó ser el pan ideal para sus travesías trasatlánticas hacia las demás islas del Caribe y el resto del nuevo continente.

2. Interpretación personal.

En las referencias de los cronistas sobre los montículos se evidencia un conocimiento preciso y toda una organización del proceso de siembra. Tomaban en cuenta: La distancia entre hileras de montículos y entre plantas, altura de estos, momento de la siembra, de la cosecha, del desyerbo, cantidad de desyerbo; además de las fases lunares, época de lluvia y lo mágico religioso representado por el behique y el dios del cultivo. El conocimiento de esta etapa demuestra todo un aprendizaje y especialidad que solo en culturas iletradas y sin contacto europeo pueden desarrollarse a cabalidad llegando a una gran cantidad de los pobladores.

El clima tropical favorece una integración más efectiva con la naturaleza porque las estaciones no son tan extremas como en los países templados (frío y calor). El nativo en el trópico tiene más posibilidad de conocer mayor cantidad de plantas a la vez que puede sembrar todo el año. Si comparamos la agricultura española antes del contacto y la de los aborígenes encontraríamos diferencias significativas a partir de los medios de producción utilizados. Notaríamos la supremacía europea en tanto utilizan la fuerza animal el arado de hierro y regadío.

Evaluando a cada cultura a partir de la eficiencia de ese medio de producción, partiendo de las necesidades materiales de cada una, esta técnica aborígen obtuvo un importante logro. Para Veloz y Sanoja, tal sistema permitió la base para un sedentarismo estable debido a la alta productividad en relación a otras técnicas de siembra implementada por ellos. Pero si las comparamos sin hacer estas alteraciones, vemos como los españoles no estaban en su mejor momento. La productividad expuesta anteriormente de los cereales confirma la ineficiencia de su tecnología.

Bajo esta tesis podríamos confirmar que la técnica del montículo fue una técnica revolucionaria. Si aplicamos los principios fundamentales de la siembra de los cultivos de raíces y tubérculos, los nativos ya antes las habían descubierto y la aplicaban utilizando los requerimientos adecuados del cultivo y/o los cultivos.

Las ventajas de esta técnica agrícola del montículo fueron expuestas en trabajos anteriores y son las siguientes:

1. Mayor aireación del suelo, como resultado de la mayor separación de las partículas, permitiendo la circulación del agua y el aire y por consiguiente el movimiento de nutriente que absorben las raíces.
2. Permite mayor capacidad de campo de los suelos, debido al drenaje, los espacios de los montículos, a la mayor separación de las partículas y el contenido de materia orgánica.
3. Mejor crecimiento y desarrollo de las plantas en el proceso vegetativo, así como facilidad de engrosamiento de las raíces.
4. Evita la podredumbre de las raíces, debido al espacio inter montículos que evitan encharcamiento y a que la altura de estos, sobrepasan los dos pies de altura.
5. Menor esfuerzo al cosechar, ya que el suelo amontonado, suelto y poco material arcilloso, facilitan la cosecha.
6. El gran contenido de materia orgánica, humus y material inerte, como la ceniza, restos de caracoles, facilitan una mejor fijación de los nutrientes, debido al cambio en la textura y estructura del suelo.
7. Y que todas estas condiciones anteriores favorecen una mayor productividad en los espacios cultivados.

7. Comentario

A pesar de que los tainos de la Hispaniola no utilizaron los metales para la construcción de sus instrumentos de trabajo en las labores agrícola, lograron armonizar y desarrollar una técnica agrícola que le permitió una productividad muy por encima de la siembra a ras de suelo o sin montículo.

La eficiencia de esa técnica es revolucionaria si se le compara con la española antes del contacto. Sin arado, sin regadío, con instrumentos de piedra y madera, pero con un conocimiento de los fenómenos naturales y de la naturaleza misma, lograron a base de un gran gasto de energía humana una alta productividad. Con esto lograron satisfacer una parte importante las necesidades básicas de la comunidad. Esta técnica agrícola constituyó al mayor alcance logrado por los taínos de la Hispaniola, constituyendo la garantía para la conformación so-

ciudades sedentarias y para la complejización de la estructura social de esas sociedades.

Aunque las informaciones arqueológicas son muy limitadas al respecto, es pertinente hacer una revisión de los yacimientos arqueológicos estudiados, principalmente los que presentan restos de burenes y monticulaciones. Tanto la Región Este, Nordeste, el Cibao Central (excluyendo en Valle de Constanza) y otras subregiones del país con microclimas favorecen el cultivo de yuca, sin necesidad de riego. Las variedades no son las mismas, pero provienen de zonas tropicales en donde las condiciones son bastantes parecidas.

Viendo estas condiciones es pertinente completar este estudio haciendo una revisión de las zonas yuqueras del país en donde se haya prospectadas y/o trabajados yacimientos con burenes, además de reestudiar las monticulaciones en Constanza y el Carril con un equipo interinstitucional. Este tema amerita un estudio más a fondo en donde se integre la arqueología, etnohistoria y los centro de investigación de cultivos tropicales.

8. Bibliografía

- Antonini, Gustavo A. (1973). Evolución de la Agricultura tradicional en Santo Domingo, *Revista Eme Eme*, vol., Núm.9. Santo Domingo:
- Arnon, I. (1987), *La Modernización de la Agricultura en los Países en Vía de Desarrollo*, México, D. F: Editorial Limusa.
- Cassá, Roberto (1990). *Los Taínos de la Española*. Santo Domingo: Editora Búho.
- Cooke, Richard (1990). *Subsistencia y Economía Casera de los Indígenas Precolombino*. En: Antropología Panameña, Pueblos y Culturas. Tomo I, Panamá: Editorial Universitaria Panameña.
- Dachary, Alfredo C; Arnaiz Barnet, Stella (1996). El Turismo y los Impactos Ambientales, *Revista Nueva Sociedad*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Hernández, Bermejo, J. E. /León, J. (1992). *Cultivos Marginados. Otra Perspectiva de 1492*. Roma: Colección FAO.
- Levis-Strauss, Claude (1992). *El Pensamiento Salvaje*, México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Oviedo, Las Casas (1988). *Crónicas Escogidas. Biblioteca de Clásicos Dominicanos*, Santo Domingo: Fundación Corripio Inc.
- Perera, Miguel Ángel (1994). *La Mirada Perdida: Etnohistoria y Antropología Americana del Siglo XVI*, Caracas: Editorial Monte Ávila.
- Puello Nina, Rafael (2008). La Explotación Agrícola en la Sociedad Taína de La Hispaniola. Boletín 42: *Museo del Hombre Dominicano*. Santo Domingo: Publicaciones del MHD.
- Puello Nina, Rafael; Tavarez, Clenis (2007). “Súpervivencia Aborigen en las Técnicas Agrícolas Actuales” Conferencia en el V Congreso de las Juventudes Científicas, Fundación FISS, UASD, Sep.25-29, 2007. Santo Domingo: FISS.
- Puello Nina, Rafael (2001). La Antropología en el proceso de desarrollo de América Latina y el Caribe. *Revista UCSD*. Año II, Núm.2
- Román, Juan Carlos: La Agricultura Taína a la luz de los nuevos hallazgos sobre las técnicas agrícolas indígenas en Suramérica. Santo Domingo: (Una síntesis)
- Robiou Lamarche, Sebastián (2005). *Taínos y Caribes*, San Juan: Editorial Punto y Coma.
- Moya Pons, Frank (1972). La Sociedad Taína, *Revista Eme Eme*, Vol., num. 2. Santo Domingo:
- Veloz Maggiolo, Marcio (1972). Arqueología Prehistórica de Santo Domingo, Singapur: McGraw-Hill Ed,
- Veloz Maggiolo, Marcio (1993). La Isla de Santo Domingo Antes de Colón, Santo Domingo: Edición Banco Central.
- Veloz Maggiolo, Marcio (1991). *Panorama Histórico del Caribe Precolombino*, Santo Domingo: Edición Banco Central.
- Sanoja, Mario (1997). *Los Hombres de La Yuca y el Maíz*, Caracas: Editorial Monte Ávila.
- Sharp, Ken (1974) “Un día en la vida de un campesino dominicano”. En: *Revista Eme Eme*, Vol.III, No.14. Santo Domingo:
- Santana, Quintino (2000). Almanaque Manica de Agricultura en el Hogar y el Jardín, año No.2
- Werge, Robert Wendell (1974). La Agricultura de “Tumba y Quema” en la República Dominicana, *Revista Eme Eme*, Vol., núm.13. Santo Domingo:
- Watts, David (1992). Las Indias Occidentales. Modalidades de Desarrollo, Cultura y Cambio Medioambiental desde 1492, Madrid: Alianza Editorial
- <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10657/3de9.MABGcap3.pdf;jsessionid=BC1896972F9A39AF23A0979B87D3235C.tdx?sequence=4>

Democratizar la democracia: consideraciones a la luz de la doctrina social de la Iglesia

Francisco Javier
Martínez Real

El autor es coordinador de la Unidad de Asesoría Metodológica de Tesis de Posgrado en la UCSD. Correo electrónico: fmartinez@ucsd.edu.do.

Resumen

La Iglesia se interesa por la política porque la salvación cristiana es integral. La doctrina social que ella propugna se basa en una concepción del ser humano como imagen de Dios y, por lo tanto, como persona, es decir, como sujeto de su propia existencia. La enseñanza social católica hace derivar de esta antropología personalista la obligatoriedad moral del ideal democrático, que no es otro que el de la subjetividad política de la ciudadanía. Tras presentar los principios fundamentales que inspiran dicha doctrina y el método a través del cual se desarrolla, el artículo presenta una lectura de la misma como llamamiento a la mejora de la participación política dado que la subjetividad de la ciudadanía se ve prácticamente limitada al sufragio activo y pasivo en los regímenes democráticos existentes, los cuales, siendo casi todos ellos eminentemente representativos, se hallan articulados por la delegación del ejercicio del poder político mediante el mecanismo electoral. Se deja constancia, por último, de la existencia de instituciones políticas susceptibles de facilitar dicha democratización.

Palabras clave: *Doctrina social de la Iglesia, democracia, antropología personalista, subjetividad, participación política.*

Abstract

The Church is interested in politics because Christian salvation is integral. The social doctrine it advocates is based on a conception of the human being as an image of God and, therefore, as a person, that is, as the subject of his own existence. Catholic social teaching derives from this personalistic anthropology the moral obligation of the democratic ideal, which is none other than that of the political subjectivity of citizenship. After presenting the fundamental principles that inspire said doctrine and the method through which it is developed, this article presents a reading of it as a call to improve political participation since the subjectivity of citizenship is practically limited to active and passive suffrage in the existing democratic regimes, which, being almost all of them eminently representative, are articulated by the delegation of the exercise of political power through the electoral mechanism. Finally, the existence of political institutions capable of facilitating such democratization is recorded.

Keywords: *Social doctrine of the Church, democracy, personalistic anthropology, subjectivity, political participation.*

1. A la Iglesia le importa la política

Determinados pronunciamientos eclesiales sobre situaciones e instituciones sociales, en general, y políticas, en particular, siguen activando en algunos sectores el reflejo privatizador y espiritualizante de la fe, que querría verla encerrada en los hogares y en los corazones, es decir, ausente del espacio público. De ahí que el Papa Francisco se haya visto en la tesitura de tener que recordar que el evangelio no tiene como finalidad única “preparar las almas para el cielo”, sino que “Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra”¹.

¿Entiendo esa llamada de atención como recordatorio porque ya Pío XII se opuso a las tendencias que buscaban un “regreso a lo puramente «espiritual»” y, más recientemente, también Benedicto XVI salió al paso de “la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo?”².

En efecto, la salvación que Jesús ofrece —y a la cual nos adherimos por la fe— afecta al ser humano de manera integral: no sólo en su individualidad, sino también en los vínculos sociales constitutivos de su naturaleza, entre los cuales se encuentran el político³. Es verdad, por consiguiente, que la fe cristiana no es un asunto meramente político, pero también lo es que resulta políticamente significativa

o, como suele decirse, que posee un aspecto político. Su relevancia no se limita ni a la individualidad ni a las relaciones microsociales, sino que atañe igualmente a las relaciones macrosociales que tejen el espacio público, tanto en esa su dimensión que conocemos como sociedad civil como en esa otra que denominamos sociedad política o Estado.

Esto último permite entender que, para completar el recordatorio antes mencionado, el Papa Francisco haya dirigido el siguiente mensaje a todos los miembros de la Iglesia, incluidos quienes en ella ejercen la función ministerial: puesto que “la tarea evangelizadora implica y exige una promoción integral de cada ser humano”, “nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos”⁴.

Una segunda razón que permite resistir a las presiones del reflejo privatizador y espiritualizante procede del derecho constitucional, a saber: asiste a los cristianos, incluidos también ahora sus ministros, el mismo derecho de opinión y de expresión sobre los asuntos políticos que al resto de sus conciudadanos.

A fin de cuentas, a la Iglesia le importa la política porque no quiere vivir de espaldas al evangelio de Jesús. Ahora bien, para escapar a cualquier veleidad restauradora del viejo régimen de cristiandad y su correspondiente politización impropia de la fe, debe añadirse de inmediato que el lugar social de la Iglesia se encuentra en la sociedad civil y de ningún modo en el aparato del Estado. Esto último equivaldría a regresar a aquel escenario de confesionalidad estatal que ya el Concilio Vaticano II superó de raíz al hacer de la recíproca independencia de la Iglesia y del Estado el principio fundamental de las relaciones entre ambos⁵.

1. *Evangelii gaudium*, n. 182. Cuando no se indique otra cosa, los documentos papales aquí citados se encuentran en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>; los del Concilio Vaticano II en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm; y los de organismos de la Curia en <http://w2.vatican.va/content/romancuria/es.html>.

2. Pío XII: *Vous vous présentez*. En: *Acta apostolicae sedis* 39, p. 486; Benedicto XVI: *Spe salvi*, n. 16.

3. “El hombre es...por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”. “De los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda” (Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, nn. 12 y 25, respect.). Cf. Juan Pablo II: *Centesimus annus*, n. 54; Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 149 y 165.

4. *Evangelii gaudium*, nn. 182 y 183, respect.

5. Cf. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 76. Además, la existencia de un Estado aconfesional es condición de posibilidad para el ejercicio pleno de la libertad religiosa, reconocida por el Concilio como derecho humano (cf. *Dignitatis humanae*, n. 2; Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 14).

2. La justicia, el bien común y los derechos humanos

Una larga y densa tradición de pensamiento moral cristiano sostiene que la justicia es el valor político por excelencia y que dicho valor consiste en la búsqueda del bien común⁶. La doctrina social de la Iglesia ha hecho suya dicha enseñanza⁷, completándolo con una comprensión del bien común como el conjunto de condiciones sociales necesarias a la efectividad de los derechos humanos⁸. De ahí que, como dijera Benedicto XVI en su *Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas*, “el respeto de los derechos y las garantías que se derivan de ellos son las medidas del bien común que sirven para valorar la relación entre justicia e injusticia”.

