

CAPÍTULO QUINTO

REFLEXIONES EN TORNO A LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA DECLARACIÓN

Los capítulos anteriores buscaban si existía o no un argumento de fundamentación de los derechos declarados en la DUDH. Se ha encontrado un argumento de justificación racional básico y elemental, pero no un argumento filosófico completo. El primero ha mostrado ser universal e intercultural: al menos los delegados —y la experiencia histórica sobre la aceptación de la Declaración— muestran que un lector comprende que es mejor estar educado a la ignorancia; que es más digno respetar la vida del inocente que atentar contra ella; que su actuar concreto debe asumir cierta empatía por el otro, a su desprecio, si pretende relacionarse con él. El segundo depende ya de un discurso de cada concepción iusfilosófica particular.

Ahora bien, en las páginas siguientes, se contrastará esta conclusión con algunas otras que sostienen lo contrario respecto a la Declaración. Después, como se ha dicho que la idea de ley natural de Maritain y Malik explican cómo es posible describir la conclusión encontrada sobre la justificación racional; como ambos se refieren a las explicación de Tomás de Aquino sobre aquella ley, entonces se expondrá en qué sentido la explicación del Aquinatense se reconoce en el dinamismo racional-deóntico descrito en la Declaración.

Perdone el lector la insistencia en este tema. Ciertamente los redactores no buscaron en la filosofía tomista las expresiones que después aplicarían a la Declaración; ni del tomismo —considerado como una serie de enunciados filosóficos— nació la DUDH. No es el interés de estas páginas demostrar o no este asunto: la evidencia documental es contundente para contestar negativamente a esa hipótesis. Más bien se pretende reflexionar sobre cómo lo descrito aquí como el argumento de justificación racional de los derechos humanos de la Declaración, contiene los elementos básicos de la explicación tomista de la ley natural.

I. ¿CONSENSO ENTRECruzADO O PRESUPUESTOS NATURALISTAS?

Entre quienes afirman que la DUDH no incluye afirmaciones metafísicas y carece de toda fundamentación iusfilosófica, es común encontrar tres premisas sobre las que sostienen esta conclusión. Por una parte, recuerdan la anécdota de Maritain sobre los convenios que se reducen al “qué”, y en la imposibilidad de acordar el “por qué”. En segundo término, exponen el esfuerzo de los delegados por evitar discusiones filosóficas para un texto práctico y sencillo como la Declaración. Por último, se refieren al rechazo de los redactores a incorporar la fórmula “por naturaleza” y la palabra “Dios” en el artículo 1.

Maritain separaba las doctrinas sobre la fundamentación de los derechos humanos en dos grupos opuestos: “los que aceptan más o menos explícitamente y los que rechazan más o menos explícitamente la ‘ley natural’ como fundamento de dichos derechos”.⁶⁹⁷ Por su parte, el profesor Charles Beitz ofrece una clasificación similar, pues distingue entre la visión “contractualista” de la “naturalista”. La primera comprende los derechos humanos como conceptos que se construyen por el acuerdo entre las partes, sobre aquellos valores morales y políticos que les parecen relevantes; mientras que la segunda, parte de lo que es común a la naturaleza de la vida humana.⁶⁹⁸

Se aprovechará esta clasificación para reflexionar en torno a las distintas posiciones que contradicen la conclusión sobre la fundamentación iusfilosófica en la Declaración que se ha presentado en este trabajo.

1. *Contractualismo: derechos humanos como estrategia discursiva*

A. *Derechos humanos como discurso*

Beitz concluye —tras referirse a la anécdota de Maritain—⁶⁹⁹ que la intención del filósofo francés era dejar abierto el movimiento internacional

⁶⁹⁷ Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, pp. 18 y 19.

⁶⁹⁸ *Cfr.* Beitz, Charles R., *The Idea of Human Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 48-95. Debe reconocerse que el punto de partida de Beitz es el uso del concepto “derechos humanos” en la práctica del derecho internacional público. Él mismo elige como materia prima de los derechos humanos, el modo en el que se operan en tal ámbito. Una crítica de esta clasificación puede verse en Etinson, Adam Daniel, “To Be or not To Be: Charles Beitz on the Philosophy of Human Rights”, *Res Publica*, vol. 16, 2010, p. 441. Sobre la diferencia entre los derechos naturales de corte clásico y racionalista, puede verse también, Díaz de Terán Velasco, María Cruz, “La similitud con el derecho natural”, en Megías Quiros, José Justo (coord.), *Manual de derechos humanos...*, *cit.*, pp. 43-48.

⁶⁹⁹ *Cfr.* Beitz, Charles R., *The Idea of Human Rights*, *cit.*, p. 21.

de derechos humanos a una variedad de justificaciones racionales, como un prerrequisito indispensable para su aceptación práctica en todo el mundo. En su opinión, cuando los derechos humanos se han intentado adscribir a una filosofía específica que los justifique e interprete,⁷⁰⁰ dichas propuestas han generado un desacuerdo y han requerido de tantos matices para construir una comprensión más constructiva que ha sido mejor abandonar esos intentos.

De esta forma, sugiere incorporar una intuición sostenida por John Rawls en *The law of peoples*:⁷⁰¹ describir los derechos humanos tal y como se utilizan en la práctica por los actores implicados en su uso. Es decir, se trata de manifestar el concepto a partir de la función argumentativa que desempeña en el discurso. De esta forma, los derechos humanos serían sólo una práctica discursiva que regularía el comportamiento de los Gobiernos, y que justificarían la intervención del resto de sujetos cuando los Estados fallaran en las expectativas aceptadas por los demás:

Las principales características que he enfatizado son la amplitud de la práctica normativa, la heterogeneidad de los requisitos institucionales de sus normas constitutivas, la ausencia de cualquier opinión autorizada fundada en esas normas, el carácter dinámico del contenido normativo de la práctica, y la variedad de paradigmas de la acción política que podrían entenderse como justificadas en respuesta a las infracciones. [...] No se asume un nivel previo o independiente de derechos fundamentales cuya naturaleza y contenido puede ser descubierto independientemente de la consideración del lugar de los derechos humanos en el ámbito internacional y su discurso normativo, y que por tanto pueda ser utilizado para interpretar y criticar la doctrina internacional.⁷⁰²

De esta forma, aunque quizá se ofrezcan argumentos que busquen fundamentar el contenido y justificación de los derechos humanos, para Beitz, lo único cognoscible —por ser lo único verificable— es la regularidad de comportamiento y reconocimiento en las prácticas relativas a los derechos humanos. Para él, sí es posible lograr un acuerdo práctico en este nivel, pero ninguno ulterior; más aún, los problemas sobre el fundamento se resolverían dejándolos sin plantear. A este autor no le interesa la pregunta “¿por qué los derechos humanos ofrecen una razón para la acción a partir de lo

⁷⁰⁰ Él se refiere a dos alternativas expuestas en su libro: una justificación “naturalista” y otra del “consenso”, *cf. ibidem*, pp. 49-95.

⁷⁰¹ Rawls, John, *The Law of Peoples*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

⁷⁰² Beitz, Charles R., *The Idea of Human Rights*, *cit.*, pp. 44, 102.

que significan?”, sino esta otra: “¿en qué forma son utilizados los derechos humanos en el discurso normativo manifestado en la vida política?”.⁷⁰³

B. *La Declaración sólo como expresión discursiva*

Esta forma de comprender iusfilosóficamente los derechos humanos —contractualista— es adscrita a los redactores de la DUDH por el profesor Tore Lindholm. El abandono de una fundamentación racional, eludir los por qué a los que se refiere Maritain, significaría que los redactores evitaron cualquier referencia metafísica y suscribieron sólo un acuerdo funcional sobre una práctica. Ofrece como ejemplo —además de la anécdota del “por qué”, del rechazo por incorporar el término “Dios”, la eliminación de “por naturaleza” y de los intentos por desoccidentalizar la Declaración— las palabras de Alexandre Bogomolov, delegado soviético durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General. Su país se oponía a una propuesta egipcia que pretendía afirmar explícitamente que los derechos humanos eran intrínsecos —palabra de implicaciones metafísicas— y no dependían de su “estatus como nacional de un Estado particular”.⁷⁰⁴ Bogomolov sostuvo en contra de esta sugerencia que “la URSS no reconoce el principio de que todo hombre posee derechos individuales con independencia de su estatuto como ciudadano de un Estado determinado”.⁷⁰⁵ Como la propuesta egipcia fue rechazada, parecería que se podría demostrar que la Declaración es un documento al que sus redac-

⁷⁰³ Beitz no se reconoce a sí mismo como un *contractualista*, pues éstos sí pretenden ofrecer una fundamentación de los derechos humanos. Él, por el contrario, sostiene que sólo es posible describir cómo opera una práctica, sin necesidad de explicar por qué es así. Un argumento similar ofrece Joseph Raz: “Típicamente, los derechos son establecidos por argumentos sobre el valor de tenerlos. Su existencia depende de ser un interés cuya existencia justifica las garantías que pesan sobre otros sujetos a los deberes de protegerlos y promoverlos” (Raz, Joseph, “Human Rights without Foundations”, en Besson, Samantha y Tasioulas, John (eds.), *The Philosophy of International Law*, Nueva York, Oxford University Press, 2010, p. 335). La adscripción de Beitz a la escuela contractualista corre a cargo del autor, ya que reduce el fundamento de los derechos humanos a un mero suceso, a una simple práctica compartida. Él pretende resolver el problema de los fundamentos, ocultándolos; ya que limita su análisis a una práctica, pues considera que el reto teórico no puede plantearse con utilidad. Pero él mismo corta la rama donde se sienta: ¿por qué una práctica común es viable, por qué sería una forma común de explicar lo que son los derechos humanos, aunque sólo sea en su operación? ¿Cómo distinguir una práctica válida sobre derechos humanos de la inapropiada si ambos aparecen como *sucesos* que ocurren en torno a la idea de derechos humanos?

