

# STUDIA SOCIALIA

*ANUARIO DE HUMANIDADES Y  
CIENCIAS SOCIALES*

1



2023



**Comité de dirección:**

Antonio Cañellas, Guillermo Arquero, Víctor Zorrilla.

**Consejo de redacción:**

Antonio Manuel Moral Roncal (Universidad de Alcalá de Henares), José Luis Orella (Universidad San Pablo-CEU), Álvaro Fleites Marcos (Université de Caen Normandie), Pedro Carlos González Cuevas (Universidad Nacional a Distancia), Miguel Deyá Bauzá (Universidad de las Islas Baleares), Jaime Mercant Simó (Biblioteca Diocesana y Centro de Estudios Teológicos de Mallorca), Idoia Zorroza Huarte (Universidad Pontificia de Salamanca).

**Periodicidad:**

Anual

**Edita:**

Centro de Investigación y Difusión en Estudios Sociales (CIDESOC).

**Lugar de edición:**

Palma Mallorca (Islas Baleares)

**ISSN:** 3045-476X

## SUMARIO

<i>La unidad del saber</i> Felix K. E Schmelzer	5
<i>Fe y Razón: repercusiones políticas y morales</i> Guillermo Arquero	9
<i>Ramón Llull y el valor de la persona humana</i> Luis Suárez Fernández	24
<i>El pensamiento de Tomás de Aquino en el siglo XXI</i> Juan M. Pardo Van Thienen	31
<i>Pedagogía de los clásicos: Juana Inés de la Cruz</i> Víctor Zorrilla	43
<i>Origen y legitimidad del poder</i> Antonio Cañellas Mas	48
<i>La filosofía como coherencia de pensamiento y vida</i> María del Sol Romano	62
<i>Solidaridad y gobierno corporativo en la empresa</i> Edison Tabra Ochoa	67
<i>Defensa internacional de la vida</i> Lelia Díaz	78

# LA UNIDAD DEL SABER

Felix K. E. Schmelzer

*Universidad de Los Andes*

Vivimos en un mundo de especialistas. Nuestro saber –de Dios, del mundo y de nosotros mismos– se ha roto en fragmentos. El progreso científico es indudable, pero las ciencias han perdido el contacto con la sociedad y con el hombre. Incluso los especialistas en diferentes campos de una misma disciplina ya no se entienden entre sí. Una de las grandes tareas, tal vez la gran tarea, del siglo XXI es de reunir estos fragmentos del saber en una visión de conjunto.

La historia occidental revela que una visión unitaria del saber casi siempre ha existido. En la antigua Grecia, la educación se caracterizaba por el ideal del *enkyklios paideia*, que abarcaba todas las disciplinas, y la misma idea resuena en la noción ciceroniana del “orador universal”, que sabe del fondo no solo

las letras, sino también las ciencias matemáticas y la física. La educación medieval se basaba en las “siete artes liberales” (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música), concebidas como una unidad armónica, y también los humanistas del Renacimiento estaban convencidos de la unión necesaria de todas las disciplinas. Ellos, además, ponían particular atención a la pregunta de cómo los conocimientos específicos de las ciencias podían ser transmitidos a la sociedad. El vínculo con el hombre, pues, era lo que justificaba en última instancia la necesidad de cualquier tipo de saber.

La visión unitaria del saber empezó a disolverse, poco a poco, en el transcurso de la “revolución científica”, que trajo consigo el predominio de las ciencias empírico-matemáticas. La verdad, cuya búsqueda hasta aquel entonces había sido una tarea común de todas las artes y ciencias, fue sometida bajo los criterios de cuantificación y medición. Por

consecuencia, todas aquellas disciplinas que no seguían estos criterios perdieron su autoridad. Es decir que las humanidades ya no eran “ciencias”, es decir, “verdaderas”. Sabemos a dónde nos llevó este desarrollo desafortunado. La foma entre las “ciencias” y las “humanidades” se hizo cada vez más profundo, hecho por el que Charles Percy constató la existencia de “dos culturas” que ya no se relacionan entre sí. Esta realidad sigue dominando la vida académica hasta hoy día, pero el anhelo de superar sus límites se hace cada vez más obvio. En este contexto, no se debe al azar que la palabra “interdisciplinariedad” resuena por todas partes (aunque nadie sabe que significa exactamente).

¿Cómo podemos volver a una visión de conjunto? Tal vez hace falta acordar que, hasta aquella ruptura, todas las disciplinas tenían una misión común. Era gran misión del hombre: saber quién es, lo que implica conocer la verdad sobre su origen y su papel en este

mundo, lo que a su vez implica la pregunta por Dios. No hay que olvidar que las ciencias empírico-matemáticas nacieron por el deseo, profundamente humano, de conocer al Creador a través de la Creación. Sin este deseo, probablemente no existirían.

¿Podrán reunirse las disciplinas, de nuevo, para buscar la verdad humana, nuestra verdad? Aunque suene ingenuo, es una esperanza que tenemos. Creemos que la relativización del saber científico –es decir, del saber empírico-matemático– que se reveló a lo largo del siglo XX es una oportunidad para acabar con el afán cuantificador, para reordenar y reunir los saberes bajo el pretexto de una misión común del hombre. Creemos que es la hora del humanismo futuro.



# FE Y RAZÓN: REPERCUSIONES POLÍTICAS Y MORALES

Guillermo Arquero

*Universidad Nacional a Distancia*

## *Repercusiones en la política:*

En el orden de la política, se tiene generalmente la idea de que el Estado en Europa surgió mediante un proceso secularizador. Sin embargo, según diversos y renombrados autores (Schmidt, Albadalejo, Nieto Soria), el Estado moderno se fue generando a través de la adopción de los modelos organizativos y (en el orden intelectual) del uso de las categorías e ideas de la Iglesia<sup>1</sup>. Por ello, no será realmente hasta las revoluciones políticas anglosajonas y (de modo más traumático) la Revolución Francesa cuando haya una verdadera separación. Cabe preguntarse incluso si realmente se dio una

---

<sup>1</sup> Vid. NIETO SORIA, José Manuel, *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, 1994, pp. 20-23.

división tajante. En el caso anglosajón, el discurso religioso siempre ha estado presente en la vida pública, y se ha planteado más una tolerancia religiosa que la omisión del hecho religioso en la vida pública. En el caso francés, cuyo laicismo es uno de los principales legados de la Revolución, cabe preguntarse si más que una separación entre Iglesia y Estado no se planteó un control del segundo sobre la primera con una nueva religiosidad laica (Constitución Civil del Clero, el culto al Ser Supremo con toda su liturgia en tiempos de Robespierre, persecución jacobina...). De ahí que muchas de las propuestas actuales de un laicismo de este corte vengan viciadas de una falta de comprensión de estos procesos históricos. Creo muy apropiada la distinción que hace Andrés Ollero de “laicidad” como la sana autonomía entre la esfera religiosa y la esfera civil (nacida a partir de la distinción hecha por los autores medievales, en mi opinión) y “laicismo” (surgido de aquel espíritu jacobino y más tarde del marxismo), que vendría a ser “el diseño del Estado como

absolutamente ajeno al fenómeno religioso”, una separación que “puede acabar resultando, más que neutra, neutralizadora de su posible proyección sobre el ámbito público y, en consecuencia, discriminatoria para los creyentes”<sup>2</sup>.

No comprender bien la reflexión medieval sobre la complementariedad entre fe y razón, y la autonomía de ambas en sus respectivos dominios plantea hoy día muchos obstáculos para encontrar una solución justa y equilibrada para la sana convivencia civil entre creyentes y no creyentes. Así, parece que la Iglesia o el creyente no tienen legitimidad para proponer a los demás una opción sobre aspectos diversos (bioética, por ejemplo) ya que deja interferir su fe en ello. Sin embargo, el equilibrio alcanzado en la Edad Media sigue

---

<sup>2</sup> Entrevista a Andrés Ollero en Zenit, 28 de abril de 2005, <https://www.interrogantes.net/andres-ollero-es-o-no-espana-un-estado-laico-zenit-28-iv-05/>. Para ver un desarrollo sistemático de esta cuestión en el caso de España ver OLLERO, Andrés, *Un Estado laico: libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Aranzadi, Pamplona, 2009.

permitiendo salvar esta supuesta contradicción, como han retomado los últimos pontífices<sup>3</sup>. Cuando la Iglesia tuvo la oportunidad de esgrimir la fe como única instancia para decidir sobre todos los aspectos de la vida humana no lo hizo. ¿Por qué iba a ser un peligro ahora? ¿Por qué no basta entrar en un debate, en un diálogo, en vez de privar a una de las partes de tener voz? Ya los pensadores medievales dejaron listo el campo para poder llevar a cabo un debate racional que no viciase la discusión con planteamientos de tipo fideísta. Tiene gracia que, en ocasiones, se hable de que volvemos a la Edad Media cuando no se usa la razón correctamente, cuando fue una época clave en la historia del pensamiento para hallar una solución.

Por otro lado, otra importante falacia que nace de no atender la historia del pensamiento cristiano es hablar, a la hora de plantear la

---

<sup>3</sup> Recomendamos aquí tres textos que hablan mucho mejor de todo esto que el presente artículo: *Fides et Ratio* de Juan Pablo II y los discursos de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona y en el Bundestag alemán. Pueden encontrarse en: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

realidad religiosa en la sociedad civil, de “religión” englobando en este concepto a todos los credos existentes, de modo que, cuando se plantea la laicidad, se use la palabra “religión” en singular para entender el cristianismo, el Islam, el judaísmo (con todas las vertientes que cada una de ellas tienen) y las demás religiones. El problema debe replantearse. El viejo molde para tratar las relaciones Iglesia-Estado o el papel de la religión en la sociedad ya no vale sin más, puesto que las reflexiones al respecto, desde el *Etsi Deus non daretur* de Grocio hasta la Ilustración y la llegada del liberalismo siempre tenían como referencia el cristianismo, aunque los inicios de la etnografía ofreciesen datos sobre otras religiones y credos.