En efecto, según la doctrina social de la Iglesia, el respeto y la promoción de los derechos humanos constituyen la piedra de toque que permite calibrar el valor moral de la política, término con el cual designó tanto los diseños institucionales como la actividad en ellos ejercida. Considerados tales derechos como el referente básico de la ética política, se entiende que Juan XXIII defendiera la constitucionalización de los mismos⁹, trasladándolos así del plano moral al jurídico y convirtiéndolos en la principal incumbencia de los funcionarios del Estado.

Esa ética política fundamental (de los derechos humanos) propugnada por la doctrina social de la

Iglesia se encuentra en profunda consonancia con el movimiento neoconstitucional, que tuvo su origen tras la segunda guerra mundial y que, desde entonces, ha venido generando ordenamientos jurídicos enmarcados en el paradigma del Estado constitucional democrático y social¹⁰.

Dicho paradigma ha venido a sustituir el modelo del Estado de derecho formal que correspondió al constitucionalismo decimonónico. Este constitucionalismo, de molde social burgués y de ideología económica liberal, se mostró incapaz de evitar marcados antagonismos sociales y de atajar la barbarie producida por los regímenes autoritarios y totalitarios que poblaron la primera mitad del siglo XX¹¹. Tal incapacidad fue inducida, en parte, por el formalismo de aquellos Estados de derecho, es decir, por la construcción de sus respectivos ordenamientos jurídicos a partir, casi exclusivamente, de normas de mera elaboración de normas.

La reacción neoconstitucional consistió en dotarse de un modelo jurídico de justicia mediante la constitucionalización de los derechos humanos proclamados en la *Declaración universal* de 1948, así como en vincular a tales derechos el ejercicio de todos los poderes del Estado. Como explica Zagrebelsky, “se consideraba indispensable un anclaje en algo objetivo, en algo más fuerte que las razones y voluntades políticas que se fuesen afirmando en el transcurso del tiempo. Para ello el derecho debía recuperar algo de indiscutible, algo que pudiera tomarse como punto de partida «natural» y no controvertido”¹². Dicho punto de partida, como digo, fueron los derechos humanos.

La *Constitución de la República Dominicana* se halla inscrita, a todas luces, en el movimiento neo consti-

6. Cf., por ejemplo, San Agustín: *La Ciudad de Dios*, IV, 4; II, 21 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958). También Santo Tomás de Aquino: *Suma de teología*, II-II, c. 66, a. 8, sol.; II-II, c. 58, a. 5, sol. (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990).

7. “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política” (Benedicto XVI: *Deus caritas est*, n. 28. Se halla “orientada por excelencia al bien común” (Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 193). En consecuencia, “el bien común es la razón de ser de la autoridad política” (Ibidem, n. 168).

8. “Las exigencias del bien... están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentales” (Ibidem, n. 166). “El bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral” (Francisco: *Laudato si'*, n. 157). Cf. Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 60; Concilio Vaticano II: *Dignitatis humanae*, n. 6.

9. “Lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado” (Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 75).

10. Cf. Martínez Real, Francisco Javier: *El fenómeno neoconstitucional como objetivación jurídica de la dignidad humana*. Santo Domingo, Ed. Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 114-128.

11. Cf. Böckenförde, Ernst Wolfgang: *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 31 ss. Sobre la vinculación existente entre las primeras constituciones y el establecimiento de un orden social liberal-burgués en sustitución del anterior orden feudal-estamental, cf. Grimm, Dieter: *Constitucionalismo y derechos fundamentales*. Madrid, Trotta, 2006, pp. 82-83, 177-178.

12. Zagrebelsky, Gustavo: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid, Trotta, 1997, p. 68.

tucional, estableciendo que “es función esencial del Estado, la protección efectiva de los derechos de la persona”. Además, al poseer supremacía jurídica, la Constitución obliga a “todas las personas y los órganos que ejercen potestades públicas”, incluyendo, obviamente, el Congreso Nacional y la Presidencia de la República. Dicho de otro modo: puesto que “son nulos de pleno derecho toda ley, decreto, resolución, reglamento o acto contrarios a esta Constitución”, también lo son aquellos que resulten violatorios de los derechos en ella consagrados¹³.

Entre los derechos humanos propugnados por la doctrina social de la Iglesia como contenido principal de la ética política se encuentran los derechos democráticos. Ahora bien, para tener a la vista los elementos que permitan comprender la posición de la Iglesia en relación con la democracia, es necesario presentar previamente la antropología teológica que subyace a su doctrina social, así como los principios fundamentales que la inspiran y el método a través del cual se articula.

3. El ser humano como imagen de Dios

Juan Pablo II se ocupó de dejar claro que la doctrina social de la Iglesia “no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral”¹⁴. Su estatuto, dicho de otro modo, es el de la moral teológica, lo cual implica que se fundamenta en la fe cristiana, particularmente en su antropología, la cual “contiene como su afirmación primordial el concepto del hombre como imagen de Dios (Gn 1,27)”¹⁵.

Pues bien, a imagen y semejanza del Dios personal, también el ser humano es persona, es decir, se encuentra dotado de razón y, por lo tanto, de vo-

luntad libre¹⁶. Es un ser inteligente y, por lo mismo, tiene capacidad para (y necesidad de) dirigir su propia vida: “debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad”, como decían los padres conciliares¹⁷. Tenemos, en consecuencia, que ser persona es tanto como ser autónomo o ser sujeto.

Son estas consideraciones sobre el carácter autónomo o subjetivo del ser humano las que ofrecen la base antropológica a partir de la cual el Magisterio católico, como diré, asume la obligatoriedad moral del ideal democrático.

Además, sobre esa misma concepción bíblica de la persona se apoya la afirmación de la dignidad humana, tal como recoge el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*: “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien”¹⁸. En palabras del Papa Francisco: “A partir de los relatos bíblicos, consideramos al ser humano como sujeto, que nunca puede ser reducido a la categoría de objeto”¹⁹.

Importa destacar que dicha afirmación de la dignidad humana representa un verdadero punto de partida de la doctrina social de la Iglesia: ésta “se desarrolla, en efecto, a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana”²⁰.

Suele atribuirse a Kant el mérito de haber ofrecido la más vigorosa conceptualización de la dignidad humana. Según él, tener dignidad significa

13. Arts. 8 y 6. Tales derechos no se limitan a los expresamente consignados en el texto constitucional. Debe tenerse presente el llamado bloque de constitucionalidad: “Los tratados, pactos y convenciones relativos a derechos humanos, suscritos y ratificados por el Estado dominicano, tienen jerarquía constitucional y son de aplicación directa e inmediata por los tribunales y demás órganos del Estado” (art. 74, 3).

14. Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

15. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia*, n. 9.

16. Cf. Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 9; Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 391.

17. Concilio Vaticano II: *Dignitatis humanae*, n. 11. Esta concepción del ser humano no es el mero resultado de un pensamiento teológico y filosófico. La antropobiología y la psicología validan completamente que, dada su falta de especialización morfológico-fisiológica y su carencia de regulaciones comportamentales genéticamente programadas, el ser humano tiene necesidad de regularse por las normas que él mismo se da (cf. Prieto López, Leopoldo: *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008).

18. Se trata de una cita textual del *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 357. También puede verse Papa Francisco: *Laudato si'*, n. 65; Benedicto XVI: *Caritas in veritate*, n. 45.

19. *Laudato si'*, n. 81.

20. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 107.

ser intrínsecamente valioso, es decir, ser un fin en sí mismo o, también, poseer un valor absoluto²¹. No es menos cierto que la concepción kantiana de la dignidad resulta profundamente cónsona con la de Santo Tomás, según el cual “la personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma, que es lo que se entiende por el término de persona”²². He aquí una distinción suya que Kant habría suscrito muy gustosamente: “Dignidad significa bondad por sí misma; utilidad, bondad para otra cosa”²³.

4. Principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia

Los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia son tales porque se encuentran muy inmediatamente conectados con la antropología cristiana que la sustenta y con el punto de partida que ésta genera, a saber, la afirmación de la dignidad humana. Ese su carácter fundamental implica que tales principios poseen una elevada normatividad o, lo que es igual, que resultan vinculantes para los miembros de la Iglesia. Presento a continuación una sistematización de los mismos²⁴.

4.1. La primacía de la persona sobre las instituciones

Este primer principio es un corolario de la dignidad humana. Puesto que sólo el ser humano es digno, la razón de ser de las instituciones es el ser-

21. “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad (...) aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, dignidad” (Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1996, pp. 199-201).

22. *Suma de teología*, III, c. 2, a. 2, ad 2.

23. Santo Tomás de Aquino: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III, d. 35, c. 1, a. 1, sol. 1 (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2002).

24. Difiere un tanto de la contenida en el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (cf. nn. 160-196).

vicio de las personas, y nunca lo contrario: es al ser humano a quien “deben estar finalizadas todas las expresiones de la sociedad”²⁵.

Obviamente, eso afecta al Estado, el cual se ve así reducido a un estatuto meramente instrumental y, por ende, radicalmente deslegitimado para todo propósito totalitario. No hay que perder de vista que esa práctica política que llamamos totalitarismo deriva de la postulación del Estado como valor absoluto, en completo detrimento del valor de las personas. Así lo expresó en negro sobre blanco Benito Mussolini, padre del fascismo italiano: “El hombre no es nada (...) Más allá del Estado, nada humano o espiritual tiene valor alguno”²⁶.

4.2. El respeto y la promoción de los derechos humanos

También este segundo principio se encuentra en relación directa y estrecha con la afirmación de la dignidad humana. Así ocurre, ciertamente, en los documentos civiles, como es el caso de la *Declaración universal de derechos humanos*, cuyo primer considerando sienta como “base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Asimismo, tanto en el preámbulo del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* como en el de *derechos económicos, sociales y culturales* —los llamados Pactos de 1966— se reconoce que los derechos en ellos contenidos “se derivan” o, respectivamente, “se desprenden” “de la dignidad inherente a la persona humana”²⁷.

Pues bien, lo mismo sucede —y es lo que aquí nos interesa— en el Magisterio social católico: “La raíz de los derechos del hombre se debe buscar en la dignidad que pertenece a todo ser humano”²⁸. Así ha sido permanentemente asumido a partir

25. *Ibidem*, n. 106.

26. Mussolini, Benito: *Nueva enciclopedia italiana*, citado por Marina, José Antonio y De La Válgoma, María: *La lucha por la dignidad*. Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 60-61.

27. En *Los principales tratados internacionales de derechos humanos*. Nueva York/Ginebra, Naciones Unidas, 2006, pp. 1, 9 y 23.

28. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 153.

de *Pacem in terris*, encíclica considerada como la carta magna de los derechos humanos en la doctrina social de la Iglesia, en cuyos números 9 y 10 Juan XXIII se cuidó de identificar la dignidad de la persona humana como fundamento de los derechos proclamados inmediatamente después (nn. 11-27).

4.3. Libertad y solidaridad

Los principios de igualdad y de solidaridad deben enunciarse simultáneamente porque juntos constituyen la expresión en el orden de los valores de la antropología característica de la doctrina social de la Iglesia, que es el personalismo comunitario²⁹. Según esa visión, la persona humana es una “subjetividad relacional”: tanto un ser “único e irrepetible en su individualidad” como “un ser social”, es decir constitutivamente abierto a relaciones interpersonales que contribuyen a conformarle en sus características³⁰. Los seres humanos somos individuos interdependientes.

Pues bien, el desarrollo cabal de la persona humana en tanto que individuo y en tanto que ser social requiere, respectivamente, libertad y solidaridad. La libertad no sólo afecta a la posibilidad de transformar el estado de cosas exterior, sino que también determina su crecimiento como individuo, pudiendo así generarse a sí mismo³¹. La solidaridad, por su parte, representa la asunción y traducción en el plano moral de la radical interdependencia fáctica entre los seres humanos, llamando a todos a ser responsables de todos³².

29. Hasta donde sé, la expresión ‘personalismo comunitario’ nunca ha sido empleada, tal cual, por el Magisterio en su enseñanza social. No es menos cierto que Benedicto XVI acudió a un lenguaje cercano al sostener que “hay que esforzarse incesantemente por favorecer una orientación cultural personalista y comunitaria” (*Caritas in veritate*, n. 42; cf. n. 55).

30. Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 61, 125 y 149.

31. Cf. *Ibidem*, n. 135.

32. Cf. Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, nn. 26 y 38. “La solidaridad se presenta, por tanto, bajo dos aspectos complementarios: como principio social y como virtud moral” (Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 193; cf. nn. 192-194).

4.4. El principio de subsidiaridad

Otro de los principios mayores que articulan la doctrina social de la Iglesia es el de subsidiaridad, cuya formulación clásica suele atribuirse a Pío XI³³. Entendido en sentido negativo, el principio de subsidiaridad significa que una instancia de orden superior debe abstenerse de tomar iniciativas en aquellos asuntos en los cuales las instancias de orden inferior resultan suficientes, por lo cual dicho principio opera al servicio de la libertad. Ahora bien, la subsidiaridad también conoce una versión positiva, dado que impone a la instancia de orden superior la obligación de intervenir con medios económicos, legislativos u otros en aquellos asuntos en que las instancias de orden inferior resultan insuficientes, permitiendo así salvaguardar el valor de la solidaridad.

En palabras de Benedicto XVI: al mismo tiempo que el principio de subsidiaridad es “expresión de la inalienable libertad humana” (CV 57), “debe mantenerse íntimamente unido al de solidaridad y viceversa”³⁴.

4.5. El destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres

También estos dos principios deben ser considerados conjuntamente porque el segundo se encuentra muy estrechamente asociado al primero. Prolongando una tradición que se remonta al origen del cristianismo, la doctrina social de la Iglesia afirma que el Creador ha destinado la tierra y cuanto ella contiene a la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos, principio que “está en

33. “Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo... quitar a la comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada (...) Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia..., con lo cual lograría realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia” (*Quadragesimo anno*, nn. 79-80).

34. *Caritas in veritate*, nn. 57 y 58, respect. Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 186-187.

la base del derecho universal al uso de los bienes”³⁵. Desde esta perspectiva, la opción por los pobres debe ser entendida como la defensa del derecho que les asiste a disponer de los medios necesarios para la vida³⁶.

El derecho de propiedad privada, por su parte, conserva su validez, pero posee un carácter subordinado e instrumental respecto del principio del destino universal de los bienes: su función consiste en facilitar la realización de este principio, es decir, en posibilitar que los bienes lleguen efectivamente a todos³⁷.

5. El método de la doctrina social de la Iglesia

El método de la doctrina social de la Iglesia “se desarrolla en tres tiempos: ver, juzgar y actuar”³⁸, tal como ocurre necesariamente en todo discurso —sea o no de raíz teológica— que busca operatividad social. Denominaremos a estos tres momentos el analítico, el hermenéutico y el práctico³⁹.

5.1. El momento analítico

Consiste en un conocimiento de las realidades sociales atento a sus dimensiones política, económica y/o cultural, dependiendo de la situación con-

35. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 172. Cf. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 69.

36. La estrecha conexión de ambos principios es presentada así en el n. 182 del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*: “El principio del destino universal de los bienes exige que se vele con particular solicitud por los pobres (...) A este propósito se debe reafirmar, con toda su fuerza, la opción preferencial por los pobres”. Cf. Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 42.

37. “El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una «regla de oro» del comportamiento social” (Papa Francisco: *Laudato si'*, n. 93). Cf. Pablo VI: *Populorum progressio*, nn. 22-23.

38. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia*, n. 7. Dicha doctrina permite a la Iglesia “analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas” (Juan Pablo II: *Centesimus annus*, n. 5).

39. Acudo al término ‘momentos’ por atenerse al lenguaje usual, pero es evidente que no son tales en un sentido cronológico, sino que se trata, más bien, de tres tipos de operaciones.

siderada. No se trata de un abordaje fenoménico o centrado en la apariencia, sino que aspira a descubrir tales realidades en sus condiciones profundas y en sus causas.

Dicho análisis no obedece a una competencia propia de la Iglesia, sino que “corresponde a las ciencias humanas y sociales”⁴⁰. De ahí que el Magisterio no tenga empacho alguno en admitir que no dispone de más herramientas de análisis de la sociedad que las que le proporcionan tales ciencias o, en otras palabras, que este primer momento “no atañe al ámbito específico del Magisterio”⁴¹.

5.2. El momento hermenéutico

La doctrina social de la Iglesia procede, en segundo lugar, a evaluar moralmente la realidad social analizada. Dado que realiza dicha evaluación a la luz de sus propios principios fundamentales y de los criterios de juicio que los modulan históricamente⁴², se entiende que sea “en esta fase intermedia [donde] se sitúa la función propia del Magisterio de la Iglesia”⁴³.

5.3. El momento práctico

Finalmente, con vistas a mejorar la adecuación de la realidad social a los principios que asume como fundamentales, la doctrina social de la Iglesia propone orientaciones para la acción social (política, económica y/o cultural) de quienes se sienten comprometidos con ella. Tiene la máxima importancia percibir que volvemos a encontrarnos ante una función que no es específicamente magisterial o, lo que es igual, que tampoco en este momento propositivo dispone la Iglesia de una competencia propia.

40. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia*, n. 7. Una doctrina responsablemente elaborada exige que los pastores recojan “los aportes de las distintas ciencias” (Papa Francisco: *Evangelii gaudium*, n. 182).

41. Juan Pablo II: *Centesimus annus*, n. 3. Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 78.

42. Los criterios de juicio nacen de la contextualización socio-histórica de los principios fundamentales, es decir, de una comprensión de los mismos atenta a condiciones sociales específicas.

43. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia*, n. 7

La Iglesia, en efecto, sólo “tiene la competencia que le viene del Evangelio”⁴⁴ y en él no se encuentra, ni explícita ni implícitamente, una política fiscal, una ley electoral, un modelo educativo, un diseño de organización territorial o un marco de relaciones laborales, por poner algunos ejemplos de la máxima relevancia social. No existe una política específicamente cristiana, es decir, una configuración de la vida social privativa o distintiva de los cristianos⁴⁵.

Eso permite entender que las orientaciones prácticas contenidas en la doctrina social de la Iglesia no se encuentren explícitamente en la revelación cristiana ni se deduzcan lógicamente —o sea, de forma necesaria— a partir de ella: puesto que no existe una política específicamente cristiana, la Iglesia “no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social”⁴⁶. En medio de sus divergencias, muchos cristianos “tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”⁴⁷.

44. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 68.

45. A pesar de lo aceptado durante siglos. Así, el obispo francés Bossuet (consejero del rey Luis XIV de Francia y preceptor de su heredero) llegó a escribir una *Política sacada de la Sagrada Escritura*, asegurando que “nosotros encontramos las fórmulas de la política, las máximas de gobierno y las fuentes del derecho en la doctrina y en los ejemplos de la Sagrada Escritura” (citado por González-Carvajal, Luis: *Entre la utopía y la realidad*. Santander, Sal Terrae, 1988, p. 218). Es un ejemplo de los abundantes “espejos de príncipes”, así llamados porque consistían en conjuntos de directrices morales y de gobierno elaboradas por clérigos para la educación de los futuros reyes.

46. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 42. De ahí, por ejemplo, que, tras el derrumbamiento de los regímenes colectivistas de Europa Oriental, Juan Pablo II admitiera sin ambages que “la Iglesia no tiene modelos para proponer” (*Centesimus annus*, n. 43). O también, en un terreno más específico, que “la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal” (Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 41). En ese mismo sentido, cf. Benedicto XVI: *Caritas in veritate*, n. 9.

47. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 43. De la inexistencia de una política específicamente cristiana se desprende, en efecto, que la diversidad de opciones políticas entre los católicos —siempre en el marco de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia— resulta legítima. Otra consecuencia identificada en ese mismo lugar es la posibilidad, igualmente legítima, de colaborar políticamente “con quienes buscan idénticos fines”, trátase o no de cristianos.

Ahora bien, a pesar de no disponer de competencia propia en el momento práctico, el Magisterio ofrece orientaciones para la acción. Lo hace porque resultan coherentes con los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia y porque, en función del análisis social efectuado, parecen medios idóneos para solucionar o aminorar los problemas identificados.

Tales orientaciones proceden del diálogo con los idearios de unos y otros grupos (movimientos, escuelas de pensamiento, organizaciones sindicales, partidos políticos, organismos internacionales, etcétera). Como dice el Papa Francisco, “junto con las diversas fuerzas sociales, [la Iglesia] acompaña las propuestas que mejor respondan a la dignidad de la persona humana y al bien común”⁴⁸. O también, en términos del entonces Cardenal Joseph Ratzinger, las soluciones sociales “ya no se buscan sino mediante el esfuerzo común de la razón práctica”⁴⁹.

Las orientaciones para la acción propuestas en la doctrina social de la Iglesia son, ciertamente, orientaciones y en modo alguno fórmulas de aplicación universal, unívoca e inmediata⁵⁰. Además, a diferencia de lo que ocurre con los principios fundamentales, caracterizados por una elevada normatividad, “están sujetas a mayores o nuevos desarrollos y pueden ser objeto de discusión” por no resultar de una función propiamente magisterial. Sin embargo, tales orientaciones resultan necesarias “para que los grandes principios sociales no se queden en meras generalidades que no interpelan a nadie. Hace falta sacar sus consecuencias prácticas para que «puedan

48. *Evangelii gaudium*, n. 241.

49. *Église, oecuménisme et politique*. Paris, Fayard, 1987, p. 355. Allí mismo: “La Iglesia no anticipa disposiciones políticas de manera inmediata. Encontrar la mejor respuesta en épocas diferentes es competencia de la razón en su libertad”, y dicha razón debe ser dialógica.

50. Su operatividad todavía requiere la concreción contextualizada que recientemente ha recordado el Papa Francisco (cf. *Evangelii gaudium*, n. 184), pero que ya Pablo VI tuvo presente al alentar a las comunidades cristianas locales a discernir las opciones que en cada caso proceda adoptar: “Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas...”

incidir eficazmente también en las complejas situaciones actuales»⁵¹.

6. La Iglesia y la democracia

Me propongo ahora presentar aquellos contenidos de la doctrina social de la Iglesia que se encuentran en relación con la democracia y sus instituciones.

6.1. El ideal democrático

Ya he señalado previamente que, a ojos del Magisterio social católico, la obligatoriedad moral del ideal democrático deriva de una antropología personalista, que, concibiendo al ser humano como autónomo o sujeto, lo reconoce con capacidad para –y necesidad de– dirigir su propia vida. La alternativa vendría dada por un escenario de heteronomía, en el cual el ser humano sería tratado como objeto o mero destinatario de decisiones ajenas.

Esa adhesión al ideal democrático en clave del principio de subjetividad es una constante en la doctrina social de la Iglesia. Opera desde el *Radio-mensaje navideño de 1944*, en cual Pío XII argumentó en favor de las tendencias democratizadoras que “el hombre como tal, lejos de ser objeto y elemento puramente pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer su sujeto, fundamento y fin”⁵². Como no faltaron reacciones adversas que invocan la *Carta de San Pablo a los Romanos*⁵³ en favor del legitimismo monárquico, unos meses después el Papa abundó sobre la necesidad de legitimación democrática del poder político acudiendo nuevamente al principio de subjetividad: “el sujeto originario del poder civil derivado de Dios es el pueblo”⁵⁴.

Como puede verse, no tomo el término ‘subjetividad’ como sinónimo de ‘interioridad personal’. Es verdad que, según el *Diccionario de la lengua española* de la RAE, ‘subjetividad’ significa ‘cualidad de subjetivo’, pero ‘subjetivo’ tiene como una de sus acepciones ‘perteneciente o relativo al sujeto o al agente’. Así, por principio de subjetividad entiendo la exigencia de que, en razón del carácter personal del ser humano, éste sea respetado como sujeto de su existencia, no sólo en la dimensión individual de la misma, sino también en la social, que incluye su vida política.

La justificación de la democracia a partir del principio de subjetividad se encuentra muy lejos de resultar exclusiva de la doctrina social de la Iglesia. Al contrario, es un lugar común de la filosofía política contemporánea. Valga como ejemplo un pequeño texto de Adela Cortina: “El descubrimiento moderno de que cada hombre tiene la capacidad de darse sus propias leyes y es, por tanto, un sujeto y no un objeto para los demás hombres, sólo puede encarnarse socialmente en la vida democrática”⁵⁵.

Puede así afirmarse que el ideal democrático es el ideal de la subjetividad política⁵⁶, es decir, que la democracia es la única configuración del Estado respetuosa del principio de subjetividad, lo cual, bien mirado, no constituye sino la versión filosófica de la doctrina política y del principio jurídico de la soberanía popular.

De todo ello se desprende que un sistema político sólo puede acreditarse como democrático en la medida en que su diseño institucional y su funcionamiento efectivo impiden que los ciudadanos sean meros objetos de decisiones ajenas en aquellos asuntos que a todos afectan, garantizándoles, por el contrario, la posibilidad de ser sujetos, o sea, de participar activa y eficazmente en la resolución de los mismos⁵⁷.

51. Papa Francisco: *Evangelii gaudium*, n. 182. La cita incluida pertenece al *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 9.

52. Exactamente ese fue el pasaje citado por su inmediato sucesor, Juan XXIII, en defensa del derecho a intervenir o tomar parte activa en la vida pública (cf. *Pacem in terris*, n. 26).

53. “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (13,1). Cf. el pasaje completo: Rom 13,1-7.

54. Pío XII: *Discorso al Tribunale della Sacra Romana Rota*, 2 de octubre de 1945.

55. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 2007, 7ª ed., p. 264. O también: “La razón por la que ese sistema [la democracia] debe adoptarse es que todas las personas son sujetos y no objetos; cualquier otro sistema las trataría como objetos” (Miranda, José Porfirio: *Racionalidad y democracia*. Salamanca, Sígueme, 1996, p. 165).

56. “La democratización es la subjetivización de la vida política” (Touraine, Alain: *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, p. 400). En esa obra se denomina sujeto a la voluntad de actuar autónomamente, es decir, de ser reconocido como actor frente a las pretensiones del poder.

57. Cf. Martínez Real, F.J.: Op. cit., pp. 161-162.

6.2. La democracia representativa

El hecho de que la doctrina social de la Iglesia haya asumido el ideal democrático como exigencia política del principio de subjetividad permite entender que en ella se apunte hacia la necesidad de introducir mejoras en los regímenes democráticos existentes, que son casi todos ellos de tipo eminentemente representativo.

El modelo de democracia representativa tiene como principio la delegación del ejercicio del poder político mediante el mecanismo electoral, lo cual implica que los derechos políticos de los ciudadanos se encuentran limitados al sufragio activo y pasivo, es decir, a votar y a ser votados, sin posibilidad de participar en las decisiones legislativas y gubernamentales. A ello se añade que los electos no están vinculados por un mandato de tipo imperativo, sino que gozan de autonomía en sus decisiones.

Parece claro que, independientemente de que sean parlamentarios, presidenciales o semipresidenciales, tales regímenes resultan escasamente respetuosos del principio de subjetividad. Reducen a la ciudadanía a la condición de objeto de las decisiones de los electos, los cuales, por lo mismo, son el sujeto político fundamental. Esto último, sin embargo, necesita una precisión: si tenemos en cuenta que la representación política se encuentra mediada de forma casi exclusiva por el sistema de partidos —es lo que suele llamarse el Estado de partidos—, entonces tenemos que los auténticos sujetos políticos son las élites partidarias.

El régimen político dominicano, por su parte, posee un carácter esencialmente representativo, como establece la *Constitución de la República* en su artículo 4. En el ámbito estatal⁵⁸, los ciudadanos tienen:

- Derecho de “elegir y ser elegibles para los cargos que establece la presente Constitución” (art. 22,1), pero los representantes legislativos “no están ligados por mandato imperativo” (art. 77,4).
- Derecho de voto en un referendo aprobatorio de una reforma constitucional, pero

sólo cuando ésta versa sobre las materias fijadas en el artículo 272.

- Derecho de participar en consultas populares mediante referendo, pero dichas consultas “no podrán tratar sobre aprobación ni revocación de mandato de ninguna autoridad electa o designada” y “requerirán de previa aprobación congresual con el voto de las dos terceras partes de los presentes en cada cámara” (art. 210).
- Derecho de iniciativa legislativa, que faculta a los ciudadanos para presentar proyectos de ley ante el Congreso Nacional (art. 97), pero la capacidad de toma de decisiones sobre los mismos permanece intacta en las cámaras legislativas y, debido a su competencia de observación de las leyes, en la Presidencia de la República.

6.3. Nuevas búsquedas democráticas

No es de extrañar, en consecuencia, que el Concilio Vaticano II considerara necesarias estructuras político-jurídicas que permitan a los ciudadanos “con perfección creciente” participar no sólo en la elección de representantes, sino también en el establecimiento de los fundamentos jurídicos del Estado, en el gobierno de los asuntos públicos y en la determinación de las competencias y límites de las instituciones⁵⁹.

Pablo VI, por su parte, alentó la búsqueda de nuevos modelos democráticos: “La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática. Diversos modelos han sido propuestos; algunos de ellos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y pragmáticas”⁶⁰.

Consciente de que la organización política de nuestras sociedades populosas, extensas y complejas necesita incorporar el principio de delegación del ejercicio del poder político, en su *Carta a la Semana Social Francesa de Caen* escribió que “difícilmente se

58. En lo que respecta al ámbito municipal, cf. *Ley No. 176-07 del Distrito Nacional y los Municipios*, arts. 115, 233-234.

59. Cf. *Gaudium et spes*, n. 75.

60. *Octogesima adveniens*, n. 24.

ven los beneficios de un abandono de la vía de la democracia representativa”, pero “sin negar los aspectos positivos de los instrumentos de democracia directa”.

No quisiera pasar por alto la enseñanza de Juan Pablo II en este punto. La autenticidad democrática, según él, requiere que quede asegurada “la «subjetividad» de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad”. Tales estructuras deberían permitir a los ciudadanos no sólo la elección de sus representantes, sino también el control de los mismos y la intervención en las opciones políticas⁶¹.

Finalmente, también conviene mencionar que Benedicto XVI sugirió “que haya mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos”. Un papel mejor ponderado de los poderes públicos debería permitir, según él, el fortalecimiento de esas nuevas formas de participación que tienen lugar a través de las organizaciones de la sociedad civil⁶².