⁷⁰⁴ A/C.3/264

⁷⁰⁵ A/C.3/SR.166, 30 de noviembre de 1948, pp. 774 y 775.

tores dejaron sin un soporte ontológico, sin la palabra “intrínseca” o sin una fundamentación implícita. Lindholm concluye que:

La prototeoría de justificación de los derechos humanos en la DUDH, no es metafísica, ni teológica, ni adscrita a la doctrina del derecho natural; no se basa en alguna antropología filosófica específica; no se funda en una teoría autorizada de la historia humana y de su destino. El defecto de las tradiciones de justificación occidental que caen bajo estas etiquetas, ciertamente no es su origen cultural, y no del todo se puede decir con seguridad que sean falsas. Es más bien que se comprometen o conducen al error de monopolizar las respuestas a las preguntas sobre la justificación, que aparecen en un nuevo entorno mundial problemático, que por razones estratégicas y morales requiere de una sociedad pluralista, así como de un consenso global y entrelazado sobre los derechos humanos”.⁷⁰⁶

La “prototeoría” que Lindholm encuentra en la DUDH sería la constatación no metafísica sino exclusivamente empírica, procedimental, sociológica e histórica, de unas prácticas agrupadas bajo la etiqueta “derechos humanos”.⁷⁰⁷ Pero la Declaración no haría referencia a una realidad metafísica, ni a alguna forma de descripción moral del ser humano en sí. Para él, tal y como concluye desde los registros de los debates, los redactores optaron explícitamente por eliminar referencias tanto a “Dios” como a “por naturaleza”. Esto debe interpretarse como un esfuerzo por vaciar el documento de cualquier contenido ontológico del que se derive lógicamente algún derecho humano, a partir de alguna naturaleza humana, ya sea fundada en Dios o en la razón. Ahora bien, como se logró un acuerdo práctico a partir de lo que él entiende como vacío metafísico, entonces quedaría probado que en la Declaración sólo se manifiesta una práctica política, pero no se fundamenta derecho alguno.

En consecuencia, para Lindholm, la Declaración queda fuera de cualquier tipo de iusnaturalismo. A lo mucho, piensa este académico, contendría una versión diluida de iusnaturalismo racionalista: se afirmarían unos derechos preestatales y prepositivos, pero éstos no se derivarían lógicamente de una naturaleza humana o de una referencia a Dios.⁷⁰⁸ Hacer algo así sería, para este profesor noruego, adscribir la Declaración a una escuela filosófica occidental iusnaturalista. Como los redactores evitaron hacerlo, como el documento debía caracterizarse por su universalidad, abierto a cualquier

⁷⁰⁶ Lindholm, Tore, “Prospects for Research...”, *cit.*, p. 400.

⁷⁰⁷ *Cfr. ibidem*, pp. 398 y ss.

⁷⁰⁸ *Cfr. ibidem*, p. 398.

tipo de justificación racional y de cualquier cultura, concluye Lindholm, la DUDH no contiene afirmaciones metafísicas que la condicionen, ni incorpora alguna concepción iusfilosófica sobre la que se construya.

Más aún, para el profesor escandinavo, los redactores de la DUDH sólo justificaron los derechos aludiendo a circunstancias histórico-sociológicas —la tragedia de la Segunda Guerra Mundial— y la repulsa, empíricamente verificable, de lo que dijeron percibir con su razón y conciencia. Con el paso del tiempo, la maduración cultural de ese rechazo a un trato indigno contra la persona, también sería la comprobación de que la DUDH es atinada al sólo proponer fórmulas comunes de naturaleza contractual y política. Pero de ahí, no se puede decir que se haga referencia a alguna naturaleza común o a una forma común de conocerla para sustentarlo. La falta de acuerdos sobre el por qué, permitiría a:

Cristianos, musulmanes, ateos, budistas, marxistas, liberales, etcétera [...] desde su intimidad normativa [...] llegar a justificar doctrinalmente, de pleno derecho, lo relativo a derechos humanos vinculatorios globalmente. Ninguna de las cuales necesita por qué ser compatible con las demás, si su función se reduce a proveer a los de su propia cultura, del soporte que necesitan para los principios de libertad inherente y de igual dignidad de todo ser humano.⁷⁰⁹

Así pues, Beitz —respecto a los derechos humanos, en general— y Lindholm —en referencia a la DUDH, en particular— serían un ejemplo de respuestas rivales a las conclusiones a las que se han llegado en este trabajo sobre el contenido iusfilosófico implícito en la Declaración.

2. *Intuicionismo iusnaturalista*

Beitz también describe otro tipo de argumentos disponibles para dar cuenta sobre la comprensión de los derechos humanos y sobre lo pretendido por los redactores. Los califica como “naturalistas”. Con ello se refiere a aquellas teorías “herederas de las descripciones sobre los derechos naturales que encontramos en el pensamiento político y jurídico europeo de la primera etapa de la modernidad”.⁷¹⁰ Es decir, los derechos humanos serían aquellos que se distinguen del derecho positivo, como los estándares morales poseídos antes de la conformación de un contrato social. Esos derechos pertenecerían a los seres humanos en cuanto tales, se asignarían a la perso-

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 400.

⁷¹⁰ Beitz, Charles, *The Idea of Human Rights*, *cit.*, p. 49.

na en virtud de su pertenencia a la especie humana. Cada una de ellas — de cualquier tiempo y lugar — estarían dotadas de estas exigencias prepositivas a favor del “individuo-autónomo”, que funcionarían como criterio de justificación y validación de cualquier norma histórico-cultural. Por eso, esos derechos podrían considerarse como universales y fundamentales. Son tan básicos que su ausencia reflejaría una vida incompleta como ser humano.

En otras palabras, según Beitz, los autores iusnaturalistas repetirían las fórmulas, la estructura argumentativa y el alcance de los derechos intrínsecos racionalistas: exigencias-beneficios a favor de un individuo autónomo, anteriores al Estado; que inhieren en el hombre en cuanto tal y se deducen, como en un argumento geométrico, a partir de una naturaleza común idealmente considerada; que contienen en sí el antecedente, las premisas, de toda solución de humano aplicable a cualquier cultura, en cualquier momento.

De esta manera, el fundamento de este tipo de derechos se encontraría en ciertas características que necesariamente comparte todo individuo.⁷¹¹ Este iusnaturalismo sería heredero de aquella idea que, a decir de Robles Morchón: “ha triunfado socialmente, es la que podemos denominar teoría utilitaria e individualista de los derechos. Esta concepción se caracteriza, entre otras cosas, por presentar un cuadro de la ética en el que los derechos adquieren plena relevancia en detrimento de los deberes”.⁷¹²

Beitz elige las ideas de Martha Nussbaum como una de las que mejor ejemplifican la concepción naturalista. Esta profesora estadounidense sostiene que los derechos humanos se originan en: “la existencia de una persona como ser humano [...] en las capacidades básicas características de la especie humana. [...] Estos derechos no existirían si las capacidades se basaran únicamente en los talentos individuales, y no en la norma de la especie”.⁷¹³

Nussbaum explica que, mucho antes de que John Rawls popularizara el concepto de consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), Jacques Maritain:

uno de los arquitectos de la DUDH, mantenía que personas con ideas discrepantes sobre cuestiones metafísicas podían ponerse de acuerdo a efectos prácticos en una lista de derechos humanos. Esta distinción entre el acuerdo práctico y la esfera metafísica ha demostrado tener gran importancia en la formulación concreta de la Declaración, al facilitar que los participantes pro-

⁷¹¹ *Ibidem*, pp. 59 y ss.

⁷¹² Robles Morchón, Gregorio, “La olvidada complementariedad entre deberes y derechos humanos”, en Megías Quirós, José Justo (coord.), *Manual de derechos humanos...*, cit., p. 31.

⁷¹³ Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia...*, cit., p. 284.

cedentes de diferentes tradiciones religiosas puedan respetar sus diferencias respectivas.⁷¹⁴

Para Nussbaum, las capacidades de la persona no describen, ni “constituyen una esencia de lo que es humano”; pues no desea que su explicación se “infecte con el virus del esencialismo”.⁷¹⁵ Es decir, su teoría de los derechos humanos reconoce que existe un núcleo de autonomía en el que inhieren unas capacidades; pero no pretende que esta afirmación suponga reconocer implícitamente una naturaleza humana —en sentido metafísico— que condicione los juicios morales de la autonomía personal.⁷¹⁶ Las conclusiones sobre derechos humanos se “intuyen” a partir de una “razón pragmática” que percibe algunos principios como el rechazo de la esclavitud, de la ignorancia, de la pobreza, etcétera. Pero se trata de una razón que autoconoce su propia operación, sus estructuras necesarias, a partir de cálculos utilitarios.

Ella inicia su libro *Las fronteras de la justicia* —donde ofrece su interpretación de los derechos humanos y del proceso de redacción en categorías políticas rawlsianas— con estas palabras: “Imaginemos’ una época sin gobiernos políticos, sin soberanos, ni leyes, ni tribunales, ni derechos de propiedad establecidos, ni contratos”.⁷¹⁷ Desde este punto de partida, elabora su teoría sobre los aspectos formales que permiten lograr acuerdos políticos equitativos para realizar, entre otras cosas, unas capacidades fundamentales humanas o los derechos humanos. En algún momento de su argumento, propone una lista de bienes cuyo logro es requisito para que una vida pueda considerarse “plenamente humana, una vida acorde con la dignidad del ser humano”.⁷¹⁸

La profesora de la Universidad de Chicago justifica esta enumeración a partir de la experiencia de una “intuición reflexiva independiente”, gracias a la cual se percibe que, cuando faltan, “los seres humanos resultan atrofiados”.⁷¹⁹ En esta línea de pensamiento, el origen de los derechos, sería “una concepción intuitiva muy poderosa y compartida”.⁷²⁰ Esa lista de bienes equivaldría al contenido de los derechos humanos, pues “una vida que

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 301.