Hoy día no se puede seguir hablando de “religión” en singular, porque no todas las religiones plantean la misma relación entre fe y razón. Es preciso por tanto ahondar en la historia de las religiones y ver cómo se ha comprendido en cada una de ellas la relación entre la esfera de la fe y la esfera de la razón,

cómo distinguen el ámbito religioso del ámbito civil secular. ¿Es igual dicha comprensión en el cristianismo que en el Islam? La respuesta, en mi opinión, es no. No parece que el puesto que el ocupa Santo Tomás de Aquino en los planes de estudios teológicos cristianos sea el mismo que el puesto que ocupa Averroes en las madrasas religiosas del Islam, por ejemplo. Esto no significa necesariamente que estas diferencias sean todas negativas, pero si hay tales, deben tenerse en cuenta para hallar soluciones apropiadas. Ahí podemos encontrar la causa de tantas confusiones en torno a los problemas que afectan a las sociedades laicas y su relación con las diversas religiones, que llegan a ser problemas de primera magnitud (terrorismo, tensiones étnico-religiosas, etc.).

Por tanto, cada religión merece ser comprendida en sí misma en relación con la sociedad secular, y así no caer en injusticias e inexactitudes que lleven a la falta de comprensión de unos con otros en la sociedad. A modo de ejemplo, quisiera sugerir la lectura

del trabajo “Desde la otra orilla: testimonio palestino” de Munther S. Dajani<sup>4</sup>. En este trabajo, el autor árabe critica que en Occidente se tenga la pretensión de inculcar en el mundo islámico el concepto de democracia que en los países occidentales (de tradición cristiana, nos guste o no) se tiene, ya que la relación entre la fe y la razón, entre lo que incumbe a la religión y al mundo civil es, al menos, diferente en el Islam. Por ello, propone una vía alternativa para el cambio político en los países de mayoría musulmana. Es un ejemplo de cómo hay que atender al debate fe-razón/religión-política en el seno de cada sociedad, según su tradición religiosa. Quizá no haber hecho una lectura de este tipo llevó a una idea equivocada de lo que significaban las Primaveras Árabes, por ejemplo.

---

<sup>4</sup> Publicado en LAZARRA, M<sup>a</sup> del Mar (ed.), *Historia de Israel y del pueblo judío: guerra y paz en la Tierra Prometida*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 269-280.

*Repercusiones en la moral:*

El otro ámbito en el que la evolución de las relaciones entre fe y razón ha tenido gran repercusión es el ético. Podemos decir que los filósofos medievales, como habían hecho muchos de los filósofos clásicos, buscaban conocer el “ser”, identificado en Dios, pero reconocible en el ser de las cosas contingentes. Esto llevaba a un estudio de la moral, la política o la economía en lo que las cosas debían llegar a ser, estaban llamadas a ser. Por ello, el entendimiento y la voluntad ofrecían al ser humano la libertad para poder responder a su naturaleza. Ni qué decir tiene que este planteamiento es totalmente inadmisibile para buena parte del panorama filosófico actual. Frente a ello, la senda iniciada en la Baja Edad Media con la ruptura de la relación entre razón (entendimiento de lo que las cosas son) y fe (la voluntad divina sobre dichas cosas) llevó, por un lado, a una comprensión de un cristianismo fundamentalista basado exclusivamente en la fe (que vemos manifestarse en muchas



ocasiones en los Estados Unidos, ya que muchas de las comunidades cristianas reformadas hacia el fideísmo buscaron refugio en el Nuevo Mundo) y, por otro, ha llevado (conforme ha ido avanzando la secularización de las sociedades cristianas) al racionalismo de la Ilustración, que absolutizó la razón como cualidad esencial del ser humano. Como reacción a esta opción, surgirían después opciones que ensalzan la voluntad y el vitalismo como elemento esencial de la conducta humana.

Tenemos así las tres versiones rivales de la ética de las que trató Alasdair MacIntyre<sup>5</sup>: el cristianismo (con su equilibrio complementario entre razón y fe), el racionalismo (versión secularizada del primero, pero que anula uno de los términos, la fe) y el ideal voluntarista que surge especialmente a partir de Nietzsche. En el mundo secularizado de hoy, parece que se ha impuesto la última versión, surgida de la

---

<sup>5</sup> MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

plena descristianización de la cultura occidental, ya que el proyecto ilustrado fracasó en cierta medida en sus expectativas<sup>6</sup>. El siglo XX (que surge del desencanto y la frustración tras el optimismo positivista del XIX que acabó abruptamente con la Primera Guerra Mundial)<sup>7</sup> vio el desarrollo y crecimiento del marxismo y los fascismos que hunden sus raíces en el pensamiento verdaderamente descristianizado de Nietzsche y otros. Pensemos si la trascendencia absoluta de la voluntad en Dios del pensamiento que arranca del siglo XIV no deriva, ya desacralizado, en la trascendencia absoluta de la voluntad del *Übermensch* (que algunos prefieren, siendo más fieles al original alemán, traducir como “tranhombre” en vez de “superhombre”, aquél que trasciende su voluntad, como el dios

---

<sup>6</sup> Recomendamos aquí la introducción del libro *La infancia y el filósofo*, de Jorge Úbeda Gómez (Encuentro. Madrid, 2012), donde trata la cuestión de cómo la Ilustración, basada una incorrecta comprensión del tiempo, fracasó en sus expectativas.

<sup>7</sup> Para ver una magnífica visión del cambio, ver COMELLAS, José Luis, *El último cambio de siglo: gloria y crisis de Occidente*, Ariel, Barcelona, 2004.

de Guillermo de Ockham). Por último, durante el siglo XX, y parece que hoy más que nunca, ha triunfado otra ética fundada en el neoliberalismo, dominado por la lógica del consumo y la ambición, que se ha impuesto a aquellas ideologías, consiguiendo un poder uniformador mucho más rápido y eficaz, como denunciaba Pasolini en el caso de Italia<sup>8</sup>. Esta nueva ideología es menos sistemática quizá que las anteriores, pero se ha inculcado en la mentalidad de hoy a través del relativismo.

Todo este panorama, tan resumido y simplificado aquí, ha llevado a la sociedad actual a un tiempo de enorme indefinición, de desasosiego, donde no parece que se pueda resolver satisfactoriamente los problemas, salvo quizá en la única verdad de que no hay verdad alguna. Pero esta contradicción *in terminis* no parece satisfactoria. La filosofía queda así relegada a lo que Foucault llamaba la *ontología del tiempo presente*, de una actualidad

---

<sup>8</sup> La entrevista a Pasolini, donde trata esta cuestión, puede verse en [https://www.youtube.com/watch?v=t3zjebS7\\_qc](https://www.youtube.com/watch?v=t3zjebS7_qc).

que para Deleuze es “lo que devenimos”<sup>9</sup>. Esta idea de Foucault quiere decir, a mi entender, que la filosofía ya no puede aspirar a buscar el orden natural de las cosas (ya que se niega tal supuesto), sino a interpretar los cambios basados en la voluntad, ese devenir que nos recuerda a Heráclito. Aunque con ello parezca que se consagra la libertad (como parece hacer el neoliberalismo), recordemos que, de acuerdo con el pensamiento medieval, la libertad nace de la confluencia del entendimiento (del orden de las cosas ajeno a la propia voluntad) y la voluntad, para elegir lo bueno y justo, lo que hace feliz al ser humano y le lleva a la vida lograda (*eudaimonía*) de la que hablaban los filósofos clásicos y que se ha incorporado al lenguaje actual en campos como la psicología, la psiquiatría o la neurobiología, dada quizá la constatación de la enorme ansiedad y

---

<sup>9</sup> Nota de Santiago Cassarale y Angélica Vitales a su traducción del artículo “El sujeto y el poder” de Michel Foucault. <http://www.campogrupal.com/poder.html>

frustración de la sociedad actual<sup>10</sup>. Desde este punto de vista, hoy día la libertad ha sido anulada por el voluntarismo consagrado por el relativismo moral, desde la ética que afecta a la persona particular hasta la sociedad en general, y está en la base del desarrollo de movimientos e ideologías como la globalización, la ideología de género, etc. que nos llevan por derroteros de los que realmente nadie sabe su final o sus consecuencias.

### *Conclusión:*

Por ello, como historiador especializado en la Edad Media, creo que volver a la lectura de los pensadores medievales, y de su trascendencia histórica, puede ayudarnos a afrontar y dar solución a las grandes cuestiones de nuestro tiempo, en una época donde conviven esas tres versiones rivales de la ética de las que hablaba MacIntyre. Por tanto, tal vez

---

<sup>10</sup> En este punto me remito a los trabajos del médico y neurobiólogo Alfred Sonnenfeld, donde se hace eco del concepto de eudaimonía y lo desarrolla.

debamos volver a la idea del ser y naturaleza del mundo y del ser humano (diluido en una visión inmanentista del devenir), sin regresar sin más al pasado, ya que sólo se puede releer a los antiguos maestros desde los avances de la sociedad moderna, donde las ciencias naturales, la medicina o la tecnología nos plantean descubrimientos que nos obligan a encontrar una solución nueva.

Dado el desarrollo histórico que aquí hemos esbozado sobre la ruptura de la fe y la voluntad, por un lado, y de la razón, por otro, debemos de buscar de nuevo el equilibrio, no la confrontación, ya que, de lo contrario, estaremos a merced de los vientos de una voluntad que no engrana con la razón que busca la verdad. Sólo entendiendo esa verdad podremos querer lo justo, y eso es lo que nos hará libres. Por otro lado, la convivencia social sería mejor entre creyentes y no creyentes en caso de tener claro qué ámbitos asisten más de cerca a la fe y cuáles a la razón, mostrando que en el fondo no existe contradicción. Hoy en día,

el pensamiento imperante de la sociedad niega estos presupuestos, y podemos augurar, dada la experiencia histórica y las propias contrariedades de dicha postura, un fracaso rotundo, a no ser que tratemos de remontarnos a la complementariedad como factor de equilibrio que ya hace siglos se planteó.

# RAMÓN LLULL Y EL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

Luis Suárez Fernández

*Real Academia de la Historia*

El siglo XIV (cuando falleció Ramón Llull) es un tiempo clave en la historia de la cultura europea que experimenta cambios tan importantes como la aparición del nominalismo y con él de la "ciencia moderna". También de la revolución política provocada por la conformación de las monarquías, forma de Estado que los catalanes calificaron acertadamente de *pactisme*. Por otra parte, asistimos al comienzo de la gran depresión, raíz para un primer capitalismo que permitiría a la europeidad extenderse hasta los últimos confines de la tierra. El lulismo estaba ya en plena marcha en 1328 cuando Petrarca encuentra a Laura y define el amor humano como "desorden de las sensaciones" -así hoy se nos manifiesta- y se producen los enfrentamientos políticos que hasta 1945 harán



de la guerra un mecanismo esencial en las relaciones entre los Estados. A este complejo cambio el P. Miguel Batllori lo definió como el primer renacimiento, atribuyendo a Llull un protagonismo fundamental.