En resumen, dado que la adhesión de la doctrina social de la Iglesia al ideal democrático opera a partir del principio de subjetividad y que los regímenes democráticos actuales resultan muy deficientes a la luz de tal principio, dicha doctrina apunta la exigencia de una democratización suplementaria de los mismos.

6.4. Instituciones y cultura política

Existen las instituciones políticas susceptibles de facilitar dicha democratización, tanto porque extienden el ámbito de decisión de los ciudadanos a asuntos políticamente fundamentales como porque les ofrecen posibilidades de controlar a los electos en el ejercicio de algunas competencias que les han sido delegadas.

61. Cf. *Centesimus annus*, n. 46. Juan Pablo II se refiere a la ‘subjetividad’ en el mismo sentido en que empleo aquí ese término. Así se confirma en el número 15 de *Sollicitudo rei socialis*, donde aparece como sinónimo de soberanía: la subjetividad de la sociedad sería la condición en que los miembros del Estado son tratados como “personas-ciudadanos” y no como “objetos”, en las propias palabras del Papa.

62. Cf. *Caritas in veritate*, n. 24.

- A) Siendo el pueblo el titular de la soberanía, resulta imprescindible que los ciudadanos puedan, en todo momento y por voluntad propia, hacerse políticamente presentes al máximo nivel, es decir, proponiendo reformas de la Constitución. El derecho de iniciativa popular en materia constitucional aparece como una exigencia democrática básica. De hecho, estuvo contemplado en el *Proyecto de reforma a la Constitución* presentado a la Presidencia de la República por la Comisión de Juristas con fecha 20 de marzo de 2007⁶³, pero no prosperó. Resulta absurdo seguir hablando de soberanía popular cuando la ciudadanía no está facultada para tomar iniciativas en orden a la modificación de su propia norma jurídica suprema, aquella que, entre otras cosas, establece los órganos del Estado, imponiéndoles obligaciones y límites.
- B) Resulta igualmente fundamental la institución del referendo. En un escenario político cabalmente democrático, toda reforma de la Constitución debería pasar obligatoriamente el cedazo de un referendo decisorio y no meramente consultivo. Vuelve a resultar absurda la retórica de la soberanía popular cuando no es necesario el consentimiento de la ciudadanía para la modificación de determinadas partes esa “norma suprema y fundamento del ordenamiento jurídico del Estado”⁶⁴ que denominamos Constitución.
- C) También merece atención la potencialidad democratizadora del referendo cuando su objeto son las leyes, aunque en este caso no sería necesario que tuviera un carácter obligatorio, sino que bastaría con que fuera facultativo para la iniciativa de los ciudadanos, es decir, con que éstos estuvieran facultados para provocarlo. A condición de que fuera

63. En él se proponía: “La Constitución podrá ser reformada mediante iniciativa de: 1. Un cinco por ciento de los ciudadanos inscritos en el registro electoral...” (art. 255). [Base de datos en línea] Diario Libre: app2.diariolibre.com/util/reformajuristas.doc (consultado el 22 de mayo de 2019).

64. Cf. *Constitución de la República Dominicana*, art. 6.

decisorio y no meramente consultivo, les dotaría de la posibilidad de vetar decisiones de los legisladores y de influir sobre la agenda política. Además, permitiría la expresión institucional de minorías, de pequeños partidos, de movimientos sociales y de organizaciones de la sociedad civil.

Obviamente, cualquier sistema democrático, independientemente de su nivel de respeto de la subjetividad de los ciudadanos, tiene algunas condiciones de posibilidad. Entre ellas:

- A) La efectividad del Estado de Derecho. Se trata de la exigencia de que el funcionamiento del conjunto de órganos políticos y administrativos se encuentre apegado al principio de legalidad (y de constitucionalidad) o, dicho de otro modo, que todo ejercicio de una función pública se realice de acuerdo con el marco jurídico. La importancia del Estado de Derecho es destacada por el Papa Francisco en los siguientes términos: “¿Qué dignidad es posible sin un marco jurídico claro, que limite el dominio de la fuerza y haga prevalecer la ley sobre la tiranía del poder?”⁶⁵. En efecto, en lo que respecta a la gestión de los asuntos públicos, la única alternativa a la voluntad de los gobernantes consiste en el imperio de la ley. Un propósito implícito en el concepto de derecho es precisamente el de limitar el poder⁶⁶, haciendo posible la libertad de los ciudadanos.

Un excelente indicador, entre otros, de la debilidad del Estado de Derecho en la República Dominicana viene dado por el escaso cumplimiento por parte de funcionarios y servidores públicos de la *Ley 311-14*, que les obliga a realizar una declaración jurada de patrimonio tanto al comienzo como al final de su mandato. Dicha ley pretende salir al

paso de actos de corrupción en el seno de la administración pública, pero la voluntad de aplicación de la misma brilla por su ausencia. Queda así arrumbada una herramienta legal de gran relevancia a efectos económicos, ciertamente, pero también políticos. No sólo a ojos de la doctrina social de la Iglesia aparece la corrupción como uno de los “vicios que socavan el ideal de una democracia auténtica”⁶⁷, sino que la propia *Ley 311-14* señala en sus considerandos que dichas prácticas resultan gravemente perjudiciales para la democracia, a tal punto que menoscaban el “cumplimiento del pacto de los poderes públicos con los ciudadanos en el seno de la democracia dominicana”.

- B) La doctrina social de la Iglesia propugna asimismo esa otra condición de posibilidad de la libertad de los ciudadanos y, por ende, de cualquier sistema democrático que consiste en la contención del poder del Estado mediante la división del mismo. No se trata sólo de distinguir el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, sino de separarlos, es decir, de atribuirse a diferentes órganos para que, permaneciendo en los ámbitos de sus respectivas competencias, se equilibran recíprocamente⁶⁸. Dicha doctrina parece insistir especialmente sobre la necesaria independencia de los jueces para que su actuación pueda ser imparcial y con arreglo a derecho⁶⁹. Esto incluye, obviamente, a los miembros de tribunales electorales, de gran importancia en los actuales Estados de partidos.

Señalo de paso que, a mi modo de ver, dada la composición de nuestro Consejo Nacional de la

65. *Discurso al Parlamento Europeo*, 25 de noviembre de 2014. Uno de los requisitos de una comunidad política idóneamente organizada es “que la administración pública resuelva todos los casos en consonancia con el derecho” (Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 69).

66. Cf. Papa Francisco: *Discurso en la Organización de las Naciones Unidas*, 25 de septiembre de 2015. Cf. Juan Pablo II: *Centesimus annus*, n. 44.

67. Papa Francisco: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2019*, n. 4. Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 411.

68. Cf. Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 68 y 76; Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 75; Pablo VI: *Discurso a los participantes en la LX Asamblea de la Unión Interparlamentaria*, 23 de septiembre de 1972; Juan Pablo II: *Centesimus annus*, n. 44; Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 408.

69. Cf. Juan XXIII: *Pacem in terris*, n. 69; Pablo VI: *Carta a la Semana Social Francesa de Caen*.

Magistratura, la designación de los jueces de la Suprema Corte de Justicia, del Tribunal Constitucional y del Tribunal Superior Electoral por parte de dicho Consejo⁷⁰ facilita el enfeudamiento de esos órganos jurisdiccionales por el sistema de partidos y, en esa medida, pone trabas a la independencia de estos.

C) Una tercera condición de posibilidad de un régimen democrático es, como apuntó Pablo VI, la existencia de “cuerpo electoral informado lealmente”⁷¹, lo cual remite a medios de comunicación veraces y, para ello, independientes respecto de intereses empresariales, partidarios o de cualquier otro tipo.

Señaló, finalmente, que la doctrina social de la Iglesia considera que ni la más exquisita de las ingenierías jurídicas e institucionales estará en condiciones de garantizar la calidad de la democracia. Identifica, por el contrario, la necesidad de una determinada cultura política o, si se quiere, de una serie de virtudes cívicas, tales como la justicia, el afán por el bien común, la tolerancia, el talante crítico, la honestidad, la responsabilidad o el respeto de las normas. La democracia depende, en parte, de que tales virtudes sean asumidas por los ciudadanos, pero no menos por quienes se dedican profesionalmente a la política⁷². Dicha consideración está lejos de ser nueva. Ya Horacio se preguntaba retóricamente: “¿De qué sirven las leyes, vanas cuando no las siguen las costumbres?”⁷³.

Entre nosotros no se acostumbra, entre otras cosas, a aceptar de buen grado la alternancia en el ejercicio del poder político, como demuestra la dilatada historia de reformas constitucionales al servicio de la repostulación presidencial. También eso, según el Papa Francisco, representa un vicio, que él denomina “la tendencia a perpetuarse en el poder”⁷⁴.

70. Cf. *Constitución de la República Dominicana*, arts. 178-179.

71. Pablo VI: *Carta a la Semana Social Francesa de Caen*. Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 414-416.

72. Cf. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 75; Papa Francisco: *Evangelii gaudium*, n. 205; Idem: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2019*, n. 4; Pontificio Consejo «Justicia y Paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 390-392 y 410.

73. *Odas*, III, 24 (Madrid, Gredos, 2007).

74. Cf. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2019*, n. 4.

7. Los derechos sociales y la democracia

Entre los derechos humanos propugnados por la doctrina social de la Iglesia como núcleo de la ética política, se encuentran los económicos, sociales y culturales, que denominaré simplemente ‘sociales’. De ahí, por ejemplo, que Benedicto XVI defendiera la atención a tales derechos como prioridad de las políticas económicas y, en consecuencia, que reprobara el debilitamiento de los sistemas de seguridad social inducido por la competición en el contexto de la globalización neoliberal⁷⁵. O también que el Papa Francisco critique la que denomina “anomia” de tales derechos, es decir, el incumplimiento de los mismos al amparo de su supuesto carácter meramente programático —y no propiamente jurídico— o de argumentos presupuestarios⁷⁶.

Ahora bien, más allá de casos particulares, la consideración de la obligatoriedad de satisfacer los derechos sociales es recurrente en el Magisterio social católico porque tales derechos se enlazan muy estrechamente con el principio del destino universal de los bienes y con su corolario, la opción preferencial por los pobres⁷⁷. Ciertamente, “la doctrina social de la Iglesia no ha dejado nunca de subrayar la importancia de la justicia distributiva y de la justicia social”⁷⁸.

Puesto que los derechos sociales apuntan hacia necesidades primarias, tales como la alimentación, la salud, la educación, la vivienda o el trabajo, su satisfacción tiene la máxima importancia por sí misma, pero también la tiene por relación a los derechos civiles y políticos.

A) En efecto, la pobreza debilita el ejercicio y la protección de los derechos civiles, entre ellos el de la igualdad ante la ley, lo cual implica un manifiesto desdibujamiento del Estado de derecho. Sigue teniendo lugar en nuestros países latinoamericanos y caribeños el “sistema legal truncado” identificado hace ya tiempo por el *Programa de Naciones*

75. Cf. *Caritas in veritate*, nn. 25, 27, 32, 43, 61 y 63.

76. Cf. *Discurso en la Cumbre de jueces panamericanos sobre derechos sociales y doctrina franciscana*.

77. Cf. Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*, n. 69; Pablo VI: *Populorum progressio*, n. 22; Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 42; Papa Francisco: *Laudato si'*, n. 158.

78. Benedicto XVI: *Caritas in veritate*, n. 35.

Unidas para el Desarrollo como consecuencia de la aplicación discriminatoria de los ordenamientos jurídicos en contra de diversos sectores sociales, entre ellos los pobres: “A estos sectores se les niegan de hecho derechos civiles... no disfrutan de protección contra la violencia policial y varias formas de violencia privada; no logran acceso igualitario y respetuoso a las burocracias del Estado, incluso los juzgados; sus domicilios son allanados arbitrariamente... Esos sectores no son sólo materialmente pobres, sino también legalmente pobres”⁷⁹.

- B) El grado de cobertura de las necesidades primarias, que son –insisto– el objeto de atención de los derechos sociales, opera asimismo como un fuerte condicionante de las posibilidades de ejercicio de los derechos políticos. Eso es así ya en el caso de las democracias representativas: las investigaciones sobre comportamiento electoral reflejan casi siempre significativas correlaciones directas entre nivel socioeconómico y participación electoral, lo cual, por lo demás, ladea

muy probablemente la representación en un sentido conservador⁸⁰.

Ahora bien, la incidencia de la satisfacción de las necesidades primarias sobre el ejercicio de los derechos políticos se vería reforzada en esos otros escenarios que, por ser más participativos, requerirían mayor atención y dedicación, como el compuesto por las instituciones antes mencionadas con vistas a una democratización suplementaria de los regímenes representativos.

Las políticas de los derechos sociales se justifican por sí mismas, pero también son, como decía Ulrich Preuss, políticas “de cualificación del ciudadano”⁸¹. La doctrina social de la Iglesia comparte ese punto de vista, hasta el punto de entender que “no hay democracia con hambre” o, de forma más general, que el incumplimiento de los derechos sociales “es uno de los grandes obstáculos que encuentra el pacto social y que debilita el sistema democrático”⁸². En la calidad de dicho sistema se encuentra en juego, como sabemos, nada menos que el respeto político del carácter personal del ser humano.

79. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo: *La democracia en América Latina*. Buenos Aires, Aguilar, 2004, p. 63.

80. Cf. Pasquino, Gianfranco. “Participación política, grupos y movimientos”. En Varios autores: *Manual de ciencia política*. Madrid, Alianza, 1996, pp. 186-187.

81. Citado por Habermas, Jürgen: *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998, p. 502.

82. Papa Francisco: *Discurso en la Cumbre de jueces panamericanos sobre derechos sociales y doctrina franciscana*.

La perspectiva epistemológico social de Miranda Fricker¹

Leonardo Díaz

El autor es Doctor en Filosofía. Premio Nacional de Ensayo Científico (2014). Premio de Ensayo Pedro Francisco Bonó (2012). Miembro de Número de la Academia de Ciencias de la República Dominicana. Correo electrónico: leonardodiazsd@gmail.com..

Resumen

Se expone la perspectiva epistemológico social de la filósofa británica Miranda Fricker, analizando el significado de sus dos conceptos básicos: injusticia epistémica e injusticia hermenéutica. Se muestran los alcances y límites de la perspectiva de Fricker y cómo reorientar su enfoque para la solución del problema de la injusticia epistémica.

Palabras clave: *Injusticia testimonial, injusticia epistémica, injusticia hermenéutica, prejuicio, prácticas epistémicas.*

Abstract

The social epistemological perspective of the British philosopher Miranda Fricker is exposed, analyzing the meaning of her two basic concepts: epistemic injustice and hermeneutical injustice. The scope and limits of Fricker's perspective and how to reorient his approach to the solution of the problem of epistemic injustice are shown.

Keywords: *Testimonial injustice, epistemic injustice, hermeneutical injustice, prejudice, epistemic practices.*

En la tradición filosófica de Occidente, el análisis de la justicia se ha entendido como un ejercicio meramente ético y político, sin relaciones con la actividad epistemológica.

La obra de la filósofa Miranda Fricker (2017) objeta ese patrón de pensamiento. Fricker reflexiona cómo algunas prácticas epistémicas afectan a los sujetos de conocimiento desde el punto de vista social y ético.