⁷¹⁵ *Cfr.* Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights...*, *cit.*, pp. 174-176.

⁷¹⁶ *Cfr.* Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia...*, *cit.*, pp. 278 y ss.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 29. Énfasis añadido.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 277.

⁷¹⁹ La lista de bienes es la siguiente: (1) vida, (2) salud física, (3) integridad física, (4) sentidos, imaginación y pensamiento, (5) emociones, (6) razón práctica, (7) afiliación, (8) otras especies, (9) juego, (10) control sobre el propio entorno (*cf. ibidem*, pp. 88 y 89).

⁷²⁰ *Ibidem*, pp. 278 y 279.

no contenga estos derechos en una medida suficiente, es una vida tan degradada que no es compatible con la dignidad humana”.⁷²¹ Para Nussbaum, el bien y el modo de conocerlo se refieren sólo a una “concepción moral parcial” a la que se apela “sólo a efectos políticos, y sin ningún fundamento en ideas metafísicas que puedan dividir a las personas”.⁷²² A partir de estas premisas, la profesora deduce esta conclusión:

Reclamamos el reconocimiento de estas diez aspiraciones básicas [su lista de bienes], pero por lo demás dejamos que cada cual tome sus decisiones [respecto a su fundamentación...] Mi enfoque, en cambio, dice: “Pedimos que suscribáis esta lista, pero no decimos nada sobre qué hace buenas las vidas en general”. En este sentido, permitimos a los amish, a los católicos y a otros ciudadanos con creencias religiosas a unirse al consenso internacional sin sentirse degradados [...] El enfoque pretende ser respetuoso hacia el pluralismo y la diferencia, sin aceptar compromisos en relación con los derechos básicos de cada persona.⁷²³

3. *El consenso entrecruzado como interpretación del proceso de redacción de la Declaración*

Si la profesora estadounidense entiende que es bajo esa lógica liberal como ha de comprenderse los derechos humanos en general, los profesores Åshild Samdøy y Johannes Morsink, entre otros,⁷²⁴ aplican esas categorías al proceso de redacción de la Declaración de 1948. Así, por ejemplo, Samdøy sostiene que:

El artículo 1 [de la DUDH] representa un caso típico de lo que John Rawls denominó *overlapping consensus*. El acuerdo entre los redactores fue posible porque los participantes lograron mantener fuera del debate sus visiones metafísicas divergentes. Partían del desacuerdo en asuntos filosóficos, pero su interés era llegar a un convenio práctico: la adopción de la DUDH.⁷²⁵

Esto significaría que el abandono voluntario de cualquier intento de incorporar algún tipo de fundamentación, habría sido la condición que per-

⁷²¹ *Ibidem*, p. 278.

⁷²² *Ibidem*, p. 294.

⁷²³ *Ibidem*, pp. 294 y 295.

⁷²⁴ *Cfr.* McCrudden, Christopher, *op. cit.*, p. 678; Tasioulas, John, “Human Rights, Universality and the Values of Personhood: Retracing Griffin’s Steps”, *European Journal of Philosophy*, vol. 10, 2002, p. 95.

⁷²⁵ Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

mitió a los redactores diseñar un documento legítimo interculturalmente. Morsink sostiene, por su parte, que:

se iría demasiado lejos si se afirma que evitar el uso de términos cargados de significado filosófico no represente algún consenso al respecto. Metafísicamente hablando, la gran mayoría de los redactores aceptaban que el concepto derechos humanos significa que existen derechos intrínsecos y que las personas nacen con derechos morales inalienables. Y epistemológicamente hablando, la gran mayoría de los delegados aceptaban que la conciencia y la razón son las vías de conocimiento que nos introducen en los terrenos de derechos morales intrínsecos. Estas convicciones forman un consenso mínimo, pero extendido.⁷²⁶

En esta interpretación de la DUDH, Morsink acepta que existe algo subsistente en la justificación de los derechos humanos. Esta conclusión se desprende de los debates entre los redactores y su interés por conectar alguna naturaleza humana con los derechos humanos. Para él, en respuesta a Lindholm, se puede sostener que el vacío metafísico de la DUDH —“*the metaphysical openness*”— aparece sólo después de haber afirmado que los derechos humanos inhiere en algo como es la condición humana.⁷²⁷

Morsink reconoce que eso “real-inherente” a la condición de persona es lo que justifica el discurso de los derechos humanos, y que fue afirmado por los redactores de la Declaración. Este profesor estadounidense sostiene que cuando las personas se dan cuenta de que los derechos humanos inhiere en ellas en virtud de su propia humanidad, lo hacen no en términos teóricos, ni a partir de deducciones filosóficas sobre una realidad metafísica. Al calificar una exigencia como “derecho humano”, únicamente se describiría la intuición moral que producen nuestra categorías lógicas. Es decir, si bien es cierto que a la persona le es intrínseca la capacidad de vislumbrar exigencias morales fundamentales, sin embargo él piensa que a pesar de ello, se es incapaz de conocer alguna esencia concreta que imponga unos fines propios e incorporados a una naturaleza.⁷²⁸ De este modo, a diferencia de

⁷²⁶ Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 318.

⁷²⁷ Cfr. Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights...*, cit., pp. 26-39.

⁷²⁸ Morsink piensa que tanto Tomás de Aquino como Hugo Grocio construyen el mismo tipo de concepción sobre el derecho natural. Para él, sólo se distinguen en que el medieval lo hace a partir de Dios, mientras que el renacentista seculariza el argumento desde la razón. Para él, ambos extraen conclusiones lógicas desde un modo de ser determinado y desde una naturaleza que impone unos fines. Él, en cambio, siguiendo a los redactores de la Declaración, corta con toda noción metafísica de los derechos humanos, deducidos desde una supuesta esencia humana identificable, ya terminada (cfr. *ibidem*, pp. 26-39).

Lindholm, Morsink sostiene que la Declaración sí contiene una referencia a la inherencia de lo que hoy se llamarían capacidades humanas, pero éstas no son expresión de un modo de ser cerrado que imponga unos fines predeterminados. Lo inherente, o lo único metafísico común, sería la capacidad intuitiva de captar las exigencias de la autonomía de la persona.

De este modo, Morsink y Nussbaum aseguran que la ausencia de afirmaciones de tipo filosófico y metafísico son la única condición que posibilita lograr un acuerdo práctico transcultural como el de la DUDH. Éste se habría conseguido gracias a la intuición racional de que “una vida que no contenga estos derechos en una medida suficiente es una vida tan degradada que no es compatible con la dignidad humana”.⁷²⁹

II. SOSTENIDOS EN ARENAS MOVEDIZAS

1. *Sólo son razonables los convenios prácticos si se comparte cierta base teórica*

En definitiva, con algunos matices que distinguen sus posiciones, tanto Charles Beitz, como Åshild Samnøy, Tore Lindholm, Martha Nussbaum o Johannes Morsink, por citar algunos, están convencidos de que el abandono de cualquier intento de incorporar un tipo de fundamentación filosófica por parte de los redactores de la DUDH, expresa su rechazo a dotar de cualquier tipo de fundamentación al texto que escribieron. Bajo esa perspectiva, los derechos humanos de la Declaración serían sólo manifestación de la autonomía individual, expresada en pretensiones y reivindicaciones descritas en el lenguaje de los derechos de la tradición liberal.

Al mismo tiempo, piensan estos autores, si los redactores de la Declaración hubieran querido otorgar a la DUDH de una fundamentación, se hubieran decantado por algún tipo de orientación. Aquello significaría el incumplimiento de su vocación intercultural y universal. En definitiva, para ellos, tanto la falta de afirmaciones ontológicas, como la ausencia de explicaciones definitivas sobre el “por qué”, fueron las condiciones de posibilidad del acuerdo intercultural que dio origen a la Declaración. Por eso, concluyen, el documento debe interpretarse bajo esa perspectiva.

Sin embargo, el punto de partida de estos académicos lo colocan en la intuición racional por la que se reconocen los derechos humanos; pero ella significa la emanación de autonomía que resulta del cálculo utilitario del individuo. Es decir, como si esperara a que esta autonomía “explotara” o se

⁷²⁹ Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia...*, cit., p. 278.

“mostrara” en dirección de lo que considera bueno, y esto lo descubriera al calcular el beneficio de su acción frente a la dignidad de otro como su límite o su daño. Si se ha puesto atención, el artículo 1 de la DUDH centra la justificación de los derechos humanos en la experiencia vital de una empatía solidaria que se “enciende” como deber cuando la acción de la persona afectará la dignidad de otro. Ese conocimiento común fue delineado por los redactores mismos.

Además, ese punto de partida dejaría sin explicar cómo fue posible que, si cada uno partía de presupuestos teóricos diferentes, o si cada uno acudiera a vincularse con otros, observando primariamente la emanación de su autonomía, entonces, ¿cómo sostener que los redactores asumieran que sus contrapartes se vincularían moralmente a ese acuerdo? ¿Por qué habrían de comprender que de la humanidad compartida se siguen unas exigencias implícitas que realizan su existencia? ¿Es posible algo así, si todos los agentes descubren los derechos humanos como una intuición que brota del secreto y oscuro núcleo de libertad que es cada individuo, y no una condición humana compartida? ¿Cómo saber que de la autonomía de fulano surgirá una comprensión de lo que nació en perengano? ¿Cómo justificar que ese dato inteligible para uno, fuera al mismo tiempo vinculatoria para él, ya sería daño que atentara contra la dignidad del otro?