Ramón Llull hizo del catalán una verdadera lengua y no simple *sermo vulgaris*, como eran las otras hablas peninsulares. Contaba con los medios necesarios para poner por escrito todos los avances del saber científico y del pensamiento. También maduraba entonces el castellano, si bien éste acabaría siendo absorbido por la lengua española. El catalán se replegó sobre sí mismo fortaleciéndose. Las obras del famoso sabio mallorquín desempeñan al respecto un gran papel. Es preciso recordar que en el siglo XIV y los inmediatos siguientes las obras de Llull no necesitaban de traductores, pues eran directamente entendidas por todos. Es un error el que ahora se comete cuando, por razones políticas mal advertidas, se llama castellana a la lengua que comparten muchos millones de

personas en el mundo. Lo que sí se ha mantenido y afirmado es, sin embargo, el fundamento esencial del lulismo: para la cultura hispana el ser humano no es simple individuo, sino persona que se trasciende. Esta idea fue tomada directamente de Llull por el infante don Juan Manuel y muchos otros con él. En consecuencia, podemos calificar al lulismo como patrimonio esencial de la que los historiadores -y ahora también la Iglesia- llamamos la primera reforma católica. El luteranismo y la Contrarreforma vendrían después. Sin embargo, encontramos ya la pregunta clave recogida en el *Libro del gentil y los tres sabios*: ¿qué es la persona humana?

Nuestro gran humanista había nacido en Ciutat de Mallorca en 1233; procedía de una de las familias catalanas que habían ido a establecerse en la isla cuando Jaime I la conquistó. Era el comienzo para la creación del imperio catalán mediterráneo, cuyas pisadas alcanzarían Alejandría, Atenas y también las áreas bizantinas. Entre los caídos en

Constantinopla habría un pequeño número de catalanes. Casado y con tres hijos, Ramón parecía destinado a integrarse en la nobleza mallorquina. No tenemos prácticamente noticias de sus primeros treinta años de larga vida. El mismo nos explica que un día contando con la misma edad que Jesucristo, éste se le apareció para hacerle comprender que era otra la misión que se le encomendaba. Esto es, convertir a los infieles por la vía racional del amor. Había una clara coincidencia con el modo de ser catalán. También los súbditos de Alfonso y Jaime se relacionaban con los infieles. En principio había que enmendar ese error de las cruzadas como método de imposición, olvidando aquella máxima de quien recurre a la espada con ella perecerá. Para Llull la verdadera fuerza del caballero reside en sus virtudes y no tanto en sus armas.

Al poco tiempo Llull transfirió sus bienes a sus familiares y despojado de todo emprendió esa vida religiosa que busca la

perfección en la individualidad y que entonces se llamaba *béguinage*. También Catalina de Siena será beguina. Aquí estaba una de las dimensiones esenciales de la reforma: buscar la perfección para uno mismo a fin de transmitirla a los demás.

Retirado a la localidad de Randa, dedicó varios años intensamente al estudio. Su inclinación a la literatura no significaba ninguna novedad. Como la mayor parte de los nobles de su tiempo, se había incorporado a los movimientos trovadorescos que le inducían a asumir la dimensión del amor. El hombre es criatura de Dios que procede del amor divino y en él debe apoyarse. También en las relaciones con el prójimo, sin limitarse a los que con él comparten la fe católica. Profundizó de manera especial en el conocimiento del latín y del árabe; las dos lenguas que permitían relacionarse con las diversas poblaciones que cubrían el Mediterráneo. Desde luego Cataluña, cabeza ahora de reinos, tenía un significado principal, pero era compartido

también por el afecto hacia Occitania, Italia y el norte de África. Tres eran las religiones monoteístas que invocaban a Abraham como raíz. Pero, siguiendo a Llull, sólo el cristianismo era la meta final portadora de la Verdad. Y esto podía demostrarse con argumentos racionales sin acudir a presiones políticas o militares. A esta empresa dedicó sus esfuerzos el humanista mallorquín.

Era preciso escribir libros religiosos en lengua vulgar para que pudieran ser comprendidos por los simples fieles. Antes de 1275 ya había conseguido alcanzar dos de sus principales objetivos. *El Llibre de la Contemplació* ayuda al fiel a ponerse en presencia de Dios y, de este modo, beneficiarse profundamente de la Revelación. Consiguió de Jaime II de Mallorca permiso para crear un colegio en Miramar, en la Sierra de Tramontana, en donde se formarían los futuros evangelizadores, que procurarían aprender a fondo el hebreo y el árabe. Aquí estaba una de las claves del lulismo. En un momento en que comenzaban a

desarrollarse en Europa las corrientes del antijudaísmo, Ramón Llull anduvo otro camino: demostrar con argumentos racionales que el Nuevo Testamento contenía la doctrina verdadera para alentar la conversión de aquellos que compartían el monoteísmo. El Papa confirmó el proyecto y muy pronto algunos de estos instruidos predicadores intentarían llevar a los emiratos del norte de África la nueva noticia, siguiendo así el modelo que muchos años antes ensayara san Francisco de Asís.

# EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO EN EL SIGLO XXI

Juan M. Pardo Van Thienen

*Universidad de Piura*

¿Por qué es importante el estudio de la filosofía de Tomás de Aquino para la gente en general y no sólo para los historiadores de la filosofía medieval?<sup>1</sup>. Una respuesta breve y accesible a esta clase de pregunta es siempre una tarea difícil. Por un lado, existe el inconveniente de que, a pesar de que tengo en muy alta estima la filosofía de Tomás, no me atrevería a sostener que el público en general pueda acercarse por su propia cuenta a los textos de este autor esperando poder sacar provecho de su lectura. Este inconveniente, claro está, es común a

---

<sup>1</sup> Si la pregunta por la importancia de la filosofía de Tomás estuviera en boca de una persona que se ha de iniciar en el estudio especializado de la filosofía o que ya la ha empezado a transitar de la mano de otros autores, la pregunta merecería una respuesta algo diferente, quizá más técnica y/o específica a la que aquí he de ofrecer.

cualquier área de saber especializado; para poder gozar de los frutos del árbol de las ciencias es necesario pagar un tributo costoso que se traduce en muchas horas de estudio, lo que no es un problema para nada menor, pues como dice el adagio latino: *ars longa vita brevis*<sup>2</sup>. Por otro lado, alguien podría objetar que la pregunta formulada es falaz porque parece recurrir al engaño de la pregunta compuesta<sup>3</sup>, i.e., que la pregunta da por supuesto algo para nada obvio o inocente y que, por tanto, debiera ser reemplazada por dos preguntas, a saber: ¿es importante la filosofía? y sólo si la respuesta es afirmativa entonces, ¿es importante la filosofía de Tomás de Aquino? Ahora bien, si se sostiene que la filosofía tiene alguna clase de interés para el hombre contemporáneo, han de señalarse las

---

<sup>2</sup> El adagio viene a decir que la vida es breve mientras que las artes y las ciencias requieren mucho tiempo para ser aprendidas.

<sup>3</sup> Un ejemplo común de la falacia de pregunta compuesta suele ser: ¿dónde se encontraba la noche que mató a su esposa? Si se responde a la pregunta tal y cómo se encuentra formulada, i.e., si se dice 'estaba aquí o allí' aún si el lugar fuera incompatible con la comisión del crimen se acepta el presupuesto que ésta contiene, a saber, que en efecto se ha cometido asesinato.



razones y, a la luz de éstas, ha de ser juzgada la importancia y la consecuente conveniencia del estudio de Tomás de Aquino o de cualquier otro pensador.

En primer lugar, entonces, intentaré contestar a la primera pregunta, i.e., ¿por qué es importante la filosofía? Esta pregunta ha hecho correr ríos de tinta, pero en atención a la brevedad y también a modo de concesión, abordaré la cuestión de manera un tanto pragmática dejando de lado el tema del valor de la búsqueda de la verdad por sí misma y otras cuestiones afines -que personalmente encuentro de mucha importancia- y en su lugar explicaré -con el perdón de Aristóteles- por qué razón creo que la filosofía es de suma utilidad.

**Para una mente confusa, la información es sólo fuente de desgracia**

A pesar de la enorme cantidad de descubrimientos y avances técnicos de los últimos cien años, vivimos inmersos en una confusión cultural de proporciones

abilónicas; nunca antes ha habido una disparidad tan grande de visiones acerca del mundo dentro de una misma sociedad; nunca antes ha habido tantos hogares en los que sus miembros posean visiones tan contrapuestas acerca del valor de la vida, de la moral, acerca de si tenga sentido o no hablar de una verdad o incluso acerca de qué es o no real. Esta confusión no sólo afecta a la gente común sino también a sus miembros supuestamente más ilustrados, i.e., a las personas dedicadas a alguna rama de la ciencia que, ya sea por desconocimiento o por ideología<sup>4</sup>, deforman la realidad reduciendo todo el saber a alguna de sus ramas o pretenden sacar conclusiones que exceden tanto las premisas como el método de su ciencia.

Así, por ejemplo, muchos físicos que no son conscientes de los límites constitutivos del enfoque de su ciencia, no sólo niegan el valor

---

<sup>4</sup> Entendida como conjunto de ideas simples, poco definidas o no articuladas con verdaderas razones de sustento, que funcionan a modo de prejuicios que sustituyen el verdadero análisis de las cosas.

de otras ciencias como las humanidades, sino que como sólo pueden brindar una explicación de las fuerzas y mecanismos materiales -que sólo permite explicar cómo hacer algo, e.g., un puente, supuesta su necesidad-, tornan absurda toda discusión acerca de los fines; en efecto, su reducción de la realidad a la materia es incompatible con la libertad del hombre y, consecuentemente, con las discusiones morales y políticas que presuponen su existencia. Paradójicamente, sin embargo, muchos de estos científicos no renuncian a decir qué debe y no debe ser hecho, sino que hablan con mucha vehemencia de la importancia de la ciencia y su avance, ya sea como fin en sí mismo o como medio para el progreso de la vida humana, y lo más absurdo es que lo hacen a partir de la 'autoridad' que les brindaría su propia condición de científicos.