El término clave de la obra de Fricker es “injusticia epistémica”. Este concepto alude al agravio que se comete a una persona en tanto sujeto de conocimiento por prejuicios identitarios. Existen dos variantes de injusticia epistémica: cuando debido a los prejuicios un oyente le otorga un grado disminuido de credibilidad al discurso del hablante (injusticia testimonial), o cuando las carencias en los recursos de interpretación de una sociedad colocan en una situación de desventaja injusta a un individuo para comprender sus propias experiencias sociales. (injusticia hermenéutica).

Según la autora, la injusticia testimonial es producida por un prejuicio en “la economía de la credibilidad”, mientras que la injusticia hermenéutica es generada por los prejuicios que estructuran “la economía de los recursos hermenéuticos colectivos”. (Fricker, 2017, p. 18).

1. Basado en las ponencias llevadas a cabo en el XX Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Universidad de Aguascalientes, México, noviembre, 2018 y V Congreso Iberoamericano de Filosofía, UNAM, México, junio, 2019.

...el prejuicio tenderá a exagerar o devaluar de manera subrepticia la credibilidad otorgada a la hablante y, en ocasiones, bastará para cruzar el umbral de la creencia o la aceptación hasta el extremo de que el prejuicio del oyente le lleve a prescindir de un dato de conocimiento. (p. 42)

El concepto de injusticia testimonial se relaciona también con el poder. Fricker lo entiende como “una capacidad socialmente situada para controlar las acciones de otros”; y puede ejercerse desde las estructuras sociales o por individuos. (Fricker, 2017, p. 36).

Según Fricker, hay ejercicios del poder dependientes de la identidad social compartida por un conjunto de agentes. Por ejemplo, un imaginario de lo que significan los roles de género. Cuando el ejercicio del poder depende fundamentalmente de estos imaginarios o concepciones de la identidad funciona lo que la autora denomina poder identitario.

Para la autora, el poder identitario es un componente estructural del funcionamiento del intercambio testimonial, porque en toda conversación el oyente requiere de estereotipos sociales dentro de sus “estrategias heurísticas para valorar la credibilidad de sus interlocutores”. (Fricker, 2017, p. 40). Si dicho estereotipo funciona contra el hablante, se produce “una disfunción epistémica en el intercambio”. Una posible consecuencia de la misma es la pérdida de conocimiento que tiene unas implicaciones éticas por la degradación simbólica que realiza el oyente del hablante, quien a su vez queda devaluado como sujeto de conocimiento.

El concepto de injusticia testimonial implica la existencia de un conjunto de prejuicios que traba el acceso a la verdad. Esto puede producirse debido a que los prejuicios de un individuo impiden que este capte una determinada verdad, o porque los mismos frenan el desarrollo del debate crítico. Con ello, se generan graves lesiones al discurso del espacio público.

La injusticia testimonial abordada aquí no se refiere a la inequidad circunstancial que puede afectar a un individuo sin tener repercusiones sobre otras dimensiones de la injusticia (jurídica, política), por ejemplo, la que puede existir cuando la tesis de un doctorando es rechazada porque el jurado no comparte la concepción filosófica del estudiante.

Por el contrario, el concepto de injusticia testimonial abordado remite a una situación de inequidad estructural, sistemática, porque el individuo afectado negativamente como sujeto de conocimiento, lo es a través de prejuicios que impregnan las estructuras sociales en sus dimensiones económica, política, etc.

Para la pensadora, el daño generado a un individuo como sujeto de conocimiento produce un rebajamiento simbólico como persona, porque implica una degradación en el tratamiento que le damos con respecto a aquellas personas que no son marginadas epistémicamente.

Entre los prejuicios se encuentran los que Fricker define como “estereotipo prejuicioso identitario negativo”. Lo define como “una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas”. (Fricker, 2017, pp. 69-70).

La otra cara de la injusticia epistémica es la injusticia hermenéutica. El término implica un proceso de marginación de un individuo o grupo con respecto a determinadas experiencias sociales o a la generación de significados. Estrictamente hablando, Fricker define la injusticia hermenéutica como aquella consistente en que alguna parte importante de la experiencia social personal queda velada a la comprensión del grupo social motivado por un prejuicio identitario constitutivo en los recursos hermenéuticos de dicho colectivo.

En las situaciones de injusticia hermenéutica, el sujeto no puede hacer comprensible un conjunto de significados que para él requieren inteligibilidad.

Como acontece con la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica implica marginaciones en otras dimensiones sociales (económica, política, etc.) Ambas injusticias, para Fricker, son corolarios de desigualdades de poder que forman parte de las estructuras sociales.

La obra de Fricker es innovadora y fructífera, pero también ha confrontado críticas desde distintas

perspectivas. Una de ellas, de carácter epistémico y metodológico, ha sido abordada por la profesora Adriana Murguía Lores, del Centro de Estudios Sociológicos de la UNAM (2016). En su ensayo “Injusticias epistémicas y teoría social”, la autora cuestiona el hecho de que en la obra de Fricker no está claramente establecida la relación entre estructuras, relaciones, instituciones y significados.

Al no distinguir entre estructuras e instituciones, Murguía Lores cuestiona la reducción de la injusticia epistémica a las instituciones. Ciertamente, como señala la autora, “los fenómenos a los que se refiere Fricker están directamente relacionados con los significados, y éstos circulan más allá de los espacios institucionales...” (Murcia Lores, p. 8).

Como apunta Lores, no reconocer esta distinción puede llevarnos a pensar que un esfuerzo de corrección normativo institucional dirigida a enmendar una injusticia hermenéutica debe corregirla en la práctica. Sin embargo, la historia nos muestra que es posible una contraposición entre una norma institucional y los hábitos incorporados inconscientemente de determinadas prácticas en el espacio público.

Otra de las críticas a la obra de Fricker se relaciona con el problema de como remediar el problema de la injusticia epistémica.

Fricker llega a sostener que:

En primer lugar, la simple familiaridad personal puede diluir los prejuicios que oponen un obstáculo inicial para la realización de un juicio de credibilidad no prejuicioso: un énfasis cargado socialmente en un principio se normaliza con la acomodación; un estilo de conversación socialmente desconocido se vuelve familiar; el color de la piel de alguien pasa a ser irrelevante; su sexo deja de influir; se olvida su edad. (p. 162).

Nuestra experiencia en estudios relacionados con personas estigmatizadas por ser portadores del virus del VIH nos sugiere que el contacto con dichos pacientes otorga un rostro a la “marca estigmatizante”. Pero como ocurría con las caras de los grupos estigmatizados de otras épocas, la cercanía del rostro no borra la marca, visibiliza con más fuerza el oprobio del rostro. La familiaridad con la persona puede disminuir o diluir el prejuicio estigmatizante para personas con una cierta disposición

a mirar con otra sensibilidad, pero lo común será que la cercanía o la familiaridad intensifique el prejuicio. No solo porque quien prejuzga sesga a partir de su mirada prejuiciosa, sino porque dicha mirada está legitimada socialmente.

En este último sentido, como señala Bohman (2012), la injusticia epistémica, en tanto una derivación de las injusticias de la dominación, solo puede remediarse institucionalmente.

La injusticia epistémica desborda la situación dialógica concreta de unos individuos. Como afirma Medina:

Las injusticias epistémicas tienen dimensiones temporales y sociales robustas, que involucran historias complejas y cadenas de interacción que van más allá de pares o grupos de sujetos...esta densa historicidad se pierde si nuestro análisis se restringe a interacciones particulares en momentos particulares...las injusticias epistémicas cometidas por individuos particulares en interacciones concretas —como los intercambios testimoniales— tienen que colocarse en un contexto sociohistórico más amplio y tienen que entenderse como parte de patrones más amplios de injusticia que se encuentran en el trasfondo y que rebasan el intercambio testimonial”. (Medina, citado en Murguía Lores).

Uno de los ejemplos de Fricker lo muestra. Se trata del clásico cinematográfico de Robert Mulligan *Matar a un ruiseñor* donde un joven negro llamado Tom Robinson es condenado de un delito de violación contra una mujer blanca llamada Mayella Ewel en el sureste de los Estados Unidos de los años 30. Toda la evidencia apunta no sólo a que Tom es inocente, sino que nos encontramos ante un intento de seducción de Mayella no correspondido por Tom.

En primer lugar, nos encontramos con el hecho del rechazo de Tom. Podemos verlo desde una perspectiva particular, como el rechazo rutinario de una persona a quien no le atrae otra. Pero si lo vemos desde el punto de vista social, con el trasfondo de la época, ¿podía un negro establecer una relación con una mujer blanca sin condenarse a sí mismo?

Luego, en el juicio, Tom se encuentra de nuevo ante lo que puede verse como una situación dialógica que solo involucra a los protagonistas del litigio. Pero como en la escena anterior, no estamos en

esa situación. Toda una trama de prejuicios sociales incorporados de modo inconsciente actúa como determinante de lo que será el desenlace del proceso. El abogado de Tom puede intentar argumentar racionalmente por qué el imputado no pudo cometer el delito, pero la cuestión es que ninguna evidencia puede refutar el prejuicio de que un negro miente, por tanto, si dice que no cometió el agravio entonces es seguro que lo cometió.

Tom comprende que su lucha no es meramente contra los atacantes del estrado, sino contra una sociedad que no aceptará las reglas del Estado de derecho cuando el acusado sea un negro. Por eso no hace caso a los intentos del abogado Atticus de buscar una salida legal, intenta escapar, lo que por supuesto, no se verá a los ojos de la comunidad como el acto de desesperación de un hombre inocente, sino como una prueba más de su culpabilidad.

La historia puede conectarse con una situación de rasgos comunes narrada por el Director Richard Attenborough en su película *Cry Freedom*, donde el personaje principal es el combatiente por los derechos civiles Steve Biko. Como en el caso del protagonista de *Matar a un ruiseñor*, Biko es un hombre de raza negra imputado por un sistema social racista. Aún peor, a diferencia de Tom, quien asume pasivamente su condición social sin rebelarse contra el orden político, Biko es un activista que reclama con vehemencia su derecho a ser tratado como sujeto pleno de derechos y deberes.

Esto lo confronta con un régimen que ve en su discurso y en su existencia misma un peligro para la sobrevivencia del orden social. En estas circunstancias, todo juicio “legal” llevado a cabo contra su persona trasciende la situación meramente dialogante de dos o tres individuos. Al sistema de prejuicios asimilado como parte de una concepción del mundo se suman los intereses políticos que se fundamentan en dichos prejuicios.

Para concluir, no hay solución al problema de la injusticia epistémica de modo individual o desde las acciones de pequeñas comunidades de individuos

dialogantes. El reparo de esta es insoluble de un programa social amplio de reingeniería social. En palabras de Alcoff (2010):

La percepción cargada de teoría, del tipo que Fricker culpa por el prejuicio de identidad, opera la mayor parte del tiempo por debajo del nivel de conciencia, como lo demuestran el Test de Asociación Implícita y una serie de otros experimentos recientes de psicología social¹. El prejuicio puede funcionar bastante efectivamente, incluso cuando va en contra de los valores y compromisos sostenidos conscientemente de una persona, un hecho que la prueba IA lleva a casa con mayor fuerza al revelar los prejuicios latentes anti negros de muchas personas negras que toman la prueba. Esto sugiere que el desarrollo de un enfoque de la virtud que opera en la esfera consciente y volitiva solo será capaz de proporcionar un antídoto parcial contra la injusticia testimonial. Debemos estar dispuestos a explorar más mecanismos de reparación, como una reforma educativa extensa, proyectos más serios de acción afirmativa y mandatos curriculares que ayuden a corregir los prejuicios de identidad creados a partir de narraciones erróneas de la historia. También debemos preguntarnos si el prejuicio de la identidad es simplemente el resultado de la ignorancia o de una racionalidad deficiente, o si también hay procesos no racionales en acción”. (p.132).

Referencias

- Alcoff, L. (2010): «Epistemic Identities», *Episteme*, pp. 128-138.
- Bohman, J. (2012): «Domination, epistemic injustice and republican epistemology», *Social Epistemology* 26, No 2, pp. 175-187.
- Fricker, M. *Injusticia epistémica*, Barcelona: Ed. Herder, 2017.
- Goldmand, A. «Foundations of Social Epistemic», *Synthese*, 73, pp. 109-144.
- Murguía, Loes, A. (2016): «Injusticias epistémicas y teoría social» *Dilemata*, 22, pp. 1-19.



Andando



II CONGRESO NACIONAL DE ECOLOGÍA Y CONCIENCIA CIUDADANA

La Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica Santo Domingo (UCSD) realizó el II Congreso Nacional de Ecología y Conciencia Ciudadana durante los días 15 y 16 de noviembre en el Pabellón de la Fama del Deporte Dominicano.

El congreso tuvo por objetivo recuperar la identidad de la ciudadanía con el agua para unificar la visión de la nación, en la gestión sostenible del recurso, así como favorecer la biodiversidad divina y el desarrollo nacional.

De esta manera, la Universidad Católica Santo Domingo reconoce la multiplicidad de problemas ambientales que existen en la República Dominicana, cada día incrementados con mayor potencial por los efectos del

cambio climático, los hábitos y conductas humanas que ponen en peligro nuestra biodiversidad. La UCSD llama la atención a priorizar la solución de los problemas de la inseguridad hídrica, del agua potable y el saneamiento de los alcantarillados sanitarios y pluviales, de la contaminación, de la erosión de los suelos y de la disposición final de los residuos sólidos. Son problemas de salud, de pobreza y su pronta solución es asunto deontológico.

La Universidad Católica Santo Domingo, con fundamento en la Encíclica *Laudato Si'* convocó a todos los seglares y a toda la ciudadanía a pensar-actuar unidos, para definir una visión común ante un problema que preocupa a todos: el Agua. El agua, como producto

minero (H₂O) tiene valor polivalente. Agua, como instrumento divino en el bautismo, el agua como sostén de la vida humana y de la biodiversidad, es un recurso esencial para el desarrollo sostenible. En la República Dominicana es uno de los principales ejes del desarrollo.

La doctora Ángela Cabrera, Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas de la Universidad, se refirió en su discurso al objetivo central de este congreso al señalar que, el mismo “busca crear un debate y proponer soluciones a los problemas ambientales del país como: analizar las leyes medioambientales en la sociedad dominicana, discutir académicamente sobre las problemáticas más importantes concernientes al medioambiente en el territorio nacional, conocer los procedimientos, causas y consecuencias del sistema de explotación de recursos naturales en República Dominicana, socializar estrategias de reciclaje como aporte al cuidado medioambiental, concientizar a la ciudadanía sobre el cuidado de la Casa Común mediante el compromiso solidario y ofrecer a la sociedad documentos de consulta actualizado en los asuntos medioambientales”.

En un primer momento, el agua junto al saneamiento es un derecho humano, es un asunto de carácter ético, indispensable para la vida y su uso como agua potable en los acueductos del país, aún es limitado, pues no llega a todos en cantidad, calidad, presión, continuidad. Existe una gran asimetría entre la oferta de agua y el saneamiento.

La brecha entre el agua y el saneamiento es amplia. Se requiere comprender el problema: mucha educación en los distintos estamentos de la sociedad, incluyendo al político, responsable principal de la asignación de los recursos monetarios para proporcionar al país, seguridad hídrica y cobertura para todos los dominicanos, de los servicios de agua potable y saneamiento.