Por eso, tampoco aclaran cómo fue que los delegados percibieran una necesidad de lograr un acuerdo y formular 30 sentencias prácticas sobre bienes humanos, 7 enunciados justificativos del Preámbulo y una proclamación. Son 38 párrafos que sintetizan una concepción común de algo que pretendían que fuera real, no únicamente expresión de las propias categorías culturales o de necesidades de la libertad. Al mismo tiempo, esas fórmulas pretendían obligar éticamente a toda persona y su conducta.

En realidad, los acuerdos teóricos implícitos —mínimos, pero al fin y al cabo convenios sobre una realidad inteligible, comprendida, nombrada y vinculatoria— se manifiestan en los consensos sobre las prácticas que se pretenden lograr y señalar como debidas. Estas ideas compartidas son: (1) existe una condición humana que puede ser conocida en clave ética; (2) de ella se derivan unas exigencias a favor de la persona que se denominan “derechos humanos”; (3) además, lejos de encerrarla en la individualidad, la conectan solidariamente con otros; por último, (4) esos derechos son exigencias distintas y no del todo disponibles a las que pueda otorgar la ley o el Estado. En palabras del mismo Morsink:

Pero se iría demasiado lejos si se afirma que evitar el uso de términos cargados de significado filosófico no represente algún consenso al respecto. Me-

tácticamente hablando, la gran mayoría de los redactores aceptaban que el concepto derechos humanos significa que existen derechos intrínsecos y que las personas nacen con derechos morales inalienables. Y epistemológicamente hablando, la gran mayoría de los delegados aceptaban que la conciencia y la razón son las vías de conocimiento que nos introducen en los terrenos de derechos morales intrínsecos. Estas convicciones forman un consenso mínimo, pero extendido.⁷³⁰

Es decir, aunque no hayan querido hacerlo explícitamente, los delegados, implícitamente, admitieron una base ontológica mínima y al mismo tiempo, un modo común de conocer esa realidad que los vinculaba deónticamente.

2. *El naufragio justificativo de las posturas precedentes*

De tal manera, si los contractualistas como Beitz, Raz y Lindholm tuvieran razón, ¿cómo se explica que se lograra un acuerdo sobre exigencias universales a una existencia común y, al mismo tiempo, aceptar un vacío metafísico respecto a la realidad a la que apuntan esas palabras? ¿Cómo defender unos derechos humanos de algo que sólo es real dentro de las categorías lógicas de cada individuo con el que no se comparte una existencia común? De no existir un vínculo entre la empatía de la que habla la Declaración y una consistencia real de la persona y su dignidad, los motivos para respetar los derechos humanos serían sólo el resultado de un razonamiento hedonista o utilitario. Si esto es así, ¿por qué habrían de empeñarse, en un esfuerzo por lograr un acuerdo, más allá del miedo que manifiesta el débil ante el poder del fuerte?⁷³¹

Por su parte, en los “naturalistas” como Nussbaum o Morsink se encuentra una contradicción que impediría que su concepción explique un documento como la Declaración o describa los fundamentos delineados por los redactores. Afirman que estamos ante una capacidad de intuición compartida que se ha de manifestar en todos los ejemplares de la especie hu-

⁷³⁰ Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 318.

⁷³¹ Al respecto, comenta el profesor Rumayor: “Implícitamente, la ética de John Rawls y la pedagogía que se deriva de ésta niegan el cambio y también la posibilidad de profundas transformaciones sociales [...] La sociedad política rawlsiana es un sistema asfixiado en sus propias energías, lo cual bloquea su desarrollo. Por tanto, es la única aspiración personal a la que se ven abocados sus educandos [o miembros de esa comunidad] que aburridamente viven bajo esta estructura” (Rumayor Fernández, Miguel Ángel, *Ciudadanía y democracia en la educación*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 136 y 137).

mana. Además, sostienen que es posible comprender de forma común que dichos bienes son tan básicos para las personas, que con relativa facilidad se entendería el deber de realizarlos para lograr una vida valiosa. Al mismo tiempo, reconocen que, dados los distintos orígenes filosóficos, culturales o religiosos, tanto habrá un desacuerdo entre los bienes de esa lista de capacidades, como que es imposible proponer alguna afirmación metafísica sobre la naturaleza del ser humano y de sus potencialidades esenciales.

Aun así, en su propuesta asumen y exigen que toda persona deba someterse a ese modelo político procedimental, o que todas ellas acepten como razonablemente humano, esa explicación sobre el actuar. Este tipo de expectativa es más sorprendente cuando se considera que todo ese discurso ha partido de una fantasía imaginaria: un individuo aislado, capaz de tomar conciencia de sí mismo autorreferencialmente y de prever todas las consecuencias —positivas y negativas— de sus decisiones —las que tomará a lo largo de su vida—, sintetizarlas, colocarlas en un mismo plano, sumar, restar y descubrir el mejor resultado para su beneficio.

El “imaginemos” con el que parte Nussbaum, por ejemplo, significa señalar como punto de partida un dato ficticio, imaginado; a partir del cual ella misma diseña un discurso de más de cuatrocientas páginas. Al final de esa fantástica elucubración concluye que su argumento es válido porque no impone alguna cosmovisión metafísica o ética. Pero inmediatamente después, contradictoriamente, demanda que todas las personas acepten, tanto su listado de requerimientos —aunque reconocidos a partir de una intuición imaginaria individual, de la que no explica por qué motivo deba ser universal y compartida—, como que los actores se vinculen a ese procedimiento para acordar soluciones.

Dicho de otro modo, Nussbaum y Morsink piden aceptar un listado de bienes que definen los contornos de una vida humana lograda; pero, al mismo tiempo, sostienen que el acto cognoscente por el que captamos el valor moral de ellos, es sólo fruto de una potentísima intuición y de una imaginación creativa. En otras palabras, de un presentimiento inmanente, de una especie de *auto-ocurrencia auto-referencial* sobre uno mismo, esperan que se obtenga la llave para lograr acuerdos. Pues en el argumento presuponen que todos los demás serán capaces de comprender el discurso del otro, que contradictoriamente no sería más que una expresión de su ingenio subjetivo. Todo parte de un supuesto punto de partida: una intuición individual que, además, prohíbe imponer alguna concepción ética o metafísica. Pero aun así, hay que señalarlo una vez más, solicitan y reclaman en todos los

miembros de una comunidad, un compromiso hacia sus tesis en nombre de esa curiosidad intuitiva.⁷³²

Pero, ¿cómo justifican ese acto cognitivo al que se refieren? Ni Morsink, ni Nussbaum ofrecen más argumentos para explicar cómo es posible acertar en la propia intuición, ni cómo saber si se ha atinado, ni por qué otro ser igualmente autónomo y subjetivo comprenderá el dato imaginado. Para ellos, el contenido de ese conocimiento únicamente depende de un tipo de emanación de la propia autonomía. ¿Bajo qué argumento esperan, más bien “exigen” adhesión a esa lista de bienes humanos, si ésta sólo se construiría desde intuiciones imaginarias?

Ellos mismos abren la puerta para que quepan distintas y amplias ideas de bien, que sirvan de encuentro entrecruzado, pero ¿hasta qué punto se disponen a tolerar el disenso en los bienes de su lista y sobre su alcance — algo que ellos mismos alientan— sin atrofiar el logro de la existencia humana por el procedimiento que ellos mismos pretenden?

No parece coherente que, por una parte, acepten la posibilidad de que exista disenso en su lista de bienes; pero, por la otra, exijan la adhesión a su explicación procedimental de la justicia al modo liberal rawlsiano. Ni tampoco que pretendan que por el solo hecho de “intuir”, el resultado se presuma como acertado. ¿Por qué alguien habría de saberse vinculado a la ley del consenso —a formar parte de uno, o a cumplir su compromiso hacia él— si se presupone que la intuición sobre sus bienes únicamente refleja la propia conciencia, algo que se percibe desde un dato imaginado?

⁷³² En teoría, según Rawls, cualquier persona razonable se sumaría al proceso de determinación de la justicia por consenso entrecruzado; esto sería así, porque cualquier ciudadano, “en su momento”, traducirá sus pretensiones, valores e intereses en razones, argumentos y motivaciones públicas. En Rawls, esto quiere decir que esas posiciones deben ser aceptadas por cualquier ciudadano. Para que esto sea así —por ejemplo respecto al matrimonio, el aborto, la guerra, la ecología, la justicia social— se ha de despojar de todo aquello que cause conflicto. Esto ocasiona que se inhiban las propuestas más audaces e innovadoras que edifican el bien común; y ocasiona, en efecto, un prejuicio al debate público, el consenso se privilegia en detrimento de un estilo argumentativo, que mediante un esfuerzo por el diálogo, logre una comprensión más acabada del bien. Además, en la práctica, las profundas diferencias filosóficas y religiosas existentes en la sociedad contemporánea, muestran que “hay muy poco o ningún espacio en el futuro próximo para el *consenso entrecruzado* respecto a los principios básicos de la justicia. Por ello, la teoría de Rawls, al insistir que los ciudadanos razonan sobre la justicia desde un punto de vista *común* [aceptable por cualquier ciudadano], como razón pública o posición original, obliga a algunos ciudadanos a dar primacía práctica en la esfera pública a un punto de vista moral que es ajeno a sus doctrinas comprensivas. Algo así sería una clara violación a su integridad ética” (Thunder, David, *Citizenship and the Pursuit of the Worthy Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014, p. 97).