Ahora bien, como el progreso dentro de los supuestos asumidos no puede ser otra cosa que algo meramente subjetivo y su discurso, por tanto, equiparable a la manifestación de

preferencia por un sabor de helado sobre otro, o el hombre está inevitablemente determinado a proponerse metas y límites prácticos sin ninguna clase de fundamento o sentido, o quizá se deba asumir que existen otras fuentes valiosas de conocimiento -como lo sugiere la enorme cantidad de ciencias y disciplinas de diversos enfoques y métodos- y que, consecuentemente, también existen otros aspectos de la realidad, aparte del que refleja el estudio de las regularidades del comportamiento de la materia expresadas a través de fórmulas matemáticas.

Sin embargo, el ejemplo del reduccionismo físico citado es uno de tantos; existen personas que siguen ciegamente a gurús que prometen técnicas mágicas -a veces a más de uno simultáneamente- y sin reparar en que lo que proponen unos y otros -y en ocasiones el mismo- es contradictorio. Muchos otros creen que reducir toda verdad al rango de la opinión es una buena manera de salvaguardar a la sociedad de los excesos del poder y de

promover la concordia social, sin percatarse que la eliminación de la verdad conlleva de suyo la eliminación del fundamento de los derechos individuales. Los ejemplos son tan abundantes como diversos, pero lo cierto es que la sociedad se encuentra plagada de groseras inconsistencias intelectuales que tienen impacto tanto a nivel individual como social. Todo esto resulta aún más sorprendente si tenemos en cuenta que los índices de alfabetización y escolarización han crecido de manera exponencial en el último siglo, permitiendo una propagación del saber como nunca antes ha sucedido en la historia de la humanidad.

¿Cómo puede ser entonces que habiendo tanta información y capacitación disponible para tantas personas exista tanta confusión? La raíz del problema reside en que, si bien la gente posee mucha información y ha desarrollado muchas capacidades particulares como, e.g., la capacidad de cálculo numérico no posee una formación intelectual que le permita analizar,

jerarquizar, relacionar y juzgar la información de modo que pueda tener una visión articulada de la realidad. Las personas que no saben juzgar acerca de las cosas en su fundamento se ven invadidas por un sinnúmero de ideas contrapuestas que no pueden sino aceptar o rechazar acríticamente, y que funcionan a modo de prejuicios que gobiernan su vida. El problema, como puede apreciarse, al tener su asiento en la propia racionalidad, funciona de manera semejante a una enfermedad autoinmune, pues para quien no posee claridad es imposible realizar un diagnóstico más o menos acertado de su condición y, lo que es peor aún, en ocasiones ignora por completo la existencia del problema.

**La verdadera filosofía no es otra cosa que el orden de la razón.**

Al hombre contemporáneo le hace falta mucha luz. Y ésta no puede ser alcanzada si no se posee una buena formación intelectual proporcional a las demandas de su vida y de su cultura. Para quienes viven en sociedades

modernas de gran desarrollo científico, aunque parezca excesivo, esto implica saber -al menos a grandes rasgos- acerca de cuestiones como: cómo se argumenta de manera válida, qué son las ciencias y cuál es el alcance y límite de cada una, así como también acerca de cuestiones tales como el fundamento de nuestros derechos, el fundamento del poder político y su fuente de legitimidad, entre otras cuestiones.

De todas las ciencias y las artes es justamente la filosofía la que estudia tales temas; no posee todas las repuestas, pero sí posee los criterios para distinguir, jerarquizar y determinar el alcance de las preguntas y de los problemas; no es un sustituto de las demás ciencias -tiene su propio campo de estudio- pero sí constituye el fundamento y el principio de articulación de todas las demás.

Ahora bien, ¿ofrecen todos los filósofos una teoría acerca del conocimiento, una explicación de las operaciones intelectuales y una lógica que permita juzgar la validez de los

argumentos? ¿Acaso todos aportan una teoría de la ciencia por la que se pueda entender el alcance y límites de éstas, una teoría de la ley, del derecho y del Estado? Ciertamente no, muchos de ellos sólo hablan de algunos temas particulares y no proporcionan una doctrina suficientemente robusta sobre la cual asentar grosso modo el resto del saber humano. Otros, no ofrecen elementos suficientes para dialogar, entender y articular las distintas ciencias y problemas contemporáneos. Finalmente, algunos han sido los causantes de la crisis de la racionalidad y de su disolución llegando incluso a declarar la futilidad de toda indagación racional.

Los filósofos o escuelas filosóficas que poseen un sólido cuerpo doctrinal, compatible con la pluralidad de ciencias y métodos, capaces de articular el conocimiento ordinario y el científico y de dar cuenta tanto de la dimensión teórica como práctica de la vida humana son -contrariamente a lo que pueda pensarse-, bastante pocas. La filosofía de



Tomás de Aquino es una de ellas. En sus escritos -y en la de los principales exponentes de su escuela- se pueden encontrar los principales elementos para una adecuada formación integral de la persona. Y si bien no puedo decir que todo lo que dijo Tomás de Aquino sea acertado -algunas cosas que dijo estaban ciertamente equivocadas-, lo central de su doctrina goza de vigencia; ésta provee y analiza los principales conceptos articuladores del saber humano, por lo que incluso brinda los elementos de juicio necesarios para disentir con él.

La formación intelectual de una persona debe asentarse sobre cimientos sólidos pues como dice Tomás en un célebre opúsculo: *Parvus error in principio magnus in fine*<sup>5</sup>. La filosofía de Tomás y su escuela ofrecen una excelente alternativa para quienes deseen

---

<sup>5</sup> Un pequeño error o desviación al comienzo se hace grande hacia el final.

correr o al menos cojear por una buena senda intelectual<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Los medievales decían que más vale cojear por la buena senda que correr por la mala, pues quien corre por la mala cuanto más rápido corre más se aleja de la meta, mientras que el que cojea por la buena, por lento que avance, a la meta se aproxima.

# PEDAGOGÍA DE LOS CLÁSICOS: JUANA INÉS DE LA CRUZ

Víctor Zorrilla Garza

*Universidad de Monterrey*

Si bien la crítica ha privilegiado, justamente, las cualidades literarias de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), una obra suya —por lo menos— manifiesta también el gran sentido pedagógico de la poetisa. Se trata de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, que en realidad lo es al obispo de Puebla (México), Manuel Fernández de Santacruz. Este obispo, tras alabar las dotes literarias de Sor Juana, la había exhortado a dedicarse a las letras sagradas —“no pretendo [...] que V[uestra] m[erced] mute el genio renunciando a los libros, sino que le mejore”—. Sor Juana, en actitud de aparente disculpa, explica que no se debe al desprecio de la teología, sino a la conciencia de su preeminencia, que ella ha preferido, de momento, el estudio de las

ciencias que son sus propedéuticas: “¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancilas?” Lógica, retórica, física, música, aritmética, geometría, arquitectura e historia preparan, así, al entendimiento para la comprensión —hasta donde cabe— de las verdades sobrenaturales. Por otra parte, en lo que respecta al saber humano teórico, las ciencias se auxilian mutuamente en el aprendizaje, en virtud de sus conexiones internas: “[las ciencias] se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras, por variaciones y ocultos engarces [...], y están unidas con admirable trabazón y concierto”. Lo cual no ocurre en las disciplinas prácticas, que requieren destreza física y, por ende, no pueden ser dominadas perfectamente por quien reparte su atención entre varias: “mientras se mueve la pluma descansa el compás y mientras se toca el arpa sosiega el órgano”.

El intelectualismo de Sor Juana nunca decae en mero saber libresco, como lo

muestran las anécdotas relativas a la breve temporada en que una superiora le prohibió leer por temor a la Inquisición. Sor Juana aclara que la obedeció en cuanto a no usar libros, pero, “aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal”. Estudiaba, así, geometría en los edificios, psicología en las conversaciones, química en la cocina, física en el movimiento de un trompo...

No permaneció Sor Juana ajena a la situación social de las mujeres de su época. Lamenta la ausencia casi total de maestras, con el resultado de que los padres prefieran privar a sus hijas de una educación intelectual antes que propiciar la familiaridad con maestros varones. Para argumentar contra quienes pretendían que el cultivo del saber era inconveniente para las mujeres, trae a colación la nómina de literatas, filósofas y sabias desde la antigüedad pagana y veterotestamentaria hasta la reina Cristina de Suecia, corresponsal

y alumna de Descartes. Deplora las exégesis superficiales y erradas de la Escritura, llevadas a cabo sin un conocimiento adecuado del contexto histórico, cultural y lingüístico. Y hace una elocuente defensa de la humildad intelectual ante el frívolo afán de novedades.

Intelectual por vocación y de profesión, Sor Juana buscó el saber toda su vida con rigor, entrega y pasión intelectual. Sus sonetos y romances de tema filosófico son muestra de ingenio y de su conocimiento profundo y cabal de la tradición escolástica. Su poema gongorista *Primero Sueño* describe la búsqueda, un tanto trágica, del saber universal. Prescindiendo de su valor literario —que por sí solo lo coloca en la primera fila de la producción aurisecular—, el trabajo de Sor Juana puede leerse no sólo como una defensa del derecho de la mujer a la cultura —Alberto G. Salceda se refiere a la *Respuesta a Sor Filotea* como “la Carta Magna de la libertad intelectual de las mujeres de América” —, sino también como un alegato a favor de la disciplina

Víctor Zorrilla

LA PEDAGOGÍA DE LOS CLÁSICOS: JUANA INÉS DE LA CRUZ

intelectual y la humildad al servicio de la  
verdad.

# ORIGEN Y LEGITIMIDAD DEL PODER

Antonio Cañellas Mas

*Real Academia Mallorquina de Estudios Históricos*

Mucho se ha escrito sobre las fuentes de la autoridad. Es un lugar común que desde la época de la Ilustración se ha abierto paso una concepción sobre los orígenes del poder que dista bastante de las consideraciones alumbradas por la filosofía patristica y el pensamiento escolástico en los inicios y desarrollo de la Edad Media. Este proceso de discontinuidad, tan ligado a la idea del progreso ilimitado, acunada por el método experimental e inductivo que Francis Bacon aplicó al estudio de las ciencias en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII, sentó las bases para que en la siguiente centuria anidaran los postulados teóricos de las revoluciones liberales. Esta correlación entre el pensamiento en boga -sujeto a la cultura predominante de



cada tiempo- y la práctica política, se ha ido consumando a lo largo de la historia.

Para los seguidores de la ideología del progreso, la superación definitiva de etapas precedentes es el resultado de un crecimiento exponencial de las potencialidades de la razón humana, cuyo imperio debiera asegurar un dominio pleno de la naturaleza con el que se alcanzaría el estado de perfección<sup>1</sup>. Las conclusiones de esta tesis eludían, sin embargo, la lógica deductiva y el método analítico asumido por las principales corrientes de la filosofía escolástica, en línea con las premisas clásicas del aristotelismo en su observación de la realidad humana estudiada en sí misma. De este proceder se infería el reconocimiento de la condición racional, libre y social de la persona, pero también el de sus inherentes limitaciones.