En un segundo momento, se requiere comprender que la visión común está asociada al cambio del status quo de la situación del agua, por otro más eficaz, donde predomine lo institucional con separación de roles, para evitar ser juez y parte, tanto en



la gestión del agua como recurso y en la gestión del agua –saneamiento– como servicio. Donde puedan participar todos los sectores de la sociedad en forma transparente y equitativa para la sostenibilidad. La comunidad académica, la ciudadanía y sectores productivos, en complemento a la visión hemos de adoptar paulatinamente la cultura hacia un cambio de conducta en el uso y aprovechamiento del agua.

El tercer momento corresponde a las instancias políticas en la aprobación cuanto antes y aplicación de una nueva Arquitectura Institucional, como instrumento para el bien común. Actuar sin temor para hacer el bien.

Con esta nota conceptual, el II congreso abre VI paneles para el diálogo de todos los actores con la meta de unificar la visión para la gestión integral del agua, como eje para el desarrollo sostenible en nuestro espacio común: la Nación dominicana.

El Primer Panel desarrolla la filosofía del congreso: la visión teológica y ética del agua, el derecho humano, el valor del agua en el contexto de la encíclica Laudato Si y la doctrina social de la Iglesia

El Segundo Panel aborda la situación del agua en la R.D: Legislación y análisis de la realidad del agua, desde la óptica constitucional y leyes vigentes.

Tercer Panel: Realidad y Cultura del Agua en la República Dominicana, contempla el análisis de la contaminación del agua. Cambio climático causas y consecuencias. En este panel se desarrolla el com-

ponente cultural del agua en la enseñanza básica del país.

El Cuarto Panel: Sostenibilidad del acceso y manejo del agua desarrolla el manejo del agua como recurso en el sector turístico y se analiza la valoración económica del agua para consumo humano y la agricultura.

El Quinto Panel: Construcción de un futuro para el agua. En este panel se contempla las respuestas institucionales del agua como recurso y la seguridad hídrica a nivel nacional; y del agua como servicio a nivel del Gran Santo Domingo La importancia del ahorro del agua y protección de la calidad evitando la contaminación.

Sexto Panel: Estrategia Nacional de la Gestión Integral del Agua. En este panel se analiza la gestión y gobernanza del agua por cuenca. El agua como eje estratégico del Desarrollo Los componentes principales de la Ley de Agua como recurso y la Ley APS (Agua Potable y Saneamiento). Ley 247-12 La separación de roles: Rectoría, Autoridad del Agua Regulación. Prestadores de servicios y usuarios. Seguridad hídrica. Análisis de riesgos. Infraestructura hidráulica Sanitaria. El suelo como recurso. Ley de residuos sólidos. Documento país. La inversión Agua y saneamiento y los ODS.

La actividad se llevó a cabo durante dos días en las instalaciones del Pabellón de la Fama del Deporte Dominicano, Centro Olímpico “Juan Pablo Duarte”.

Recomendaciones finales para el gobierno dominicano

La Universidad Católica Santo Domingo (UCSD), desde su Facultad de Ciencias Religiosas, dispone al servicio de la nación dominicana estas consideraciones finales del II Congreso Nacional de Ecología y Conciencia Ciudadana. El mismo transcurrió en un marco histórico-eclesial importante: la Encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común (2015), y El Sínodo para la Amazonia (6 al 27 de octubre del 2019).

En el pensamiento del Papa Francisco, se ha introducido la reflexión sobre “el pecado ecológico”, incluido en una de las cuatro dimensiones que considera de urgente conversión: pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

La UCSD con esta iniciativa se coloca en los caminos de la nueva evangelización, que exige una visión integral y creyente de la realidad, pues todo converge en nuestra casa común, donde se prioriza, por su esencia e identidad, el agua, indispensable para la vida y el sustento de ecosistemas y acuáticos. El objetivo central del Congreso fue “Recuperar la identidad del agua como elemento vital, para unificar la visión de nación, en su gestión sostenible, a fin de favorecer la ecología integral en República Dominicana”.

La magnitud de la actual crisis planteada por los diversos panelistas en torno al agua exige, actuación comunitaria, haciendo lo “imposible” frente al problema, para que todos en la República Dominicana contemos con agua limpia y sus demás usos productivos de forma sostenible.

Como resultado de estas ponencias y discusiones, han surgido las siguientes recomendaciones para el gobierno dominicano:

1. Recuperar la identidad de la ciudadanía con el agua para unificar una visión país.
2. Desarrollar acciones de concientización para velar, actuar, promover el cuidado del recurso hídrico, en vista a la preservación de la calidad de vida poblacional y sus futuras generaciones.
3. Priorizar la solución de los problemas de inseguridad hídrica, del agua potable, y el saneamiento, de alcantarillados sanitarios y pluviales, de contaminación, erosión de los suelos y disposición final de los residuos sólidos.
4. Hacer valer el principio del agua y su saneamiento como un derecho humano fundamental, que determina la sobrevivencia de las personas, siendo fuente de los demás derechos humanos. Es además, asunto de carácter ético, indispensable para la vida y del correcto uso del agua potable en los acueductos del país, aún muy limitado, pues no llega a todos en igualdad de cantidad, calidad, presión, continuidad, etc. Exigimos se cumpla la asimetría que debe darse entre la oferta de agua y el saneamiento.
5. Se requiere comprender que la visión común está asociada al cambio del estatus donde predomine lo institucional, con separación de roles, para evitar ser juez y parte, tanto en la gestión del agua como recurso y en la gestión del agua –saneamiento como servicio; donde puedan participar todos los sectores de la sociedad, en forma transparente y equitativa para garantizar la sostenibilidad.

6. Requerimos mejorar los niveles de ineficiencia en la distribución y aprovechamiento para sus diferentes usos, como resultado de infraestructuras poco eficientes, limitada capacidad de almacenamiento y buena gobernanza de los recursos hídricos.
7. Instamos a las entidades políticas a la aprobación, cuanto antes, y su aplicación, de una nueva arquitectura institucional, como instrumento para el bien común, que permita actuar sin temor frente a intereses particulares para proteger nuestras cuencas acuíferas.
8. Recomendamos asumir con seriedad los escenarios de variaciones climáticas –eventos adversos– que probablemente impactarán el ámbito económico, social, político, y que obligan a tomar medidas para reducir la vulnerabilidad del país en los diferentes aspectos donde interviene el agua tanto en cobertura, cantidad y calidad para los diferentes usos.
9. Aplicar una política económica de bajo contenido de carbono y de economía azul.
10. Mejorar la gestión, el manejo y el desarrollo de los recursos hídricos que inciden directamente en el cumplimiento de las metas del objetivo número 6 de Agua Limpia, y Saneamiento de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenibles para “garantizar la disponibilidad de agua y su gestión sostenible y el saneamiento para todos”.
11. UNIFICAR LA VISION PARA LA GESTION INTEGRAL DEL AGUA, como eje para el desarrollo sostenible en el espacio común de nuestra isla.
12. Recomendamos también al gobierno enfocarse de forma más responsable en el cumplimiento de la meta 6.3, la cual requiere para el 2030, mejorar la calidad del agua, mediante la reducción de la contaminación, la eliminación del vertido y reducción de la descarga de materiales y productos químicos peligrosos, la reducción a la mitad del porcentaje de aguas residuales sin tratar, y un aumento sustancial del reciclado y el reúso del agua en condiciones de seguridad a nivel nacional.
13. Tomar conciencia de que los avances que se realicen en la meta 6.3, agua y saneamiento, inciden también en el logro de los demás ODS, sobre todo en los temas de disminuir la pobreza, mejorar salud y bienestar, energía asequible y limpia, la vida submarina, ciudades y comunidades sostenibles y vida en la tierra. Como condiciones indispensables para el cumplimiento, como país, de todas las metas de los ODS.
14. Desarrollar el componente cultural del agua en la enseñanza básica del país y educación superior (proceso de integración en los textos educativos –pensum).
15. Garantizar el acceso al agua potable a toda la población, especialmente a las zonas más vulnerables.
16. Construcción de un futuro responsable para el agua. Que se den respuestas institucionales al problema del agua como recurso y la seguridad hídrica a nivel nacional.
17. Supervisar, monitorear el ahorro del agua y protección de la calidad evitando la contaminación y aplicando sanciones contra los crímenes que afectan al recurso más preciado que es el agua.
18. Declarar de urgencia la Estrategia Nacional de la Gestión Integral del Agua, la gestión y gobernanza del agua por cuenca. El agua como eje estratégico del desarrollo sostenible. Los componentes principales de la Ley de Agua como recurso y la Ley APS (Agua Potable y Saneamiento actualizada). Ley 247-12, la separación de roles: Rectoría, Autoridad del Agua Regulación. Prestadores de servicios y usuarios. Seguridad hídrica. Análisis de riesgos. Infraestructura hidráulica Sanitaria. El suelo como recurso. La aprobación de la ley de residuos sólidos. Mayor inversión del Estado en Agua y saneamiento incluso en vista al cumplimiento de los ODS.
19. Que los partidos políticos asuman el tema del agua y del saneamiento en sus programas y propuestas de campaña, a nivel nacional y municipal.
20. Que el agua pague el agua, si produce renta.

21. Que el MEPyD concluya, con urgencia, el proceso de reforma y modernización del sector agua con el objetivo de poner en vigencia las metas y objetivos de la Estrategia Nacional de Desarrollo y el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible para el bienestar de toda la población, de forma especial las/los más excluidos y vulnerables (zonas fronterizas, bateyes, barrios periféricos de las principales ciudades).
22. Exigir un financiamiento del gobierno para reducir los efectos de gases de invernadero.
23. Mejorar con urgencia el drenaje pluvial (por el mosquito AE) y el manejo de la basura –contaminación ambiental.
24. Cuidar la calidad del agua de los 97 ríos mayores y en todos los arroyos y fuentes menores.
- 25 Exigimos la aprobación de un marco jurídico actualizado para la Gestión Integral del Agua, teniendo en cuenta el marco de la Encíclica Laudato Sí.

Conclusión

El planeta está en crisis, nuestro país está en crisis, pero nosotros con identidad cristiana no podemos estarlo. Esta es la hora de actuar:

Instamos a la población a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios en su estilo de vida, de producción y consumo para reducir el calentamiento global. ¡Vayamos a nuestras familias, comunidades, diócesis y organizaciones cargados de esperanza para un país en crisis, pero donde el propio Jesús hoy nos renueva el llamado a ser sal y luz en medio de nuestra casa común! Estamos llamados a protegerla, por ser un acto divino de Creación.

Finalizamos con el pensamiento de San Francisco: “Empieza haciendo lo necesario, continúa haciendo lo posible, y de repente estarás haciendo lo imposible”.

Galardones



UNIVERSIDAD CATÓLICA
SANTO DOMINGO

Facultad de Ciencias de la Salud
Unidad de Posgrado

**COMPARACIÓN DE LAS ESTRATEGIAS DE AFRONTAMIENTO
ENTRE PADRES Y MADRES CON HIJOS DIAGNOSTICADOS
CON TRASTORNO DEL ESPECTRO AUTISTA**

Tesis para optar por el título de
Maestría en Terapia Familiar y de Pareja

Sustentantes:
Rosill Valdera Feliz 2007-1359

Asesores:
Fausto Antonio Suriel Rosario
Rosa Julia Martínez

Santo Domingo, D. N.
Junio, 2019

Resumen

El siguiente estudio tiene como objetivo comparar las estrategias de afrontamiento entre padres y madres con hijos diagnosticados con trastorno de espectro autista. El diseño de investigación es no experimental de corte transversal, con un alcance exploratorio y descriptivo, teniendo un enfoque mixto.

La población de estudio son los padres y madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista (TEA) y el método de investigación utilizado es el método inductivo. Los principales hallazgos fueron los elementos estresores relacionados con el TEA que generan estrés de manera más frecuentes y menos frecuentes en padres y en madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista. Así como también las estrategias de afrontamiento al estrés más utilizadas y menos utilizadas por los padres y por las madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista.

De acuerdo a los resultados se evidencia las demandas relacionadas con el trastorno del espectro autista ante las cuales los padres y las madres con hijos con TEA perciben no tener los recursos suficientes, lo que causa en ellos estrés. Así mismo se pone en manifiesto que estas demandas no afectan a los padres y a las madres en igual frecuencia y, por consiguiente, no son afrontadas de la misma manera, esto resulta relevante para un adecuado acompañamiento terapéutico.

Palabras clave: *trastorno del espectro autista, afrontamiento, estrés, impacto familiar.*

1. INTRODUCCIÓN

El estudio busca comparar las estrategias de afrontamiento entre padres y madres con hijos diagnosticados con trastorno de espectro autista, y realizado en el periodo junio-agosto del año 2019 a través de las siguientes fundaciones y centros: Fundación Manos Unidas por el Autismo, Centro de Asesoramiento Personalizado y Terapias Educativas, Fundación Proyecto Samy Inc. y la Fundación Luz y Esperanza por el Autismo.

El trastorno del espectro autista (TEA) es un trastorno del desarrollo que está compuesto por

dos criterios característicos: 1) el deterioro persistente de la comunicación social recíproca y la interacción social; y, 2) patrones de conducta, intereses o actividades restrictivos y repetitivos (APA 2014: 53). La creciente población diagnosticada con TEA representa el 1% de la población general en Estados Unidos y otros países (APA 2014: 55), sin embargo, la población impactada por su sintomatología es mucho mayor.

Esta condición afecta no solo al hijo con TEA, sino también a los demás miembros de la familia, impactando el ámbito emocional, el ámbito relacional, el ámbito social y el ámbito económico (Nealy 2012: 188-189). El estrés de los padres ha sido uno de los aspectos más estudiados en las familias con niños diagnosticados con TEA (Davis 2008, citado por Lyons 2010: 517). Esto esencialmente relacionado con el manejo de las dificultades asociadas a la condición en el día a día (Smith 2010, citado por Nealy 2012: 188). Sin embargo, la mayoría de estudios de estrés parental asociado con la crianza de un hijo con autismo han estado enfocados en las madres (Pisula 2011: 94). Pocos estudios comparan los perfiles de estrés de las madres y los padres de individuos con TEA (Pisula 2011:95).

Las estrategias de afrontamiento pueden ser un mecanismo mediante el cual la familia de individuos con TEA pueda manejar y adaptarse al estrés. El afrontamiento, descrito por Lazarus (1993: 237), es el esfuerzo continuo, cognitivo y conductual, para manejar demandas, internas o externas, que son apreciadas como excedentes o que desbordan los recursos del individuo. Desafortunadamente el estudio del afrontamiento en padres de individuos con TEA es muy limitado (Hastings 2005, citado por Lyons 2010: 517). Pudiera asumirse que las mismas variables que afectan a la familia con diagnóstico de TEA en Estados Unidos y otros países, sean comunes a las familias en República Dominicana, sin embargo, la identificación, descripción y evaluación de la realidad a través de estudios válidos permitiría un acercamiento certero y científico, a partir del cual sea posible hacer proyecciones y tomar decisiones adecuadamente informadas, a nivel nacional por parte del Estado, o a nivel individual en el consultorio terapéutico. El abordaje preciso para los padres y las madres de individuos con diagnóstico de TEA

debe contemplar las diferencias del impacto de la condición en cada uno y conocer las estrategias de afrontamiento a las que acude cada uno.