Estos autores esperan que una intuición sobre la importancia de la educación, por ejemplo, sea motivo suficiente para que todos se comprometan en un reclamo concreto y específico sobre la situación educativa de alguien más. ¿Cómo justificar algo así desde esos presupuestos? ¿Cómo explicarían que sea posible la empatía, si el conocimiento moral, en su argumento, sólo nacería de una intuición de la propia autonomía, ajena a cualquier descripción compartida del ser-persona?⁷³³ ¿Es posible justificar racionalmente el deber de respeto a los otros, si lo único que el individuo podría percibir sería la intuición de lo que produciría mayor utilidad a él mismo? ¿Cómo es posible que exista una idea de bien, cuya ausencia justifique el uso del calificativo “atrofiada”, y después, cuando haya que buscar hacerlo realidad en la vida pública, el bien mismo deba diluirse para caber en su procedimiento político aceptable por todos? Estos autores no ofrecen respuestas a este tipo de preguntas.⁷³⁴ Quizá por su idea de lo que significa un concepto

⁷³³ Nussbaum sólo se refiere a una poderosa intuición por la que se asume que los propios deseos de lo que se considera valioso, han de ser comprendidos por los demás y tratados como tales, sólo porque el sujeto los califica así. Por su parte, Alasdair MacIntyre, al exponer la idea de empatía en Edith Stein, argumenta: “Cuando percibo cierto objeto, debe ser un posible objeto de percepción tanto para mí como para otros. [...] Es decir, las afirmaciones en las que describo mi experiencia del objeto en primera persona serán verdaderas únicamente si es verdadera cierta clase de afirmaciones en tercera persona sobre cómo se presenta o se presentaría el mismo objeto a los demás, y es verdadera cierta clase de afirmaciones en tercera persona sobre cómo yo aparezco a los demás en tanto que sujeto de percepción [...] Es de vital importancia el énfasis que [Edith Stein] pone en cómo nuestra comprensión de nosotros mismos se abre a ser corregida por lo que aprendemos de nosotros mismos en virtud de otros a través de nuestra conciencia empática de cómo nos ven” (MacIntyre, Alasdair, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. de Felician Merino Escalera, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 146-148).

⁷³⁴ Una crítica al liberalismo y una descripción de sus inconsistencias pueden verse en Larmore, Charles, “The Moral Basis of Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, vol. 96, núm. 12, 1999, pp. 599-625; también en Massini Correas, Carlos Ignacio, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004; Etcheverry, Juan B., *El debate sobre el positivismo jurídico incluyente*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006. La comprensión de Nussbaum sobre el concepto de naturaleza humana en Aristóteles, puede verse en Nussbaum, Martha C., “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, en Altham, J. E. y Harrison, Ross (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 86-131. Andrés Ollero sostiene que ese modelo, para funcionar, presupone al menos las afirmaciones categóricas: “se deben cumplir las promesas” y “se deben tratar a los demás como fines, no como medios”. En consecuencia, esta necesidad “invita a mantenerse sobre aviso ante el riesgo de que, inconscientemente, el juego procedimental acabe enmascarando opciones netas por determinados contenidos materiales, identificándolas a priori con el sentido común” (Ollero Tassara, Andrés, *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, México, UNAM, 2007, p. 38).

con connotaciones metafísicas: necesariamente implica adscribirla a una filosofía comprensiva particular; y no tanto a la descripción —por elemental que sea— de algo en cuanto es.

Por ejemplo, una naranja puede ser estudiada como objeto de un color determinado; en ese caso su ciencia sería la óptica. Si se estudia en cuanto algo lanzable, su ciencia sería la física. Si es su redondez, la geometría. Si en cuanto saludable, la medicina. Si como generado de un árbol, la biología o botánica. Si como objeto a través del cual se relaciona equitativamente un comprador con un vendedor, el derecho. Si como medio para lograr una vida digna en lo personal o en la vida común, se trataría de la ética o la política. Pero si se considera como objeto “pensable” en cuanto un objeto que “es” (material), “qué” es (formal), cuál es su origen (eficiente); y por qué existe, lo hace de esa manera y cómo se vincula inteligiblemente con otros seres. El modo de conocer de esta última manera, se llama “metafísica”.

Ahora bien, quienes temen que una descripción metafísica implicaría adscribir una idea a una filosofía particular, apuntan acertadamente que aquello implicaría adscribir esa descripción a una escuela filosófica particular. Porque todo discurso científico parte ya de unos presupuestos histórico-culturales sobre lo que una ciencia es, sus modelos argumentativos, etcétera. Nussbaum tiene razón en cuanto hablar de una intuición. Pero quizá la palabra debe matizarse. Porque el conocimiento espontáneo, elemental y primario de toda persona acierta en lo elemental, pero para justificarlo racionalmente necesitaría argumentarlo desde un sistema cultural.

La “intuición” a la que se refiere Nussbaum, no es sólo conocimiento básico de la realidad, sino ya un modo de argumentar desde sus presupuestos liberales de la persona. En este sentido, MacIntyre señala que:

[I]os filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; [...] pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra intuición por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación. [...] Y el último defensor de tales derechos [humanos], Ronald Dworkin (*Taking rights seriously*, 1976), concede que la existencia de tales derechos no puede ser demostrada, pero en este punto subraya simplemente que el hecho de que no pueda ser demostrada no implica necesariamente el que no sea verdadera.⁷³⁵

⁷³⁵ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2001, p. 96.

En otras palabras, por un lado —tanto Beitz, Samnøy y Lindholm, como Nussbaum o Morsink— intentan diseñar un sistema de acceso a los derechos humanos que no imponga alguna idea comprensiva de bien, para lo cual omiten —y exigen obviar— cualquier afirmación o referencia metafísica, por elemental que sea. A partir de esta idea, pretenden que su argumento sea filosóficamente neutro y abierto a toda cultura. Pero por otro lado, no son imparciales y obligan al resto de personas de otras tradiciones culturales y filosóficas a participar en ese sistema, bajo “estas” condiciones y presupuestos intelectuales. ¿Cómo tomar en serio una explicación que no se toma en serio a sí misma; que no se aplica a sí misma las conclusiones a las que llega?

Del mismo modo, la contradicción se repite en su explicación sobre los fundamentos —o más bien, la falta de los mismos— de la Declaración Universal misma. Por una parte, sostienen que el texto carece de fundamentación iusfilosófica sólo porque en la discusión del artículo 1 se rechazaron términos como “por naturaleza” o “Dios”; y porque además, los redactores evitaron partir de un modelo filosófico de fundamentación claro y consensuado. Pero, por otro lado, sostienen que la DUDH se adscribe a su modelo de justicia procedimental liberal; que la cultura global de derechos humanos sólo se explica desde esos presupuestos.

Las páginas anteriores muestran que los redactores señalaron como fundamento —es decir, como la justificación racional de una expectativa fundada sobre la existencia, el modo de conocer y de saberse vinculado a los derechos humanos— una experiencia personal, racional y ética, de la dignidad de una condición humana compartida.

El artículo 1 de la Declaración asume que la persona ajustará su conducta conforme a la radicalidad de la dignidad que reconoce ante sí mediante la empatía. Pues bien, ha de tomarse en cuenta que el consenso entrecruzado liberal tiene como condición, implícitamente, la mediocridad en la acción. En efecto, sus presupuestos de la operación asumen que los agentes involucrados ya conocen una idea de bien, y que sólo pretenden encontrar el mejor modo de llevarlo a cabo en su vida, junto a otros que no piensan como él. Al mismo tiempo, esperan que su idea de bien sea diluida, de modo que pueda ser aceptable por las normas de la neutralidad ética. Este modelo no ofrece a la persona el reto de buscar y comprender, junto con otros, cuál es el bien que pueden realizar: qué es bien común. La Declaración espera, de manera contraria a lo que sostiene el modelo liberal, que la persona sea espoleada y salga de sí misma mediante la razón y conciencia, a través de la empatía, que la hacen consciente del bien real de lo que significa ser persona y que se comprometa con sus deberes.

Además, una concepción como la de Rawls —centrada en el portador del beneficio, como un agente racional, que determina sus derechos a partir de su propia autonomía— es incapaz de explicar por qué el respeto a la libertad es razón suficiente para fundamentar el contenido y los motivos de los derechos humanos, tal y como los entendían los redactores de la Declaración. En este documento se encuentran exigencias que no se comprenden a partir de la nuda libertad o de la propia autonomía: en la DUDH no es optativo el deber de comportarse fraternalmente. Tampoco es opcional que la educación deba lograr ciertos fines; ni que para determinar el salario equitativo se tomen en cuenta las necesidades de la familia; tampoco que para desarrollar los derechos humanos haga falta establecer un orden social apropiado. ¿O cómo justificar, por ejemplo, los derechos humanos de los infantes o discapacitados mentales que son incapaces de comportarse como agentes libres?⁷³⁶

Cuando los redactores describieron por qué quedaba justificado mínimamente todo su discurso sobre derechos humanos, no apelaban a un procedimiento neutral. Por el contrario, hicieron referencia, en primer lugar, a un dato real, a una naturaleza común a todas las personas humanas. Apuntaban a una sustancialidad trascendente, o de lo contrario, los derechos humanos serían tan relevantes y justificables como “el mito de la diosa Venus, una mujer de carne y hueso que nació de la espuma del mar”.⁷³⁷ La DUDH quizá apareciera como la materialización de una buena idea —síntesis de deseos oportunos— pero sería irreal, fruto de la propia imaginación. Sin ese carácter trascendental, verdadero, metafísico, de la naturaleza humana, cualquier sentencia sobre los derechos humanos, “serviría igualmente para defender presunciones sobre unicornios y brujas”.⁷³⁸

⁷³⁶ El argumento es de David Thunder, quien señala que las explicaciones centradas en la libertad, como fundamento de los derechos humanos, son inconsistentes por dos motivos: “primero, no puede justificarse, a partir de la exigencia de respeto a su libertad, la fuerza normativa de los derechos humanos de aquellos que carecen de capacidad para comportarse como agentes racionales; y segundo, porque el contenido fundamental de los derechos humanos no puede derivarse exclusivamente de las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, dado el más amplio rango de intereses humanos básicos que están en juego más allá del interés de un sujeto en cuanto racional” (Thunder, David, “Why respect for Freedom cannot Explain the Content and Grounds of Human Rights: A Response to Valentini”, *Political Theory*, vol. 42, núm. 4, 2014, p. 496). También puede verse Garzón Vallejo, Iván, “Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos del liberalismo de John Rawls”, *Praxis Filosófica*, núm. 30, 2009, pp. 39-64.