Con la afirmación de esta evidencia se corregía el camino andado por el primer gran antropocentrismo cultural de Occidente

---

<sup>1</sup> Véase el estudio preliminar de GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio a Francis Bacon, *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid, 2006, pp. 81-82.

propugnado por los sofistas griegos en el siglo V a. C, al atribuir a la razón valores finalistas<sup>2</sup>. Esta absolutización del intelecto contrapondría lo que es en sí la naturaleza a lo que debiera ser por convención o acuerdo, emanado de la supuesta autosuficiencia de la racionalidad humana. Es entonces cuando sus criterios se impondrían a las disposiciones propias del orden natural, configurándolo según la voluntad y medida del hombre. Sin embargo, la versatilidad de la razón, carente por sí sola de una apoyatura firme si no reside en la inmutabilidad de lo ético, sólo podría enmendarse -a decir de Sócrates- desde una inteligencia subordinada a la verdad objetiva<sup>3</sup>. Aquella que, según el filósofo griego, articularía la virtud en cuanto disposición de la conducta humana para conformar sus acciones con arreglo a la ley moral inscrita en su propia naturaleza, tal como luego desarrollaría Aristóteles. Para su maestro, Platón, esa

---

<sup>2</sup> REALE, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano, 1989, pp. 218-219.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, pp. 299-300.

naturaleza sería en sí un reflejo de las ideas divinas. Una cuestión indirectamente tratada en su obra política, donde abogaría por un gobierno guiado por la virtud de la sabiduría, cuyo ideal remitiría a una trascendencia luego materializada en la realidad concreta.

Por su parte, Aristóteles revertiría dicho análisis desde el estudio de la evidencia tangible de la naturaleza, analizando la persona, la sociedad y sus comunidades, hasta examinar la variedad de regímenes políticos y su organización. A partir de aquí propondría a la monarquía regida por la ley como un sistema apropiado para alentar la virtud en cuanto objeto último de toda política<sup>4</sup> [4]. La analogía de estos fines con el orden divino dispuesto en la creación, tal como subrayarían los autores cristianos desde el comienzo de la Antigüedad tardía -allá por el siglo III-, encontró su máxima expresión en la obra de Agustín de Hipona. Si bien es cierto que en el plano de la vida interior distinguió la ciudad de los hombres de la

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, 14, 18.

ciudad de Dios, según la actitud humana de adecuar o no su conducta al querer divino con la práctica de las virtudes cardinales y teologales, es evidente que su planteamiento tuvo efectos a nivel político.

La afirmación de la primacía de lo espiritual no impidió diferenciar esa esfera de la natural, reconociéndole una autonomía que -en la praxis- evitaba su confusión, representadas respectivamente y, en el campo de las realidades históricas concretas, por la Iglesia y el Estado<sup>5</sup>. Un asunto que no eludía la prevalencia de lo sobrenatural conforme al orden mismo de la creación<sup>6</sup>. Es decir, si de acuerdo con la metafísica aristotélica, Tomás de Aquino había señalado en el siglo XIII que la causa primera era aquella en la que un primer motor inmóvil confería el movimiento al universo para explicar la existencia de Dios y la consiguiente dependencia de la creación,

---

<sup>5</sup> TRUYOL, Antonio, *El derecho y el Estado en San Agustín*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 178.

<sup>6</sup> SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, Libro XIX, 13.

se deducía que el origen mismo de la autoridad residía en Dios<sup>7</sup>. Un punto también basado en la revelación de los Evangelios. Y es que el capítulo que nos remite al diálogo entre el gobernador Pilatos y Jesús de Nazaret ratifica dicho extremo: "Le respondió Jesús: no tendrías ningún poder sobre mi si no te hubiera sido dado de lo alto" (Jn 19, 10-11).

De conformidad con esta línea, según la cual los hombres como seres racionales, libres y sociales -manifestación de la imagen divina- puedan disponer sus facultades para cooperar con Dios en el perfeccionamiento de su obra creadora, refleja la enorme importancia de sus acciones en el cuidado de toda esa amplia y compleja realidad. Consecuentemente, esta colaboración en los fines de la creación debía desplegarse en todos los órdenes, desde el plano personal hasta su extrapolación en la vida comunitaria, plasmada en la organización

---

<sup>7</sup> GALÁN, Eustaquio, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, p. 13.

social, económica y política. Por eso insistieron los escolásticos en el origen divino del poder, subrayando que la participación de los hombres en él exigía de una administración responsable que lo hacía naturalmente limitado.

En primer lugar, por tratarse de una delegación, acomodada a los márgenes y características de la dignidad creatural de la persona, de la que resultarían una serie de derechos propios, congénitos e irrenunciables. Por esta común igualdad entre los hombres, se aceptaba la tesis de que la sociedad en su conjunto era la depositaria de ese poder, que por criterios de eficaz gestión confiaría a sus representantes, siendo su cometido la promoción del bien común. Es decir, se trataría de crear las condiciones de atención a las necesidades integrales de la persona, facilitando su acceso a los bienes materiales y espirituales acordes con su dignidad. En el cumplimiento de esta misión residiría la legitimidad del poder.

Ciertamente, este movimiento, que descendería de Dios a los hombres para ascender de nuevo a sus gobernantes, sería una de las materias tratadas por la neoescolástica española durante el Siglo de Oro. Tanto Martín de Azpilcueta como Francisco de Vitoria, Luis de Molina o Francisco Suárez, coincidían en este punto<sup>8</sup>. En el último caso, también para rebatir las tesis del absolutismo monárquico preconizadas por Thomas Hobbes en el siglo XVII. Para el autor inglés, la naturaleza egoísta de los hombres -que ignoraba la noción católica de naturaleza caída, por la cual podría repararse ese estado por la libre correspondencia humana a la acción de la gracia divina- exigía de un pacto en el que éstos habrían de renunciar a sus derechos para transferirlos a un soberano con plenos poderes, asegurando así la paz y la libertad de sus súbditos. Una teoría cuyos postulados individualistas -la sociedad entendida como una agregación de individuos- contravenía la

---

<sup>8</sup> CRUZ, Juan, *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 205 y sigs.

concepción orgánica de los escolásticos, que presentaba a la sociedad como un conjunto de corporaciones, grupos y entidades, resultado de la naturaleza social de la persona, sin negar por ello su individualidad.

En realidad, la obra de Hobbes -admirador de Bacon y su método inductivo- preparó el terreno para que en el siglo XVIII Jean-Jacques Rousseau elaborara su famosa propuesta del contrato social. De nuevo una entente entre los hombres que redefinía por completo los esquemas heredados de la escolástica. Esta vez apelando no a la voluntad de un soberano, sino a la voluntad general del pueblo. Al vindicar la condición libre de la persona, el filósofo suizo entendía que era el concurso de la voluntad individual el que determinaría la asociación con otros semejantes; no por imperativo de la dimensión social de la naturaleza humana sino por la exclusiva necesidad de supervivencia<sup>9</sup>. Para

---

<sup>9</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*, Alba, Madrid, 1987, p. 23.



Rousseau, la bondad y la libertad innata al estado de naturaleza del hombre se habrían trastocado a causa de su propio progreso, al generar estructuras opresivas y asfixiantes, contrarias a su visión idílica del buen salvaje. Esta maldad de los hombres cuando viven en sociedad, aparte de manifestar la contradicción existente entre la supuesta naturaleza bondadosa postulada por el autor y las malas obras resultantes, acabó generando una propuesta singular.

Según su parecer, sólo el contrato social, por el cual los individuos cederían irreversiblemente y a través del sufragio sus derechos al dictado de la voluntad general, garantizaría la convivencia de la comunidad. Con este planteamiento, Rousseau se retrotraía poco menos que a los sofistas griegos al hacer del hombre el depositario y la fuente misma del derecho. De este modo, se producía nuevamente una absolutización del poder, esta vez en manos de una masa de individuos

articulada en mayorías más o menos contingentes. Con este cambio de percepción, si bien se reconocía que el origen del poder residía en Dios, en la práctica se produciría su plena asunción por parte de los hombres a resultas de una visión deísta que, en último término, confiaba todo al despliegue exclusivo de las potencialidades humanas. Se diluían así los límites inherentes a la naturaleza de la persona, al tiempo que se orillaban las disposiciones derivadas del orden moral objetivo. Aunque la fórmula habilitada por Rousseau perseguía la protección del individuo y sus bienes<sup>10</sup>, sería finalmente el Estado el que determinaría el grado de libertades ciudadanas por convenio, de lo que se infería que la objetividad del bien común quedaría en entredicho al depender de la voluntad general, siendo voluble en función de los cambios de la mayoría. Es aquí donde en todo tiempo puede resentirse la legitimidad del poder si no se adecúa a promover rectamente

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 33.

el orden, el derecho y la virtud, tal como lo expusieron los clásicos.

De acuerdo con esa línea, incluso otros autores procedentes de la tradición musulmana como Averroes, reconocieron que eran las virtudes de la serenidad, la sabiduría y la prudencia los ejes primordiales que legitimarían el poder, por cuanto contribuirían a ordenarlo a la consecución del bien común de la sociedad. Si se admite que este es el objeto de toda política, íntimamente ligado al fomento de la virtud, se entenderá que para esos autores el sufragio popular tenga una importancia relativa en cuanto a la legitimación del poder. El derecho que concurre en una sociedad de elegir a sus representantes para el cumplimiento de los propósitos citados implica, de este modo, el ejercicio responsable y regulado de esta facultad, que ni debe conculcar los derechos naturales, propios de la dignidad de la persona, ni los principios

básicos que -según esos parámetros- sostienen la convivencia y la paz pública<sup>11</sup>.