Lastimosamente, el TEA en República Dominicana ha sido estudiado de manera muy limitada e inconsistente. Se desconoce la magnitud real de la situación a nivel nacional y, por consiguiente, la manera en que la familia afronta los desafíos asociados a la condición de desarrollo. Es evidente la necesidad de investigaciones que arrojen información relevante sobre los diferentes aspectos relacionados con TEA en República Dominicana.

2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

En términos generales, la discapacidad en República Dominicana ha sido precariamente estudiada y documentada. No se cuenta con registros periódicos que permitan conclusiones relevantes o análisis de tendencias, según indica la Oficina Nacional de Estadística (ONE 2013, citado por ONE 2019: 24). Todo lo que se conoce sobre la situación de discapacidad a nivel nacional, es obtenido del Censo Nacional y las encuestas nacionales, ninguna de las anteriores diseñadas para estos fines (ONE 2013, citado por ONE 2019: 24). Otro agravante de la situación es la falta de consenso y consistencia sobre el concepto de discapacidad en los registros que sí lo contemplan (ONE 2013, citado por ONE 2019:24). De manera que es evidente la gran necesidad de estudios que arrojen información relevante sobre la situación a nivel nacional de la discapacidad en República Dominicana.

Concerniente al trastorno del espectro autista (TEA), el primer estudio realizado a padres y cuidadores de personas con esta condición fue recientemente realizado por la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI) junto al Centro de Atención Integral para la discapacidad (CAID) en el 2016, titulado Necesidades de los cuidadores, estigma y calidad de vida en familias de niños y niñas con diagnóstico de autismo en República Dominicana (Periódico Hoy 2017 y OEI 2017).

Los resultados revelan que la edad media del niño en la cual se muestran las primeras preocupaciones de los padres o cuidadores con relación al

desarrollo fue de 21.67 meses y que estas iniciaron al observar la dificultad de interacción de los niños o su preferencia a jugar solos (Periódico Hoy 2017 y OEI 2017). 55.2% de los encuestados presentan sentimientos de frustración y 32.9% sentimientos de impotencia. 26.3% piensa que es discriminado por tener un hijo con esta condición y el 6.6% muestra preocupación por que otros conozcan sobre la condición de su hijo (Periódico Hoy 2017 y OEI 2017). Entre el 40-50% de las personas encuestadas, expresaron insatisfacción con relación al apoyo recibido por parte de la escuela, en el hogar y por parte de los profesionales dando servicios a sus hijos (Periódico Hoy 2017 y OEI 2017).

Si bien este estudio representa el inicio de la investigación sobre la situación nacional de TEA en el país, sus resultados deben ser cautelosamente interpretados, ya que la muestra

tomada para el mismo fue de 156 personas pertenecientes a 15 provincias, utilizando en el procesamiento de la información solo 147 de las encuestas impartidas. Resultando ser una muestra no representativa de la situación a nivel nacional. A pesar de que el estudio busca identificar las necesidades de los cuidadores de los niños con TEA, no presenta las diferencias entre las necesidades de los cuidadores por género, lo cual resulta muy relevante para un abordaje certero.

Aun sin el apoyo de una literatura científica que marque un rumbo concerniente al TEA en República Dominicana, se percibe un avance creciente en la concientización y la información sobre el tema. A través de más de 14 fundaciones en el país dedicadas al TEA, se ofrece información a la familia y grupos de apoyo, así mismo a través de los Centros de Atención Integral a la Discapacidad y el apoyo de profesionales a nivel particular, se ofrecen apoyos a necesidades específicas relacionadas a la condición.

3. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

3.1 *Objetivo principal*

Comparar las estrategias de afrontamiento entre padres y madres con hijos diagnosticados con trastorno de espectro autista.

3.2 *Objetivos secundarios*

- a) Identificar los elementos estresores relacionados con el TEA que afectan a los padres con hijos diagnosticados con TEA.
- b) Identificar los elementos estresores relacionados con el TEA que afectan a las madres con hijos diagnosticados con TEA.
- c) Determinar las estrategias de afrontamiento más usados por los padres con hijos diagnosticados con TEA.
- d) Determinar las estrategias de afrontamiento más usadas por las madres con hijos diagnosticados con TEA.

4. ASPECTOS METODOLÓGICOS

4.1 *Diseño investigativo*

El estudio tuvo un diseño de investigación no experimental de corte transversal, debido a que se identificaron las variables que generan estrés en los padres y madres de niños con diagnóstico de TEA en Santo Domingo y Santiago; no buscó la manipulación de los niveles de afrontamiento, sino la medición de los mismos, esto en un momento único.

4.2 *Tipo de estudio*

El alcance del estudio fue exploratorio y descriptivo con un enfoque mixto. Exploratorio porque constituyó un primer acercamiento hacia las variables que generan estrés en los padres y en las madres de niños con diagnóstico de TEA en Santo Domingo y Santiago; y descriptivo porque buscó medir el nivel de afrontamiento en estos padres y madres. El enfoque fue mixto, ya que se los datos obtenidos fueron cualitativos y cuantitativos.

4.3 *Población de estudio*

La población de estudio fueron los padres y madres con hijos diagnosticados con TEA en Santo Domingo y Santiago. La unidad de análisis fueron 45 madres y 18 padres a través de las siguientes fundaciones y centros: 1) Fundación Manos Unidas

por el Autismo en Santo Domingo; 2) Fundación Luz y Esperanza en Santiago; 3) Centro de Asesoramiento Personalizado y Terapias Educativas; y 4) Fundación Proyecto Samy Inc.

4.4 *Métodos de investigación*

El método de investigación del estudio fue el método inductivo, ya que, a través de las conclusiones de hechos particulares, buscó hacer generalizaciones las cuales pueden ser fundamentos de teorías.

4.5 *Fuentes y técnicas*

El estudio utilizó fuentes primarias de recolección de datos, obteniendo de primera mano, de los mismos padres y madres, la data con relación a los principales elementos estresores con relación a la condición y las técnicas de afrontamiento más usadas. Para estos fines, la técnica utilizada fue la encuesta. Se diseñó un cuestionario para explorar, de manera cualitativa, los elementos relacionados al TEA, que generan estrés a los padres y las madres con hijos con diagnóstico de TEA y con esta guía se realizaron las entrevistas a los padres y madres.

Luego se aplicó la Escala de Estrategias de Coping- Modificada (EEC-M) para medir los estilos de afrontamiento usados por los padres y madres. Esta escala tiene un nivel de confiabilidad de un alfa de Cronbach de 0.847, a través del análisis factorial, la muestra estuvo compuesta por 893 participantes, de los cuales 399 eran mujeres, constituyendo el 44,7%, y 494 eran hombres, constituyendo el 55,3%, en un rango de edad de 16 y 58 años, con una media de 25 años de edad (Londoño 2006).

La escala fue agrupada en los siguientes 12 factores que constituyen las estrategias de afrontamiento: solución de problemas, apoyo social, espera, religión, evitación emocional, búsqueda de apoyo profesional, reacción agresiva, evitación cognitiva, expresión de la dificultad de afrontamiento, reevaluación positiva, negación y autonomía (Londoño 2006).

4.6 ALGUNOS RESULTADOS

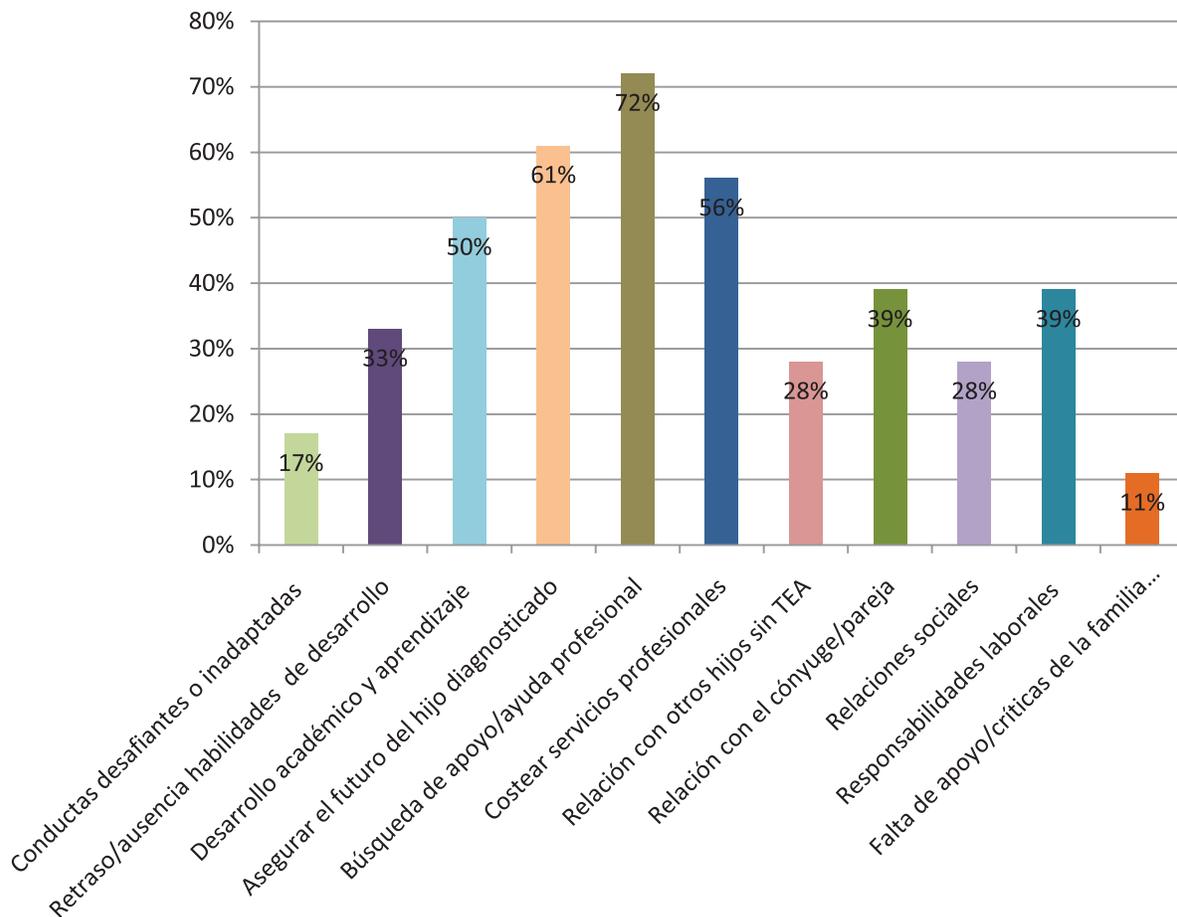
El cuestionario de elementos relacionados con el TEA que generan estrés en los padres y en las madres constó de 11 preguntas con respuestas tipo Likert, con una frecuencia de 1 a 5, con las siguientes opciones: nunca (1), la mayoría de veces no (2), a veces sí y a veces no (3), la mayoría de veces sí (4) y siempre (5). El objetivo consistió en obtener información sobre cuáles elementos relacionados con el TEA generan estrés a los padres y a las madres con hijos diagnosticados con TEA y la frecuencia en que lo hacen.

Una vez completados, fueron clasificados de acuerdo a la persona que respondió el cuestionario, dividiendo así todos los cuestionarios a padres y todos los cuestionarios a madres para su tabulación y análisis.

La frecuencia en que los elementos estresores generan estrés a las madres, se analizó atribuyendo el valor correspondiente a cada respuesta de las madres. Se consideró más frecuentes las respuestas la mayoría de veces sí (4) y siempre (5), y menos frecuentes la mayoría de veces no (2) y nunca (1).

Algunos de los resultados más interesantes son los siguientes:

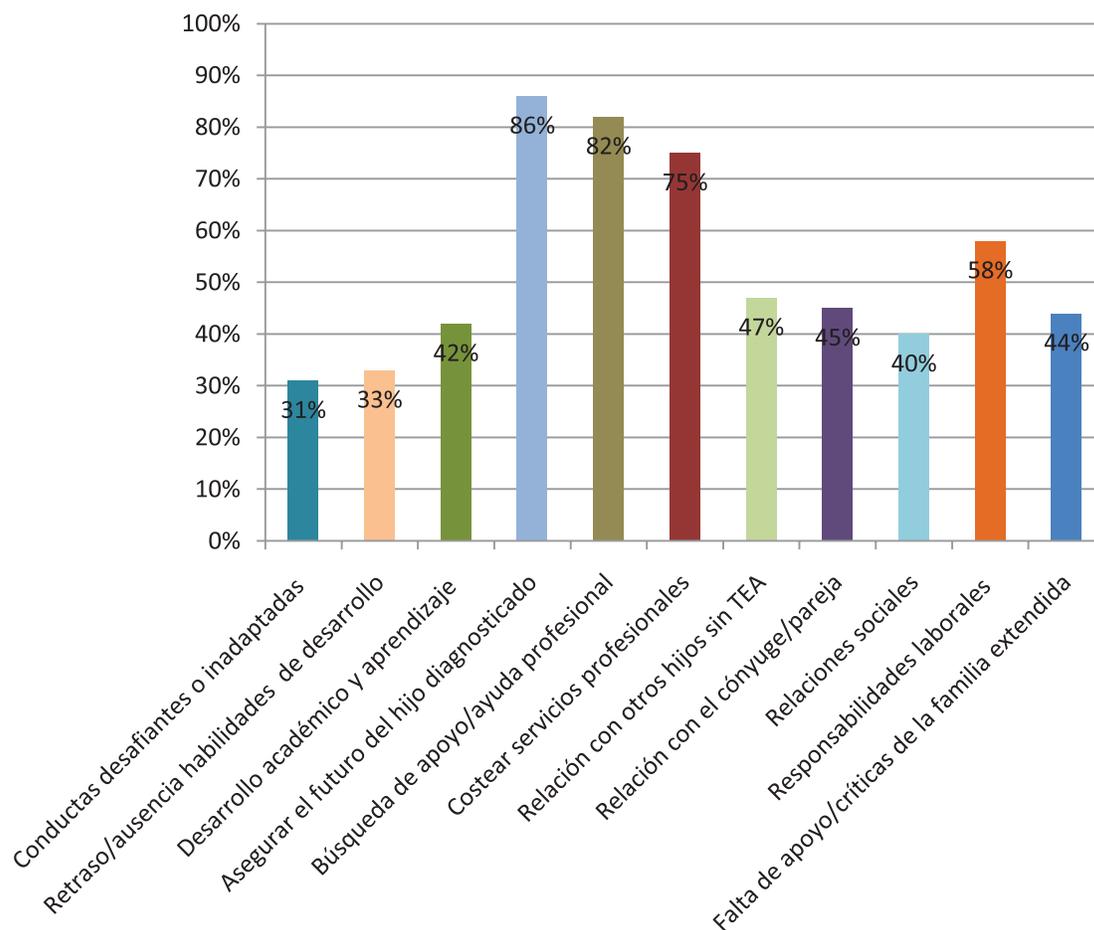
Gráfico No. 1. Estresores más frecuentes en padres.



5. INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS

Similar a muchos estudios sobre padres con hijos con TEA (Lyons 2010, Nealy 2012, Tehee 2009 y Phelps 2009), se evidenció en el estudio de inves-

tigación una mayor presencia de las madres frente a la presencia de los padres. Esto podría explicar lo planteado por Pisula (2011: 94) con relación a la tendencia investigativa de enfocarse en las madres, o bien pudiera relacionarse con los altos niveles de

Gráfico No. 2. Estresores más frecuentes en madres.

involucramiento de las madres en la crianza del hijo diagnosticado en comparación con los padres (Tehee 2009:37).

La mayor población de los hijos de los padres y madres encuestados se encuentra entre los 5 y 7 años, siguiéndole la edad de 2 a 4 años. Considerando que la edad promedio en que los padres dominicanos muestran las primeras preocupaciones con relación al desarrollo de su hijo es 21.6 meses de edad (periódico Hoy 2017 y OEI 2017), y considerando que el recorrido profesional que hacen los padres para obtener un diagnóstico certero es de aproximadamente 2 años (Andreica-Sandica 2011:480), pudiese interpretarse como temprana la búsqueda de atención y servicios profesionales por parte de los padres.

En correspondencia con la revisión literaria (Tehee 2009: 37), las madres obtuvieron mayores

índices de estrés que los padres, en función de frecuencia, así como reportaron un mayor número de estresores relacionados con el TEA como generadores de estrés frecuentes que los padres. Si bien es cierto que ambos grupos puntuaron más altos los mismos estresores relacionados con el TEA: Búsqueda de apoyos, Asegurar el futuro del hijo y Costear los apoyos, los porcentajes de las madres resultaron mayores, indicando una frecuencia mayor de estrés.

El porcentaje de madres que les genera estrés frecuente los elementos mantener relaciones sociales, cumplir las responsabilidades laborales y la falta de apoyo de la familia extendida es significativamente mayor al porcentaje de los padres. Esto puede estar relacionado con los altos niveles de involucramiento de las madres en la crianza del hijo diagnosticado en comparación con los padres (Tehee 2009: 37) y

con la priorización de los hijos sobre el trabajo o la profesión por parte de las madres que encontró Gray (2003, citado por Albarracín 2014: 114). Lo que puede indicar que el tiempo y atención que las madres dedican a su hijo diagnosticado y todo lo relacionado a la condición, mina su vida social y su desempeño laboral en mayor proporción que los padres.

En contraste con las investigaciones previas sobre los elementos relacionados con el TEA generadores de estrés en madres (Knussen 1992, citado por Pisula 2011: 95), no se halló que las características propias de la discapacidad tales como: el retraso o ausencia de ciertas habilidades del desarrollo, las conductas desafiantes e inadaptadas, o el desarrollo académico y de aprendizaje del hijo con TEA, resultaran ser los estresores más significativos para las madres. En cuanto a los padres, el factor económico resultó ser uno de los principales generadores de estrés, siendo reportado de alta frecuencia por 59% y de frecuencia media por el 39%, lo cual corrobora los hallazgos de Knussen (1992, citado por Pisula 2011: 95).

Ciertos elementos, tanto en padres como en madres, resultaron con puntuaciones no concluyentes en función de que la cantidad de padres y madres que lo reportaron como frecuente fue muy similar a la cantidad de padres y madres que lo reportaron como poco frecuente. Este es el caso de los elementos retraso de habilidades de desarrollo, y desarrollo académico y aprendizaje. Esto pudiera indicar la necesidad de explorar y relacionar otras variables que impactan el estrés y el afrontamiento, tales como la edad del niño diagnosticado o la gravedad del diagnóstico.

La estrategia de afrontamiento más usada por los padres y por las madres fue la de búsqueda de apoyo profesional, esto probablemente debido a que la muestra de padres y madres encuestados fue seleccionada de fundaciones y centros profesionales de los cuales reciben servicios y apoyos. Los padres resultaron utilizar con más frecuencia que las madres la estrategia solución de problema, esto en contraste con los hallazgos de Albarracín (2014: 122) quien encontró que las madres usaban más estrategias enfocadas a la solución que los padres.

La estrategia de religión resultó ser frecuente entre las madres y los padres, como también encontró Albarracín (2014: 118) y Andreica-Sandica (2011: 480). Esta estrategia supone la existencia de un ser superior y usa la oración o rezo como medio para tolerar o generar soluciones al problema (Londoño 2006: 339). El uso de esta estrategia en el contexto del trastorno del espectro autista puede significar la búsqueda de respuesta o causa de la situación, puede generar la tranquilidad de que un ser superior está en control, así como puede generar la esperanza de un milagro. Puede ser beneficiosa o perjudicial en función de la perspectiva de la realidad, ya que se pudiera alimentar expectativas irreales con relación a la condición de autismo.

La estrategia Reacción agresiva resultó ser más frecuente en madres que en padres, esto significa que las madres tienden a expresar la emoción de la ira de manera impulsiva para disminuir la carga emocional del momento. Esto pudiera estar relacionado con los niveles de estrés mayores en madres que en padres (Tehee 2009: 37). La estrategia menos utilizada, tanto en padres como en madres, fue la Autonomía. Esto indica que los padres y madres con hijos con TEA no frecuentan solucionar los problemas solos, sino que buscan apoyo de familiares, amigos y/o profesionales.

La estrategia de Reevaluación positiva, la cual se relaciona con la calidad de vida según Durán (2016: 65), obtuvo bajos resultados, siendo de uso frecuente sólo para el 13% de los padres y el 18% de las madres. Lo cual puede indicar poca frecuencia en buscar aprender de las dificultades e identifica aspectos positivos de la situación estresora.

CONCLUSIONES

A través del análisis de los datos recolectados se corrobora los altos niveles de estrés que manejan los padres y madres con hijos con TEA, en especial las madres. De acuerdo a los hallazgos, todos los elementos relacionados con el TEA que fueron evaluados, afectan a los padres con hijos diagnosticados con trastorno de espectro autista. Los que generan estrés de manera más frecuente en padres fueron buscar los apoyos y/o ayuda profesional para el hijo diagnosticado, asegurar el futuro del hijo diagnos-

ticado, costear los apoyos profesionales necesarios y el desarrollo académico y aprendizaje del hijo diagnosticado.

Los menos frecuentes en padres fueron la falta de apoyo/críticas de la familia extendida, dedicar tiempo y atención para los otros hijos sin TEA, desarrollo académico y aprendizaje del hijo diagnosticado y cumplimiento de las responsabilidades laborales. De igual manera en cuanto a las madres, todos los elementos relacionados con el TEA que fueron evaluados, afectan a las madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista. Los que generan estrés de manera más frecuente fueron asegurar el futuro del hijo diagnosticado, costear los apoyos profesionales necesarios, buscar los apoyos y/o ayuda profesional para el hijo diagnosticado y cumplimiento de las responsabilidades laborales.

Los menos frecuentes en las madres fueron dedicar tiempo y atención para el cónyuge/pareja, falta de apoyo/críticas de la familia extendida, dedicar tiempo y atención para los otros hijos sin TEA, retraso de desarrollo o ausencia de habilidades y/o facultades del niño diagnosticado, desarrollo académico y aprendizaje del hijo con TEA. Se encontró que las estrategias de afrontamiento más usadas por los padres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista fueron búsqueda de apoyo profesional, solución de problemas y religión.

En el caso de las madres con hijos diagnosticados con trastorno del espectro autista, las estrategias de afrontamiento más utilizadas fueron búsqueda de apoyo profesional, religión, solución de problemas, reacción agresiva y reevaluación positiva. A partir de estos resultados se evidencia las demandas relacionadas con el trastorno del espectro autista ante las cuales los padres y las madres con hijos con TEA perciben no tener los recursos suficientes, lo que causa en ellos estrés. Así mismo se pone en manifiesto que estas demandas no afectan a los padres y a las madres en igual frecuencia y, por consiguiente, no son afrontadas de la misma manera, esto resulta relevante para un adecuado acompañamiento terapéutico.

Se recomienda al Estado continuar estudiando y relacionando otras variables en esta población en República Dominicana, tales la cantidad de hijos diagnosticados, la gravedad del diagnóstico, o el ni-

vel socioeconómico de la familia. Es necesario continuar contribuyendo al conocimiento científico que permita realizar intervenciones debidamente informadas en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- Albarracín Rodríguez, Ángela Pilar, Rey Hernández, Leidy Astrid, y Jaime Caicedo, Mónica María (2014). Estrategias de afrontamiento y características sociodemográficas en padres de hijos con trastornos del espectro autista. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 42, 111-126.
- American Psychiatric Association (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3rd ed., Washington, DC: American Psychiatric Association.
- American Psychiatric Association (2014). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5th ed., Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- Andreica-Sandica, Bianca, Patca, Sanda, Panaete, Alina, y Andreica, Sorin (2011). The impact of autism diagnosis on the family. *Acta Medica Transilvanica*, 2(3), 478-480.
- Artigas-Pallarès, Josep, y Paula, Isabel (2012). El autismo 70 años después de Leo Kanner y Hans Asperger. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 32(115), 567-587.
- Douglas, Patty (2014). Refrigerator Mothers. *Journal of the Motherhood Initiative*, 5(1), 94-114.
- Duran, Monserrat, García Fernández, Manuel, Fernández, Juan Carlos, y Sanjurjo, Beatriz (2016). Afrontamiento, estrés parental y calidad de vida de los cuidadores principales de personas con TEA. *Revista de Estudios de Investigación en Psicología y Educación*, 3(1), 60-68.
- Estévez, Mario (1995). *Enfoque Sistémico del Estrés*. La Habana, Cuba: Editorial C.J. Finlay.
- Kanner, Leo (1974) *En defensa de las madres. Como criar hijos a pesar de los más fervientes psicólogos*. 2da ed., Buenos Aires: Editorial Hormé.
- Krohne, Heinz Walter (2001) Stress and Coping Theories. *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 22, 15163-15170.
- Lazarus, Richard (1993). Coping theory and research: past, present and future. *Psychosomatic Medicine*, 55, 234-247.

- Lazarus, Richard, y Folkman, Susan (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer Publishing Company.
- Londoño, Nora Helena, Henao López, Gloria Cecilia, Puerta, Isabel Cristina, Posada, Sara, Arango, Diana, y Aguirre Acevedo, Daniel Camilo (2006). Propiedades psicométricas y validación de la escala de estrategias de coping modificada (EEC-M) en una muestra colombiana. *Universitas Psychologica*, 5(2), 327-349.
- Lyons, Amy, Leon, Scott, Roecker, Carolyn, y Dunleavy, Alison (2010). The impact of children symptom severity on stress among parents of children with ASD: the moderating role of coping styles. *Journal of child and family studies*, 19, 516-524.
- Martínez Martí, María Ángeles, y Bilbao León, María Cruz (2008). Acercamiento a la realidad de las familias de personas con autismo. *Intervención Psicosocial*, 17(2), 215- 230.
- McMorris, Carly, Cox, Elizabeth, Hudson, Melissa, Liu, Xudong, y Bebko, James (2013). The diagnostic process of children with autism spectrum disorder: implications for early identification and intervention. *Journal on Developmental Disabilities*, 19(2) 42-48.
- 81 Nealy, Christopher, O'Hare, Lindsey, Powers, Joelle, y Swick, Danielle (2012). The impact of autism spectrum disorder on the family: a qualitative study of mother's perspective. *Journal of Family Social Work*, 15, 187-201.
- OEI (2017). Presentan Investigación sobre TEA en RD. Obtenido en <https://oei.org.do/en/Oei/News/presentan-investigacion-sobre-tea-en-rd> (consultado el 30 de mayo de 2019)
- ONE (2019). Discapacidad en niños, niñas y adolescentes en la república dominicana: situación y respuesta. Obtenido en <https://www.one.gob.do/Multimedia/Download?ObjId=87832>(consultado el 1 de agosto de 2019).
- Orsmond, Gael, y Seltzer, Marsha (2007). Siblings of individuals with autism or Down syndrome: effects on adult lives. *Journal of Intellectual Disability Research*, 51(9), 682- 696.
- Periódico Hoy (2017) Estos son los resultados de estudio sobre autismo en RD. Obtenido en <http://hoy.com.do/estos-son-los-resultados-de-estudio-sobre-autismo-en-rd/> (consultado el 30 de mayo de 2019).
- Phelps, Kenneth, Hodgson, Jennifer, McCammon, Susan, y Lamson, Angela (2009). Caring for an individual with autism disorder: A qualitative analysis. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*, 34(1), 27-35.
- Pilowsky, Tamm, Yirmiya, Nurit, Doppelt, Osnat, Gross-Tsur, Varda, y Shalev, Ruth (2004). Social and emotional adjustment of sibling of children with autism. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 45(4), 855-865.
- Pisula, Ewa (2011). Parenting Stress in Mothers and Fathers of Children with Autism Spectrum Disorders. Obtenido en <http://www.intechopen.com/books/a-comprehensivebook-on-autismspectrumdisorders/parenting-stress-in-mothers-and-fathers-of-childrenwith-autism-spectrum-disorders> (consultado el 31 de julio de 2019).
- Schmidt, Carlo (2017). Autism spectrum disorder: where we are and where we are going. *Psicologia em Estudo*, 22(2), 221-230.
- Tehee, Erin, Honan, Rita, y Hevey, David (2009). Factors contributing to stress in parents of individuals with autistic spectrum disorders. *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, 22, 34-42.
- Wolff, Sula (2004). The history of autism. *European Child & Adolescent Psychiatry*, 13(4), 201-208.



Escuela
de Graduados
de Odontología



UNIVERSIDAD CATÓLICA
SANTO DOMINGO

OFERTA ACADÉMICA

REHABILITACIÓN BUCAL

- Estética dental.
- Prótesis libre de metal.
- Prótesis sobre implantes.
- Imagenología.
- Rehabilitación del diente tratado endodonticamente.
- Principios de rehabilitación para el rehabilitador.

ENDODONCIA

- Curso Básico de Endodoncia.
- Curso Avanzado de Endodoncia.
- Diplomado de Endodoncia Contemporánea.

ODONTOLOGÍA PEDIÁTRICA

- Clínica de Manejo de Espacio.
- Actualización en Ortodoncia Interceptiva.
- Mioterapia aplicada a la Odontopediatría.
- Terapia Pulpar en Dientes Permanentes Inmaduros.
- Atención a niños especiales en el consultorio Odontopediátrico.

PERIODONCIA

- Periodoncia para el odontólogo general.
- Elevación de Seno Maxilar.
- Curso sobre manejo quirúrgico de tejidos blandos.

CUERPO DOCENTE

Dr. Gregory Socias
Dr. Omar Díaz Olivares
Dr. Rubén Polanco
Dr. William Ariel Alvarez

Dra. Gloria Read
Dr. Miguel González
Dr. José Luis Rafael
Dra. Fatima Bueno

Dra. Jessica Lora
Dr. Adalberto Reyes
Dr. Saulo Rosario
Dra. Carolina Ramón

Av. Bolívar 905 Ensanche La Julia, Apartado Postal 2733 | Tel.: 809.732.7112 / 809.381.0172
Santo Domingo, República Dominicana

Síguenos:  /UCSDoficial  @UCSD_RD