⁷³⁷ Carpintero Benítez, Francisco, “Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (Primera parte)”, *Dikaíosyne*, vol. 23, 2009, p. 48.

⁷³⁸ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, cit., p. 96. En este pasaje, MacIntyre critica a la tradición posmoderna, representada en Dworkin, quien sostiene que la realidad moral no

Sin esa verdad sobre la cual sostener los derechos humanos, más allá de un contenido intuitivo autorreferencial, la Declaración defendería una ilusión, un modelo construido como testimonio de los propios gustos, deseable en la medida en que apetece, escondido tras un procedimiento lógico y formulado con la exuberancia retórica necesaria para ocultar su idealidad.⁷³⁹ Sería como el síndrome de Dulcinea, al que se apela como la materialización de un ideal, a la que se le ofrece una gesta heroica, pero que se edifica desde la propia imaginación.⁷⁴⁰

En otras palabras, sin un dato real —una substancia de naturaleza humana y personal— si los derechos humanos fueran sólo exigencias construidas por intuiciones de la razón o de la autoconciencia, o emanación de la propia libertad, se trataría del reflejo de un espejo sobre otro. Sin una verdad sobre la persona, se carecería de criterios para distinguir la realidad de la ficción, de la imaginación o del capricho subjetivo —de la persona misma o del Estado—; y, en consecuencia, quedaría sin justificar la pretensión de que alguien más quede vinculado deónticamente a la conclusión intuitiva que ha captado otro.

Sólo si es real, verdadera y trascendente esa dignidad que se pone en juego a través de ciertas acciones, entonces los derechos humanos descritos en la DUDH —documento que busca cumplir una función edificadora de la persona y su comunidad— podrían oponerse contra aquellos que pretenden atentar contra la persona, más allá del mero uso de la fuerza.⁷⁴¹

Junto a ese referente real, todo tipo de fundamentación necesita reconocer el carácter cognoscible, inteligible y razonable, tanto de lo conocido,

puede ser verificada en la realidad, sólo explicada en términos lógicos. MacIntyre asume que la DUDH forma parte de esta tradición, algo que debe ser matizado.

⁷³⁹ Megías muestra cómo la tendencia a erigir los gustos, sólo porque lo son, en derechos, “constituye una regresión a las corrientes de los siglos VI y V, a. C., que pretendieron justificar todo aquello que tuviera apariencia de *naturalidad*” (Megías Quirós, José Justo, “Cuando las apetencias se convierten en derechos”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007, p. 140).

⁷⁴⁰ Cfr. Carpintero Benítez, Francisco, *La crisis del Estado...*, cit., pp. 94 y ss.

⁷⁴¹ En este sentido, comenta Cristina Hermida del Llano que “los derechos humanos nos abren al mundo de una ética que es común a todos los seres humanos, en su calidad de agentes morales. Esto quiere decir que somos titulares de los derechos humanos en nuestra condición de hombres y no de ciudadanos adscritos a un determinado ordenamiento jurídico” (Hermida del Llano, Cristina, “La universalidad racional de los derechos”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, núm. 8, 2013, p. 36). Y señala como sus características a la universalidad de su adscripción, la inalienabilidad, su “‘indisponibilidad activa’, en cuanto que no son alienables por el sujeto que es titular, es decir, el propio titular está obligado a respetar sus derechos; y, por otra, la ‘indisponibilidad pasiva’, al no ser expropiables o limitables por otros sujetos. El derecho de un sujeto despierta siempre en otro la obligación de no impedir su ejercicio” (*ibidem*, pp. 40 y 41).

como del agente. Sin esta segunda exigencia, nadie sería capaz de situarse ante la realidad, carecería de un lenguaje para referirnos a ella, y perdería sentido cualquier intento de argumentación o de diálogo.

Sin duda, para lograr un acuerdo transcultural, los redactores evitaron una explicación exhaustiva sobre los fundamentos del ser y del conocer, pero ciertamente afirmaron verdades metafísicas, epistemológicas y deontológicas propias de la naturaleza humana. Si Rawls, Beitz, Lindholm, Nussbaum o Morsink tuvieran razón, lo único que fundamentaría el compromiso por los derechos humanos sería la propia intuición racional; y ésta, a lo mucho, sólo reflejaría un auto conocer formal de la razón. Si éste fuera el caso, por ejemplo, ¿cómo justificar el despertar de la conciencia de la humanidad que fue la que promovió la abolición de la esclavitud?⁷⁴² ¿Cómo saber que esas intuiciones subjetivas son reales y por tanto universalizables? ¿Qué criterios se utilizarían para, por ejemplo, oponerse al asesinato en una comunidad de sádicos? ¿Y si se pierde o desajusta la intuición racional? ¿Y si una mayoría dijera que el hombre no nació para la libertad o para gozar de los beneficios de una nación? ¿Cómo saberlo si la única fuente racional es el dato que ofrece una intuición que toma sus datos a partir de sí misma? Platón escribió en el “Gorgias”:

Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara ante un tribunal de jueces infantes con estas palabras: “Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndolos y sofocándolos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables”. ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: “Yo hacía todo eso, niños, por vuestra

⁷⁴² Escribe la profesora Fernández Ruiz-Gálvez que el concepto de derechos humanos es histórico “en cuanto se trata de un concepto vivo, que no puede considerarse elaborado de una vez por todas, de una vez para siempre de forma completa, acabada y definitiva. Por el contrario, la noción de derechos humanos evoluciona con el devenir histórico, tanto en lo que respecta a las connotaciones del concepto, a sus rasgos, caracteres, notas o determinaciones, como en lo que respecta a su extensión [...] Es la conexión con la dignidad humana y las necesidades básicas la que explica esta historicidad. Los derechos humanos representan la explicitación, la concreción, en cada momento histórico, de las exigencias básicas derivadas de la dignidad, la libertad y la igualdad de las personas y la solidaridad entre ellas, las más radicalmente vinculadas al sistema de necesidades humanas” (Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “Derechos humanos, ¿yuxtaposición o integración?”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. XIV, 1997, pp. 679 y 680).

salud”. ¿Cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?⁷⁴³

Por todo ello los presupuestos iusfilosóficos asumidos por los redactores no son compatibles del todo con las explicaciones contractualistas de Beitz y Lindholm, ni con las naturalistas liberales de Nussbaum o Morsink.

III. EL ARGUMENTO DE JUSTIFICACIÓN Y LA EXPLICACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO

1. *Una pregunta que se plantea con cautela*

La primera sección de este capítulo se dedicó a mostrar cómo son insuficientes e imprecisos los intentos de corte liberal contemporáneo, por explicar el fundamento iusfilosófico incorporado por los redactores a la Declaración. ¿Es posible señalar otra escuela de pensamiento que lo haga con mayor precisión? Si Charles Malik y Jacques Maritain delinearón significativamente el argumento de justificación racional de la Declaración; si ambos se alimentaron de una fuente común, a saber, el pensamiento de Tomás de Aquino y su descripción de la ley natural; entonces, ¿en qué sentido las ideas del teólogo medieval están presentes en las bases iusfilosóficas de la DUDH?

Esta pregunta se plantea con cautela. Como se ha repetido en este trabajo, los redactores mismos no partieron de ninguna escuela de fundamentación específica común; y evitaron, hasta donde les fue posible, la articulación de un argumento filosófico como presupuesto de los acuerdos prácticos. Así que, cualquier respuesta que se ofrezca sobre el Aquinatense y la Declaración no pretende concluir si la fundamentación de la DUDH sea o no tomista. Más bien se trata de explorar si ciertas ideas, estructuras de pensamiento, realidades descritas por Tomás, explican con coherencia lo recogido en la Declaración. Si esto es así, ¿cómo lo hacen?

No se trata pues de comparar las fórmulas de la filosofía tomista con las de los redactores de la Declaración. Sino intentar, hasta donde sea posible, comparar la experiencia que “veían” los redactores sobre la existencia, descubrimiento racional y compromiso deóntico de exigencias de la humanidad de las personas dignas; y cotejarlas con aquello que “veía” Tomás de Aquino sobre una experiencia similar. Evidentemente importa tomar en cuenta la diferencia en los modos de decir, argumento buscado en los presu-

⁷⁴³ Platón, “Gorgias”, en *id.*, *Diálogos*, t. II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1992, 521e-522a.

puestos culturales de un teólogo del siglo XII y las de un delegado del siglo XX. Pero aun así, si el profesor medieval describe un conocimiento elemental de obligaciones deónticas que se descubren de manera empática a través de la acción —tal y como articularon los redactores de la DUDH—, entonces, ¿cómo es esa explicación? ¿Ambos argumentos comparten premisas y conclusiones? ¿Si esto es así, entonces, cómo lo hacen?

Se sabe que los redactores dejaron abierta la pregunta de la fundamentación definitiva de los derechos descritos en el documento como tarea de cada escuela filosófica. Ellos sólo presentaron un argumento terminado pero no definitivo, sólo bajaron un nivel en la escalera de caracol. Al mismo tiempo, se presentó ya la explicación en la que Malik encontraba “un espacio muy amplio” para encontrar la doctrina tomista de la ley natural en la Declaración.⁷⁴⁴ Pero aquí la pregunta trata de algo distinto.