Es más, conforme a esta pauta, el derecho positivo emanado de los órganos legislativos de un sistema político no debiera contradecir el derecho natural. En caso contrario, parece evidente que por esta lógica aquél perdiera su rango y fuerza de ley. Así pues, la absolutización del poder en una persona, en un grupo o en una masa implicaría -en la práctica- una grave amenaza para el normal desarrollo de los fines de la política. Primero, porque alteraría la naturaleza intrínsecamente limitada del poder y, en segundo término, porque vendría a trastocar la participación ordenada de toda la comunidad en los asuntos relativos a la cosa pública. No en balde, Tomás de Aquino -atendiendo a la fragilidad natural del ser humano- apuntó que el régimen político más conveniente era aquel que combinara la monarquía (gobierno de uno) con la

---

<sup>11</sup> Véase ROMERO OTAZO, *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás*, Pueyo, Madrid, 1930, pp. 187-192.

aristocracia (gobierno de los mejores) y la democracia (gobierno del pueblo). Pretendía una fórmula capaz de garantizar el derecho en la justa promoción de la virtud, y procurar así el bien de todos los integrantes de la comunidad política<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> STh, 1-2, q. 105, a 1c.

# LA FILOSOFÍA COMO COHERENCIA DE PENSAMIENTO Y VIDA

María del Sol Romano

*Universidad Iberoamericana de Puebla*

Simone Weil (1909-1943), al igual que los grandes pensadores del mundo antiguo, practicó una filosofía existencial, entendida como una vocación por encarnar el propio pensamiento en la vida y simultáneamente como una reflexión sobre lo que la experiencia hace vivir. Su deseo de verdad y de justicia no permanecen en el plano intelectual, S. Weil reflexiona a partir de una filosofía entendida como sabiduría, como una inagotable búsqueda de verdad y bien. Por esta razón consagró su pensamiento y su acción para encontrar un remedio a los problemas que aquejan a la humanidad y que causan la desdicha humana, como es el caso de la opresión social y la barbarie. S. Weil muestra de este modo que la filosofía no solamente se relaciona con la parte reflexiva del ser humano,

sino también, con su sensibilidad y con su acción: “una filosofía es una cierta manera de concebir el mundo, los hombres y a sí mismo. Ahora bien, una cierta manera de concebir implica una cierta manera de sentir y una cierta manera de actuar”<sup>1</sup>.

De acuerdo con esto, S. Weil no puede considerarse como una intelectualista que elabora teorías abstractas o que reflexiona fríamente sobre la cuestión de la condición humana. Tampoco puede ser vista como vitalista, en tanto que no busca exaltar la vida olvidándose de la verdad. La autora tiene simultáneamente una inclinación anti-intelectualista y anti-vitalista, puesto que propone una filosofía que mantiene un equilibrio entre el ámbito del pensamiento y de la experiencia; lo que posibilita la armonía

---

<sup>1</sup> WEIL, S., “Cahier inédit I”, [1940], en *Œuvres complètes*, t. VI vol. 1, Gallimard, Paris, 1994, p. 176. En adelante se usará la abreviatura OC, tomo, volumen y página.

entre el pensamiento y la vida sin mezclarlos ni confundirlos y dando su justo sitio a cada uno.

Una filosofía entendida como una unidad entre el pensamiento y la vida, hace que quien la practique comprenda mejor el mundo y vea de otra manera la realidad y, al mismo tiempo, ayuda a realizar una transformación no solo del propio pensamiento, sino también de la vida, con el fin de comprometerse en el mundo. Para que la reflexión filosófica sea auténtica debe *encarnarse* en la experiencia, en esta vida, pues –como subraya Simone Weil– tiene “por objeto una manera de vivir, una mejor vida, no en otro lugar, sino en este mundo y enseguida”<sup>2</sup>.

Por lo tanto, la filosofía –como la concibe Simone Weil– no consiste en una pura “adquisición de conocimientos” sino en un “cambio de toda el alma”<sup>3</sup>. La filosofía no es

---

<sup>2</sup> WEIL, S., “Quelques réflexions autour de la notion de valeur”, [1941], OC, IV 1, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibidem.*, p. 57.



solamente reflexionar y contemplar, sino también, es mejorarse a sí mismo. La filosofía debe aspirar a una transformación de *todas* las dimensiones del ser humano. Como afirma la autora, “no hay reflexión filosófica sin una transformación esencial en la sensibilidad y en la práctica de la vida, transformación que tiene igual alcance respecto a las circunstancias más ordinarias y más trágicas de la vida”<sup>4</sup>. La existencia debe estar encaminada hacia una continua transformación, hacia un constante cambio de sí. Como lo manifiesta Simone Weil: “Existir, para mí, es actuar (...) actuar no es otra cosa para mí más que cambiarme a mí misma, cambiar lo que sé o lo que siento”<sup>5</sup>.

Por consiguiente, la filosofía debe ser -siguiendo a S. Weil- una “búsqueda de la sabiduría” y, al mismo tiempo, una *virtud* que consiste -según los términos de Platón- en un “cambio de toda el alma”<sup>6</sup>, en una

---

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> WEIL, S., “Du temps”, [1929], OC, I, p. 142.

<sup>6</sup> PLATÓN, *República*, VII, 518 c.

“transformación del ser”<sup>7</sup>. La filosofía es pues un ejercicio en donde el filósofo hace un trabajo sobre sí mismo uniendo su pensamiento y vida con la finalidad de *transformarse*. La transformación a la que conduce la filosofía expresa su enfoque ético y el progreso moral que hace experimentar a quien la práctica. Este progreso moral que tiene su origen en un deseo natural de verdad y bien inscrito en todo hombre, *implícitamente* es una respuesta al amor de Dios que es la Verdad y Bien absoluto. Cuando este deseo es auténtico inspira a quien lo experimenta a unir su pensamiento y vida, y más particularmente, a hacer descender el espíritu de verdad y de justicia en el mundo.

---

<sup>7</sup> WEIL, S., “Cahier inédit I”, [1940], OC, VI 1, p. 174.

# SOLIDARIDAD Y GOBIERNO CORPORATIVO EN LA EMPRESA

Edison Tabra

*Pontificia Universidad Católica de Perú*

Actualmente, los países de Sudamérica compiten entre sí por atraer inversiones a sus mercados. El perfil del inversor apropiado es aquel con perspectiva de permanecer en el país a largo plazo y con el deseo de contribuir al desarrollo económico de la región. El gobierno corporativo es uno de los instrumentos de autorregulación que promueven los gobiernos de Iberoamérica para fomentar la presencia de este tipo de inversores. Considerando esta tendencia y la importancia del gobierno corporativo cabe preguntarse: ¿Cuál es la manera más efectiva para mejorar la práctica del buen gobierno corporativo en el mundo empresarial sudamericano? Una opción es que los gobiernos regulen un sistema legal que establezca las normas que las empresas deban de cumplir, y en caso de incumplirlas, sean

sancionadas. Otra opción es promover la autorregulación en cada una de las organizaciones, por medio de la puesta en práctica de valores y principios en cada una de ellas a través de Códigos de Conducta y Códigos de Gobierno Corporativo. El papel de los gobiernos estatales se traduce en formular recomendaciones a las empresas, especialmente a aquellas que cotizan en bolsa, para que mejoren la práctica de su gobierno corporativo como parte de sus políticas de responsabilidad social corporativa.

En este debate surge la duda de si es posible utilizar la solidaridad como medio para promover la autorregulación de las empresas mediante las prácticas del buen gobierno corporativo en la empresa. La solidaridad es un principio que usualmente se utiliza en Iberoamérica para invocar las luchas sociales o huelgas contra las actividades del gobierno o contra las actividades de las empresas multinacionales. Por ejemplo, según la Defensoría del Pueblo del Perú, el sector

minero reportó 149 casos de conflictos sociales ligados al Medio Ambiente en 2015.

En otros casos, el nombre de la solidaridad se asocia a la idea de la caridad y a la promoción de actos de ayuda con los más necesitados, o invoca a colaborar económicamente en labores de filantropía o mecenazgo. Pero aquí surge la pregunta ¿la solidaridad solo sirve para promover las luchas sociales o ayudar a los más necesitados? ¿Cómo ayudaría en otros frentes como la actividad empresarial? Es decir ¿Cómo ayuda la solidaridad en la actividad de la empresa? Estas interesantes interrogantes se desarrollan en mi última monografía sobre el tema. En este trabajo proponemos que la solidaridad posee diversos elementos que, como principios o valores éticos corporativos, pueden incluirse en las políticas de buen gobierno corporativo e influir significativamente el trabajo de las empresas.

## **La idea de solidaridad**

Tradicionalmente, en el Sistema Jurídico Romano Germánico, la solidaridad es una institución jurídica del Derecho Civil que asocia el cumplimiento de los contratos privados. Según esta idea, cualquiera de los deudores de una obligación debe asumir las consecuencias de un eventual incumplimiento de contrato que lesione los intereses de los acreedores. Los acreedores están legalmente autorizados a exigir a cualquiera de los deudores que cumpla con lo acordado en el contrato o, en caso contrario, los indemnice económicamente por los perjuicios causados por dicho incumplimiento.

Hoy en día, la idea de solidaridad no está únicamente ligada al Derecho. Su práctica es posible en otras áreas de conocimiento como la económica, donde su concepto y elementos pueden mejorar las políticas de gobierno corporativo y de responsabilidad social corporativa de las empresas. El libro propone que el uso de los criterios de la solidaridad

puede incrementar la actividad de toda corporación, hacerla más productiva, eficiente e influenciar en su entorno interno y externo. De igual manera, la aplicación del criterio “solidario” permite mejorar la percepción o reputación de la corporación ante los demás agentes de mercado. En esta línea de argumentación, toda empresa que se considere “solidaria” debe cumplir con los criterios necesarios para ser considerada como tal. De esta manera, la práctica de la solidaridad permite mejorar la reputación corporativa de una empresa y contribuye a generar un mayor valor económico y “no económico” ante la sociedad.

Para que una empresa sea catalogada como “solidaria” no basta que utilice el nombre como tal, sino que requiere poner en práctica sus elementos de forma simultánea y permanente. Estos elementos son la unidad, asociación, reciprocidad, bien común -o interés social-, gratuidad, justicia, y el respeto por la dignidad humana. La implementación de estos

elementos “solidarios” como valores o principios corporativos en los programas de gobierno corporativo reduciría la desigualdad social y económica en la organización. También mejoraría su eficiencia y productividad, y proporcionaría beneficios a todos sus *stakeholders* (inversores, directores, empleados, clientes, acreedores y público en general). Es decir, la práctica de los elementos de la solidaridad reduciría la ineficacia en la empresa, incrementaría su productividad, generaría una mejor calidad de vida en muchos de sus socios directos (*stakeholders*) y una mejor reputación corporativa. Asimismo, lo solidario puede coadyuvar a una mejor práctica de los niveles de sostenibilidad, una mejor aplicación de la noción de “largo plazo” y al fomento al activismo del inversor. En Iberoamérica, la percepción social de estar frente a “empresas solidarias”, que no son egoístas en compartir los beneficios que generan y de fomentar el desarrollo de la región, junto con el suyo, reduciría la pésima imagen negativa que tienen. Pero, asimismo, los elementos de la



solidaridad son un mecanismo eficiente de autorregulación en las compañías por medio de Códigos de Conducta o Códigos de Buen Gobierno Corporativo. La práctica de la solidaridad, tal como se ha propuesto, no significa desconocer su relación con la caridad; sino, al contrario, se resaltan sus elementos en conjunto para mejorar la actividad de la empresa por medio del gobierno corporativo.