En la fundamentación iusfilosófica de la Declaración explicada páginas arriba, y en los presupuestos básicos que la posibilitan, ¿es posible reconocer, y de qué modo, las explicaciones y disposiciones para acercarse a la realidad moral de la filosofía del Aquinate? Si se toma en cuenta el papel jugado por Maritain y Malik, ¿qué argumentos de la explicación tomista facilitarían y ofrecieron las herramientas intelectuales que utilizaron los redactores para lograr acuerdos prácticos sin partir de convenios teóricos?

Para ofrecer una respuesta, primero se describirán tres características de la justificación racional de los derechos humanos en la DUDH; a saber, *a)* la experiencia moral básica de la que parte, *b)* el dinamismo educativo de sus requerimientos, y *c)* la relación entre justificación racional de sus bases intelectuales con el respeto práctico de sus dictados. Esto permitirá comparar la explicación de la ley natural de Tomás de Aquino con los presupuestos racionales ineludibles incorporados en la Declaración.

2. *Tres características de la fundamentación de la Declaración*

A. La experiencia moral básica: conocimiento real, elemental y de sentido común

Cuando Maritain cuenta la anécdota de la falta de acuerdos en el por qué, está construyendo un argumento del que ese pasaje es sólo un fragmento. El francés sigue explicando que este convenio práctico es posible, no porque parta de un vacío metafísico, sino porque la ley natural operará en los participantes induciéndolos a comprometerse por los bienes fundamentales de su propia humanidad. Esto sucederá, incluso a pesar de que, cuando

⁷⁴⁴ *Cfr. supra* nota 523.

cada uno de ellos justifique cómo es posible una conclusión así, elaborará una explicación desde su tradición filosófica y cultural. En este ámbito se encontrará con formulaciones discrepantes, pues se hallará condicionado por “las adquisiciones y servidumbre, [por] la estructura y evolución del grupo social”,⁷⁴⁵ de la tradición especulativa a la que pertenece esa persona.

El trabajo de los redactores de la Declaración prueba el funcionamiento de esa estructura gnoseológica: sin incorporar una explicación filosófica definitiva y común, ni pretender adscribir su documento a una escuela determinada, los delegados asumieron un discurso elemental compartido sobre los fundamentos de los derechos humanos. Describieron el dinamismo elemental de su forma de ser, como dato originario, que se conoce naturalmente en sus contornos básicos. O en palabras del propio Maritain, este acuerdo común “constituye, *grosso modo*, como un residuo común, una especie de ley común no escrita, en el punto de convergencia práctica de las ideologías teóricas y las tradiciones espirituales distintas”.⁷⁴⁶

Como se ha señalado, la fundamentación de los derechos humanos en la DUDH se asemeja a una escalera de caracol. Ha concluido la primera vuelta, pero no ha terminado de elaborar una explicación filosófica definitiva. Todavía es necesario resolver preguntas del tipo: ¿por qué ese ser es así? ¿Por qué se conoce de esa manera? ¿Por qué se puede decir que esa realidad es debida? ¿Por qué la persona está impregnada de un *logos* cognoscible por una razón que vincula deónticamente? ¿Significa lo mismo la expresión “derechos humanos” si se utiliza en el terreno moral, o en el político, o como categoría jurídica?⁷⁴⁷ La Declaración es incapaz —no le corresponde— de ofrecer una respuesta satisfactoria a estas preguntas.

Ahora bien, dado que sólo pretende ser un convenio práctico, ¿significa que se trata únicamente de un documento político o de consensos utilitarios? Si bien es cierto hubo negociaciones que generaron la aprobación de unas fórmulas en lugar de otras, queda claro que la Declaración no se reduce sólo a expresar un juego de intereses encontrados. Durante el proceso de redacción de la DUDH, el Consejo de Seguridad, máximo órgano ejecutivo de la ONU, también emitió resoluciones consensuadas. A diferencia de la Declaración, ninguna de ellas se ha invocado para inspirar Constituciones, movimientos sociales, cambio de leyes o se les reconoce como promotoras del movimiento contemporáneo por los derechos humanos. Precisamente

⁷⁴⁵ Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 18.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁴⁷ Sobre la ampliación y porosidad contemporánea del término, *cf.* Glendon, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991.

porque el lector de la DUDH percibe en ella una apelación a su conciencia, acepta como válidas unas fórmulas que le dicen algo, sobre alguien, y le exigen una conducta. En la Declaración hay algo más que un consenso político.⁷⁴⁸

Esto, precisamente, lo concluyó Maritain y defendió Malik: el acuerdo en el “cómo” y evitando los “por qué”, no significa el vacío metafísico, ni la incapacidad de conocer algo. Por el contrario, la experiencia muestra que estos acuerdos se logran porque en ellos se anuncia y reconoce tanto “un” orden racional, como “una” orden inteligible y legítima, de actuación inscritos en la humanidad compartida. La concepción iusfilosófica que ofrece la Declaración es, ya se dijo, como el primer giro en una escalera de caracol. El texto no pretende bajar, a través de argumentos sólidos y cerrados por una escalera recta hasta llegar al fundamento último de los derechos humanos.

Pero, en lo que describe, su razonamiento mantiene su solidez en su aparente debilidad, pues recoge un dato de experiencia inexcusable: al percibir en la propia conciencia la dignidad del otro, se reconoce la propia, y el caer en la cuenta de ello, no sucede de forma neutral: la persona se sabe vinculada para realizar ambas existencias en un “nos-otros” personal. Una vez captada esa verdad, la persona no puede escapar, a costa de negarse a sí misma, de esta elemental evidencia.

B. Derechos humanos: una pedagogía de la dignidad

En la Declaración, también se encuentran referencias a un principio educativo: cuando la persona está predispuesta a dejarse afectar por la em-

⁷⁴⁸ Algo similar se recoge en el “Gorgias”. En un diálogo sobre la naturaleza de la retórica, Sócrates se enfrenta a Calicles, quien sostenía que la justicia era sólo un asunto convencional, producto del acuerdo humano, político. De esta manera, sería justo aquello que la mayoría de miembros de una sociedad —generalmente débiles— acuerdan para controlar a quien es superior a ellos en fuerza o inteligencia. Esa es para Calicles una ley natural” (“Gorgias”, 483e; también 464b-465d, 502c-503a, 504d, 521d). No existiría ningún otro orden que pudiera reflejarse por el acuerdo logrado. En su respuesta, Sócrates sostiene que lo naturalmente justo es un orden de bienes humanos, y puede llamarse natural, no en términos empíricos —sólo porque ha acontecido— sino porque es conforme a la razón y ajustado con la cosa, en este caso, con los seres humanos (*cf.* “Gorgias”, 506d-507a). Sobre el concepto de ley natural en Platón, puede verse Lewis, Bradley, “Reason striving to become Law: Nature and Law in Plato’s *Laws*”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 54, 2009, pp. 67-91; también Lewis, Bradley, “Platonic Philosophy and Natural Law”, *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism: Classical and Medieval Sources of Natural Law*, Witherspoon Institute, 2001; disponible en <http://www.nlnrac.org/classical/plato>.

patía y por su experiencia de la dignidad del otro, entonces se pone en condiciones de descubrir sus propios derechos y de edificar las comunidades a las que pertenece. De modo que, cuando deja que la DUDH le muestre los requerimientos mínimos que deben respetarse para lograr el desarrollo de la vida auténticamente humana y la paz de las sociedades, entonces, el texto se convierte en un pedagogo capaz de mostrar el camino para conseguirlo.⁷⁴⁹

Por el contrario, cuando se atenta contra la dignidad, cuando se desprecian los contenidos de la Declaración, al mismo tiempo se atrofia la capacidad de percibir la dignidad del otro, y se oscurecen los motivos por los cuales se comprende el valor incondicional de la persona.⁷⁵⁰ De esta forma —aunque en sentido contrario— en la medida en que se viva conforme a estas exigencias fundamentales, se comprenderán con facilidad las razones que estructuran y fundamentan la Declaración. Y en esa medida, el esfuerzo por justificar los derechos humanos que se viven, no sólo resuelve una inquietud académica, sino que predispone y facilita su cumplimiento.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ “En el paradigma del de Aquino, el cultivo de las virtudes morales no debe realizarse sólo en vistas al beneficio del individuo, sino que debe también extenderse al servicio de la familia, la comunidad civil y la comunidad universal [...] La naturaleza y dignidad de la virtud moral sólo es evidente en el contexto de la sociabilidad que nos inclina a trascender a nuestra propia individualidad en vistas a la buena vida y al bien común” (Keys, Mary, *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 131 y 132).

⁷⁵⁰ Puede verse el primer párrafo del Preámbulo y el artículo 1 en conjunto con el segundo párrafo del Preámbulo: “Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”. Pérez Luño señala que el planteamiento optimista, el cual sostiene que no hace falta fundamentar los derechos humanos, gracias a que ya existe un consenso sobre ellos con la DUDH, es poco convincente, pues “la constante violación actual de los derechos humanos muestra la falta de arraigo y la precariedad de esas pretendidas ‘convicciones generalmente compartidas’; y la consiguiente necesidad de seguir argumentando en su favor [...] Pero este argumento que puede explicarnos *cómo* se ha llegado a un acuerdo sobre los derechos y libertades básicas, deja en la penumbra otro de los problemas centrales de la fundamentación de tales derechos: su *por qué*, es decir, su razón de ser” (Pérez Luño, Antonio, “La fundamentación...”, *cit.*, pp. 8 y 9).