La solidaridad puede manifestarse de dos formas: como un deber o valor presente en los Códigos de Conducta o de Gobierno Corporativo. Según esta idea, quienes son parte de una empresa tienen la obligación de practicar la solidaridad en sus labores diarias y con la perspectiva de defender los intereses de toda la organización. La actuación solidaria requiere la permanente búsqueda de la igualdad económica y la defensa de los intereses de la institución sin que ello signifique denigrar a la persona o menoscabar sus derechos. También es obligación del CEO y de los Consejos de Administración vincular su

labor para alcanzar el bien común de la empresa y los intereses de los *stakeholders*. En base a la aplicación de la solidaridad, los deberes fiduciarios tendrían mayor importancia, así como el cumplimiento del criterio “comply or explain” y se prevendría cualquier forma de oportunismo individual. La solidaridad corporativa es el medio para alcanzar el bien común de la empresa y lograr su supervivencia en el mercado.

### **Solidaridad, empresa y gobierno corporativo**

El desafío que enfrentan las actuales corporaciones es mantener su actividad económica e, incluso, trasladarla a otros mercados y, así, no dejar de generar bienestar económico para todos sus miembros. El Consejo de Administración se constituye en el centro de integración de cada una de las aspiraciones de los *stakeholders* y debe de gobernar en favor de alcanzar cada uno de dichos intereses. En Iberoamérica los programas de Responsabilidad Social Corporativa, en muchos casos, son inefectivos

porque la población percibe que sólo las empresas multinacionales obtienen los beneficios para explotar sus recursos naturales y ellos, como grupo de interés, no reciben ningún beneficio significativo.

Ante este panorama, la solidaridad juega un papel protagonista por medio del gobierno corporativo. La implementación y la práctica de los componentes de la solidaridad en los programas de Buen Gobierno Corporativo de la empresa pueden generar confianza en sus inversores, mejorar las relaciones entre accionista y los ejecutivos, e incrementar la productividad de los trabajadores. Como consecuencia, sus niveles de transparencia, seguridad y confianza de los agentes de mercado pueden incrementarse y mejorar su reputación corporativa. Además, la idea de solidaridad ayuda a reducir el problema de la agencia. Es posible afirmar que las ideas de solidaridad aplicadas al gobierno corporativo podrían reducir la desigualdad y desconfianza entre principales y agentes, sin necesidad de

que los gobiernos emitan normas de regulación obligatorias. Las Empresas que practican la solidaridad en sus programas de gobierno corporativo, las asocian como parte de sus programas de responsabilidad social corporativa, pueden prevenir cualquier conducta oportunista de parte de sus directivos si no generar un grado positivo de reputación corporativa ante la sociedad. La práctica solidaria corporativa en la empresa significa alinear sus objetivos para alcanzar el bien común o interés social de todos sus *stakeholders*. Los Códigos de Conducta Ética y los Códigos de Buen Gobierno Corporativo son los espacios donde los preceptos solidarios pueden influenciar en la actividad interna y externa de la empresa. Sólo así las empresas garantizarán un nivel adecuado de confianza y credibilidad de parte del mercado. La credibilidad corporativa en Iberoamérica es criticada, especialmente en el sector minero y de hidrocarburos, donde las poblaciones reclaman a las empresas multinacionales atención al medio ambiente, respeto a los

derechos humanos y compromiso con la gobernabilidad social. La investigación hecha por MERCO muestra que las preocupaciones de la ciudadanía, en relación con las empresas, son la conducta ética (grado de honestidad), los niveles de transparencia, el buen gobierno, la atención a los empleados, la contribución social y su compromiso con el cambio climático. Estas preocupaciones influyen en las decisiones de los *stakeholders* y puede perjudicar la supervivencia de la empresa. La inclusión de los criterios de la solidaridad podría elevar los índices de percepción social de la ciudadanía y de los demás miembros del mercado.

# DEFENSA INTERNACIONAL DE LA VIDA

Lelia Díaz

*Universidad de Piura*

Reflexionar sobre la protección del derecho a la vida del ser humano nos pone en la imperiosa necesidad de recordar, en primer lugar, cuál es la razón de ser del derecho en la vida del hombre. Conviene volvernos a preguntar acerca del para qué y del porqué del derecho, ¿cuál es su función y utilidad? En ese sentido, Cotta señala que “el fundamento del derecho se encuentra en la existencia del hombre”<sup>1</sup>. El hombre, según Yepes, es un ser limitado, con varias dimensiones biopsicosociales y espirituales. Entre otras, es un ser social y con apertura hacia los demás<sup>2</sup>. Por estas razones debemos recordar cuál es la relación entre la persona humana y el derecho,

---

<sup>1</sup> COTTA, Sergio, *Qué es el derecho*, Rialp, Madrid, 1993.

<sup>2</sup> YEPES, Ricardo, *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona, 2003.

así como el vínculo del derecho con la protección de la vida.

El hombre vive con los demás, vive para sí y para el otro. Por este motivo se puede traer a colación la siguiente frase: el derecho de una persona termina cuando empieza el de otra. Esto implica el respeto por el semejante, tratar a los demás como quiero que me traten a mí, sin que importe su condición. Esto se deduce por sentido común. Y es que el derecho tiene mucho de esa cualidad. La vida entre los demás implica orden, disciplina. A causa de todo ello (por necesidad de ayuda, para sentir seguridad, para que los actos perduren en el tiempo y frente a los demás, porque se vive con los demás en una relación co-existencial), el hombre ha encontrado en el derecho una herramienta de ayuda. El derecho ante el ser humano en la sociedad es un instrumento de servicio para facilitarle la vida en sintonía con la paz y la tranquilidad. En efecto, el hombre

usa como medio al derecho para cumplir su fin en sí mismo<sup>3</sup>.

En ese sentido, podemos entrever dos cuestiones: por un lado, que el derecho existe gracias al ser humano y que el derecho es posterior a él. Por tal motivo, el derecho debe reconocer en el ser humano aspectos cualitativos que le son inherentes a su ser y debe establecer lineamientos que le ayuden a organizar su vida en la sociedad. A lo largo de la historia y en la doctrina jurídica, el derecho se ha dividido en derecho natural y en derecho positivo. El segundo complementa al primero y existe porque existe el derecho natural. Ambos en la actualidad y desde todos los tiempos, desde la existencia del hombre, son vigentes<sup>4</sup>. En ese contexto, las declaraciones, pactos, constituciones, códigos, que son

---

<sup>3</sup> APARISI MIRALLES, Ángela, "En torno al Principio de la dignidad humana" en *Vida humana y aborto: ciencia, filosofía, bioética y derecho*. Editorial PORRÚA, México, 2009, p. 25.

<sup>4</sup> HERVADA, Javier, "La concepción clásica del derecho natural", <https://www.youtube.com/watch?v=Za2BzSugMoA&list=PL4BA2E8C5B622DCCC>, 2005.



derecho positivo con grandes dosis de contenido de derecho natural, deben reconocer los derechos fundamentales del ser humano como parte del derecho natural.

Una vez definida la relación que tiene el derecho frente a la persona (esto es, su instrumento), procederemos a afirmar –siguiendo a Hervada– que el derecho es un sistema jurídico de carácter universal<sup>5</sup>. Si bien es cierto que cada país tiene una estructura de derecho positivo propio, es cierto también que tiene una estructura de derecho natural que es el denominador común o ligazón del derecho universal. Dentro del derecho natural encontramos los derechos fundamentales o derechos humanos, basados en un mismo principio. Éste, citando a Aparisi, es el que

---

<sup>5</sup> HERVADA, Javier, *Escritos de Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona, 2013.

permite que el derecho tenga esta cualidad, la cual radica en la dignidad humana<sup>6</sup>.

La dignidad humana es el fundamento universal de los derechos fundamentales como es el derecho a la vida, el derecho a la intimidad, el derecho a la integridad, el derecho a la seguridad, etc. Como podrá comprenderse, estos derechos son inherentes al ser humano por el mismo hecho de serlo. Es decir, por ser persona. No es necesario que sean declarados o reconocidos por el derecho positivo para su protección, pero por cuestión de su seguridad y bien común, resulta conveniente que los sistemas jurídicos garanticen su plena integridad. De ahí que la vida humana precise de un reconocimiento jurídico universal.

La Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos

---

<sup>6</sup> APARISI MIRALLES, Ángela, “El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global” en *Cuadernos de Bioética*, núm. XXIV, Pamplona (Navarra), 2013.

económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos son instrumentos ordenados en tal sentido. El artículo 3° de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el artículo 6° del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, son los preceptos en los que el derecho a la vida aparece reconocido en el sistema universal<sup>7</sup>. Allí existe un consenso en el Derecho Internacional, el ponerle protección al derecho a la vida con carácter prioritario.

No obstante, no basta conseguir una garantía para todos los seres humanos en todos los lugares del mundo. También se requiere un consenso respecto a cuándo empieza y cuándo termina el derecho a la vida<sup>8</sup>. Ese es el gran vacío que han dejado los mencionados instrumentos jurídicos universales. Este es, probablemente, el origen de la gran problemática que ha dado pie a determinar que

---

<sup>7</sup> BARRANCO AVILÉS, María del Carmen, "Derecho genérico a la vida" en AAVV, *El Sistema Universal de los derechos humanos*, Comares, Granada, 2014, p. 1.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 2.

la vida humana empieza, para unos, con la fecundación. Sin embargo, para otros, comenzaría desde la implantación, el nacimiento o cuando el ser humano manifestara autodeterminación. En todo esto existen teorías relativistas y reduccionistas basadas en argumentos subjetivistas, que encierran filosofías claramente equivocadas.

Es por eso que, como afirma Ballesteros, conviene buscar un común denominador. Según este autor, la vida humana empieza desde la fecundación y termina con la muerte natural<sup>9</sup>. Llegados a este punto, cabe aludir al tema acerca de la titularidad del derecho a la vida.

Según el sistema jurídico universal, el reconocimiento del derecho a la vida arranca de su atribución a todas las personas. En la Declaración se considera que el titular del derecho es todo individuo, mientras que en el

---

<sup>9</sup> BALLESTEROS, Jesús y APARISI, Ángela, "Exigencias de la dignidad humana en la Biojurídica" en *Bioteología, dignidad y derecho: Bases para un diálogo*, EUNSA, Pamplona.

Pacto de Derechos Civiles y Políticos se define como un derecho inherente a la persona humana. Con manifiesto desacuerdo, podemos concluir que en ambos textos el titular del derecho parece ser la persona sólo a partir de su nacimiento. Sin embargo, en el artículo 4° de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, el respeto al derecho a la vida de toda persona empieza en la concepción. El punto común es la persona y su dignidad humana. Ahora conviene precisar qué es la dignidad humana con la finalidad de sustentar que la vida humana o la vida de un ser humano se fundamenta en la dignidad y que la dignidad es inherente al ser humano, tal como lo reconoce el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos en su preámbulo: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables, reconociendo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana”.

¿Qué es la dignidad humana? Es una pregunta que el derecho como ciencia es incapaz de dar una respuesta científica y razonada. Tampoco puede determinar el inicio de la vida humana. Esto es así porque no es este su objeto de estudio, ni le corresponde estudiarlo. Por ello, es necesario recurrir a las demás ciencias, como la antropología, la filosofía o la teología, que darán respuesta al fundamento que sostiene la dignidad humana. En su caso, la biología o las ciencias médicas determinarán científicamente cuándo se inicia la vida humana.

La dignidad debe ser entendida como un principio bio-jurídico. El ser humano es digno por sí mismo y no debido a su conciencia o racionalidad. Esto puede parecer una diferencia muy sutil, pero tiene una gran trascendencia práctica: lo digno no es solo su razón o su capacidad de auto-determinarse moralmente, sino también su naturaleza corporal, toda ella penetrada de racionalidad. Y ello, con independencia de que a lo largo de

su vida desarrolle o no toda su potencialidad. La dignidad humana se configura como una especie de “conciencia jurídica” global<sup>10</sup>. Para Spaemann la dignidad no depende de la opinión personal o del consenso social<sup>11</sup>. Como puede entreverse, la dignidad no depende del grado, condición, sexo, nivel de desarrollo vital del ser humano.

La vida humana se inicia con la fecundación y es un proceso continuo, homogéneo y sin fisuras. En el Informe sobre la investigación en células troncales, elaborado por el Comité Asesor de Ética en Investigación Científica y Tecnológica reconoce que “el ciclo vital de un ser humano se inicia a partir del cigoto, formado por la fecundación de los gametos masculino y femenino”. En este informe, y desde esta perspectiva puede

---

<sup>10</sup> APARISI MIRALLES, Ángela, “El principio de la dignidad humana...”, en *Cuadernos de Bioética*, núm. XXIV, Pamplona (Navarra), 2013, pp. 205-209.

<sup>11</sup> APARISI MIRALLES, Ángela, “En torno al Principio de la dignidad humana” en *Vida humana y aborto... op. cit.*, p. 15.

decirse que ningún científico duda en responder que la vida humana empieza en el momento de la fecundación. Esto implica que tiene el valor que merece como vida humana y que, por tanto, es sujeto de respeto<sup>12</sup>. El vacío que dejan la Declaración Universal y en el Pacto Internacional sobre cuándo se inicia la vida humana, lo aclara y cubre la ciencia médica.

Para finalizar, en la legislación de algunos países americanos como Perú se fijan las bases para la protección de la vida en su Constitución Política de 1993, en cuyo artículo 1º establece que: “La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado”. Asimismo, en el artículo 2º: “Toda persona tiene derecho a la vida... El concebido es sujeto

---

<sup>12</sup> Informe de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología: “La investigación sobre células troncales”. Comité Asesor de Ética en la Investigación Científica y Tecnológica. En [http://www.user.cnb.csic.es/~transimp/INFORME\\_CELULAS\\_TRONCALES.pdf](http://www.user.cnb.csic.es/~transimp/INFORME_CELULAS_TRONCALES.pdf).



de derecho en todo cuanto le favorece”. Por otro lado, en el Código Civil de 1984 en el artículo 1º: “La persona humana es sujeto de derecho desde su nacimiento. La vida humana empieza en la concepción. El concebido es sujeto de derecho para todo cuanto le favorece...”. Esta última idea y en concordancia con la Constitución respecto a la dignidad humana, nos dan certeza de que se ha hecho un reconocimiento pleno de que la vida humana comienza con la concepción. A la vez, este derecho, al igual que todos los demás, tiene su fundamento en la dignidad humana. Es claro entonces que el intento en el Perú y otros países por distribuir la “píldora del día después” resulta una amenaza para el derecho a la vida del concebido.

El 19 de agosto de 2016, a través de la resolución que resuelve una medida cautelar, un juez ordenó al Estado Peruano la distribución gratuita de la “Píldora del día

después”<sup>13</sup>. Esta acción es presentada en virtud de la sentencia N° 2005-2009-PA/TC<sup>14</sup> que prohíbe al Estado Peruano la distribución de dicha píldora, al no tener certeza de que sea mortal para la persona en su inicial etapa de desarrollo. En la demanda de dicha medida cautelar se alegan dos razones por las que se debería distribuir la píldora: violencia sexual contra la mujer y la emergencia epidemiológica generada por el Zika. Creemos que se desprenden cuestiones desordenadas e incoherentes respecto a la protección de la vida humana del ser humano en su inicial etapa de desarrollo. Frente a los informes contradictorios referente a si la píldora es abortiva o no, los tribunales se han pronunciado y deberían seguir pronunciándose en favor de la vida según el cumplimiento de la ley y de los tratados internacionales, así como de los principios *pro homine* y *pro debilis*, tal como lo ha reconocido

---

<sup>13</sup> Resolución N° 03, del Exp. N° 30541-2014-18-1801-JR-CI-01, Primer Juzgado Constitucional de Lima.

<sup>14</sup> STC N°2005-2009-PA/TC, de 16 de octubre de 2009.

el Tribunal Constitucional Peruano en la sentencia del 2009. De ahí que el Estado deba defender la vida desde su inicio hasta su fin natural.

La defensa de la vida humana se superpone a cuestiones sociales que son lamentables, y a cuestiones de política y de intereses de grupos pequeños. La violencia sexual y la pobreza son situaciones graves que afectan directamente también a los seres humanos, y que también merecen protección. Como se comprende, son temas que deben ser vistos desde diversas disciplinas: sociales, políticas, antropológicas, jurídicas. Sólo desde el derecho no es posible dar una verdadera solución. El Estado debe implementar medidas para proteger y acoger a las madres, a las familias; también debe implementar medidas para castigar a las personas que alteran el orden, la paz; debe promover momentos de encuentros familiares: los padres con sus hijos; y, finalmente debe brindar una educación de calidad. Como dice López, no hay duda

científica sobre el hecho de que el embrión es el estado inicial de un ser humano y sobre la realidad de que éste surge con la fecundación. Depositemos menos confianza en la química y más en la educación<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> LÓPEZ GUZMÁN, José, "Píldora postcoital, una bomba hormonal", *La Razón*. <https://www.interrogantes.net/jose-lopez-guzman-pildora-postcoital-una-bomba-hormonal-la-razon-28-iv-05/>.

## INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

1. Los trabajos que deseen publicarse deberán ser originales y se remitirán para su evaluación al correo: **cidesoc@gmail.com**
2. Los autores que remitan sus trabajos para publicar en el Anuario ceden al Centro de Investigación y Difusión en Estudios Sociales (CIDESOC) los derechos de explotación para su difusión a través de Internet, una vez que el artículo sea aceptado y publicado en ella.
3. Todos los trabajos se entregarán en formato WORD, irán cumplimentados con el nombre del autor, sus datos profesionales, afiliación institucional y correo electrónico.
4. La fuente empleada para la redacción de los artículos será Times New Roman, tamaño 12, con un interlineado sencillo. Las citas literales de otros textos se pondrán entre comillas, siempre que no superen las dos líneas; en tal caso, se separarán del cuerpo principal del texto, sin comillas, sin sangrar, y en cursiva. Los signos ortográficos de estas citas (corchetes, paréntesis, etc.) no irán en cursiva, al igual que el número volado de la cita.
5. Las notas al pie de página utilizarán la misma fuente, Times New Roman, tamaño 10. Se han de numerar de forma correlativa, insertas automáticamente por el programa utilizado, y se han de referenciar en el texto con números volados, inmediatamente antes de los signos de puntuación.
3. Para las referencias o notas, los autores han de utilizar el

sistema de citación latino. La fórmula incluye el autor, el título y las referencias de localización completas de cada publicación citada por primera vez.

Cuando se trate de un libro se incluirán: APELLIDOS DEL AUTOR (en mayúsculas), nombre (Nombre completo o Iniciales): *Título del libro* (en cursiva), lugar de edición, editorial, año de publicación, página/as que se referencian (p. / pp.).

**SUÁREZ, Luis: *Los Reyes Católicos*, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 54-56.**

Cuando se trate de un artículo se incluirán: APELLIDOS DEL AUTOR (en mayúsculas), nombre (Nombre completo o Iniciales): “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva), volumen o número, mes y/o año, página/as (p. / pp.).

**GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: “Raymond Aron y España”, *Revista de Estudios Políticos*, 157, julio-septiembre, 2012, pp. 15-16.**

Cuando se trate de un Capítulo de libro se han de incluir: APELLIDOS DEL AUTOR (en mayúsculas), nombre: “título del capítulo”, en APELLIDOS DEL EDITOR/COORDINADOR/ES (en mayúsculas), nombre: *título de la obra completa* (en cursiva), volumen de la obra, lugar de publicación, editorial, año y página/as (p. / pp.).

**COMELLAS, José Luis: “El medio: geohistoria del mundo contemporáneo” en DE DIEGO, Emilio (coord.): *Historia del mundo contemporáneo*, Actas, Madrid, 1994,**

**pp. 67-68.**

Cuando se trate de un documento se han de incluir: Nombre del archivo (en adelante [escribir siglas]), nombre de la sección, número de la caja o del legajo, folios o página/as (recto o verso).

**Archivo General de la Administración (en adelante, AGA), Ministerio de Información, sec. 10, caja 34, leg. 8.**