⁷⁵¹ Rawls pensaba que una concepción política de la justicia, como la suya, también era pedagógica, es decir, crearía un clima favorable para el desarrollo de perspectivas más tolerantes, y al mismo tiempo obstaculizaría ciertas formas de fanatismo. El problema es que su visión de la justicia depende de tal manera del consenso, que queda reducida a un prejuicio cultural, pues ¿quién es el que califica como suficientemente neutra, objetiva y apta para el acuerdo, alguna de las posiciones que se presentan, con la esperanza de lograr un consenso entrecruzado, por ejemplo, respecto al aborto? Incluso si el convenio entre sujetos razonables se concibe hipotéticamente, éste se diseña o moldea por la racionalidad que lo orienta; si esto es así, ¿cómo puede imaginarse ese sujeto racional sin asignarle de antemano algunos pre-

Por ello, si los redactores de la DUDH esperaban que, de un encuentro empático con la dignidad, se conociera una obligación fundamental, entonces, en la medida en que se cumpliera con esos deberes, el portador de los derechos se capacitaría para comprender el fundamento de esas prerrogativas a su favor. Así que, en retrospectiva, la búsqueda de los motivos racionales sobre estos derechos, es parte de la fuente de la que se obtiene la fuerza moral necesaria para cumplir con sus deberes.

Además, según dejaron escrito, tanto en el párrafo de Proclamación como en el artículo sobre educación, los delegados esperaban que la Declaración tuviera un efecto instructivo en quien la leyera. Asumían, de igual modo, que al experimentar vitalmente el significado de los términos “razón y conciencia”, se despertaría el sentido moral, de modo que los derechos humanos serían parte del proceso de maduración de cada persona y de toda sociedad.

C. *Esfuerzo por fundamentar como maduración personal para respetar*

De modo similar a quien llega por la noche a su casa. Para abrir la puerta, primero debe prender la luz para poder acertar con la llave correcta en la chapa. En este caso, la elemental nobleza —empatía, diría Chang— por iluminar la propia conciencia, permitirá descubrir la llave correcta para acertar con la acción. En este proceso, la persona aprende, asimila, aprehende tanto cómo es ella, cómo es el otro frente a sí, qué acciones realiza su humanidad común y cuáles la atrofian. Sin preocuparse por encender la luz, será difícil que se logre *ver* adecuadamente y educarse en ese dinamismo.

Pues bien, como se ha señalado, tanto Malik como Maritain ofrecieron una conclusión similar: el empeño por fundamentar teóricamente los derechos humanos que se defendían, significaba una tarea de valor moral inaplazable para la eficacia práctica de los mismos.⁷⁵² Para ellos, no era suficiente con que éstos se asumieran como ya justificados, como pensaría después Bobbio, para preocuparse sólo de su respeto práctico.⁷⁵³

supuestos sobre moralidad, tolerancia, etcétera, y al mismo tiempo asumir su neutralidad? Para ampliar este argumento, puede verse Thunder, David, “A Rawlsian Argument against the Duty of Civility”, *American Journal of Political Science*, vol. 50, núm. 3, 2006, pp. 676-690.

⁷⁵² Por ejemplo, en Malik, Charles Habib, “Spiritual Implications of Universal Declaration”, *cit.*; y en Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*, capítulo 3.

⁷⁵³ Encarnación Fernández presenta sintetizadas tres objeciones a la conclusión de Bobbio. En primer lugar, una buena fundamentación respalda y promueve la práctica efectiva por los derechos humanos, dado que es difícil comprometerse y empeñarse a favor de algo

La búsqueda de los motivos últimos para comportarse conforme a los derechos humanos no es, por lo tanto, una tarea primariamente académica sino vital, pues ¿cómo se distingue un deber, cuyo cumplimiento configura a la persona como alguien en sociedad, de un simple capricho o de una imposición arbitraria? ¿Cómo traducir esa forma digna de actuar en un discurso inteligible y comunicable, sin el cual es imposible coordinar la acción junto con otros? ¿A partir de qué argumento se justifica que se pida un respeto para los propios derechos humanos?⁷⁵⁴

Recapitulando, en la concepción iusfilosófica propia de la Declaración se reconocen tres características: primera, el conocimiento de los derechos humanos como experiencia moral básica. Segunda, el dinamismo educativo y la maduración personal que se desatan con la puesta en práctica de esas exigencias de la dignidad. Y, tercera, la vinculación necesaria entre el esfuerzo intelectual por fundamentarlos, con el respeto cotidiano de estos derechos; de modo que, sin el empeño en un ámbito, el otro se ve amenazado.

Estas tres características permiten calificar este modelo de fundamentación como del sentido común, de la experiencia vital y del saber existencial.

3. *La filosofía del sentido común*

Como se ha sostenido en este trabajo, en la Declaración se advierte la presencia de un enfoque iusfilosófico muy en sintonía con las ideas de Maritain y Malik. En 1929, el filósofo francés publicó una breve introducción al personaje y a la filosofía tomista que tituló *El doctor angélico*. Ahí señala que el

que no se sabe si sus exigencias merecen la atención que en principio reclaman. En segundo lugar, la facticidad de un consenso se refiere al cómo es un hecho, y no al porqué del mismo, algo que es inherente a cualquier fundamentación. Por último, en la práctica no parece que exista un acuerdo sobre la validez de los derechos humanos manifiesta en sus múltiples vulneraciones. *Cfr.* Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?”, *Persona y Derecho*, vol. 49, 2003, pp. 395-403.

⁷⁵⁴ Escribe Pilar Zambrano que “si el Derecho no es razonable [en cuanto cognoscible] o aceptable [en cuanto a su eticidad] para todos, tampoco es ‘inteligible para todos’. No, al menos, en el orden práctico en que se mueve el Derecho. Y lo que no es ‘inteligible’ para todos, no es inteligible para nadie, pues lo racional es, por definición, universalmente visible. Si el Derecho tiende fenomenológicamente a lo objetivo, inteligible, o ‘público’, tiende también, y al mismo tiempo, a lo razonable sin recortes. Lo bueno no circunstancial o relativamente, sino lo bueno absolutamente. Lo bueno según lo que queremos no porque somos *quienes* somos, sino porque somos *lo que* somos. Lo bueno, en fin, en cuanto es apropiado a un concepto metafísico, *no político*, de persona” (Zambrano, Pilar, “El derecho como práctica y como discurso. La perspectiva de la persona como garantía de objetividad y razonabilidad en la interpretación”, *Dikaion*, Bogotá, año 23, núm. 18, p. 128).

de Aquino edificó su explicación a partir de la experiencia cotidiana o sentido común; es decir, desde la argumentación que se origina de “la intelección de los primeros principios y las certezas racionales que, como dotes espontáneas de la naturaleza, siguen al ejercicio natural de la razón”.⁷⁵⁵ En otras palabras, los argumentos del Aquinate responden a las certezas elementales e inobjetables —naturales— de la razón, dado que su punto de partida es la evidencia objetiva y básica que logran las personas, a saber:

Lo que es, es; que al decir “sí” o “no”, si decimos la verdad, alcanzamos lo que es; que todo lo que llega a existir tiene una causa; que el mundo sensible existe; que el hombre posee un yo substancial, una voluntad libre; que las leyes primordiales de la moral son universales; que el mundo, en fin, no se hizo solo, sino que es la obra de un autor inteligente.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ Maritain, Jacques, *El doctor angélico*, cit., p. 137. Con su estilo característico, G. K. Chesterton lo explica así: “El hecho de que el tomismo sea la filosofía del sentido común es a su vez cuestión de sentido común [...] Lo único que yo subrayo aquí es que Aquino está casi siempre del lado de la sencillez, y que respalda al hombre ordinario en su aceptación de evidencias ordinarias [...] En un esbozo que sólo aspira a la explicación más escueta, ésta me parece ser la verdad más simple sobre el Santo Tomás filósofo. Es, por así decirlo, un hombre fiel a su primer amor, y fue amor a primera vista. Quiero decir que reconoció de inmediato una cualidad real en las cosas, y desde entonces se resistió a todas las dudas disolventes que surgieran de la naturaleza desde esas cosas [...] A diferencia de Kant y de la mayoría de los hegelianos, él tiene una fe que no es sólo una duda sobre la duda. No es sólo lo que vulgarmente se llama una fe sobre la fe, sino que es una fe sobre los hechos. A partir de ese punto se puede avanzar, y deducir y desarrollar y decidir, como el que proyecta una ciudad o como el que se sienta en un tribunal” (Chesterton, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de María Luisa Balseiro Fernández-Campoamor, Madrid, Homologens, 2009, pp. 149, 183, 194).

⁷⁵⁶ *Idem*. Por su parte, Ralph McInerny señala: “Cualquier cosa que Tomás tiene que decir sobre el mundo, nosotros mismos y lo que debemos hacer, él partirá con lo que nosotros ya sabemos. Él asumirá que con seguridad sabemos bastantes cosas. Dificilmente nos sorprenderemos con reconocer que este conocimiento cierto en ocasiones es confuso y genérico. No es menos cierto y más que suficiente para proporcionar los presupuestos y puntos de partida de la filosofía” (McInerny, Ralph, *A First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1990, pp. 38 y 39). En su explicación sobre la filosofía de Tomás de Aquino, Grabmann escribe que ésta “descansa [...] en una doble certeza. El más hondo fundamento consiste en la convicción de que nuestro pensamiento es capaz de conocer y de asimilarse el reino de las escénicas, de las causas, de los fines y de las leyes, que están tras y sobre el mundo de las apariencias. Es la convicción de la realidad y de la cognoscibilidad de un orden suprasensible, la decidida adhesión a la posibilidad y la realidad de la Metafísica” (Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 59); la segunda convicción es la existencia de Dios y de un mundo sobrenatural. Josef Pieper describe este segundo cimiento como la coordinación entre “lo natural y sabido, con lo sobrenatural y creído, de tal forma que sean reconocidos los derechos propios de ambos campos” (Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, trad. de Ramón Cercos, Madrid, Rialp, 2005, p. 134).

Este punto de partida es similar al de los redactores, quienes sostenían unas exigencias esenciales de la persona, que se percibían como deberes primarios, a partir de un darse cuenta básico y espontáneo que surge del encuentro con la dignidad. Este argumento se sostiene en ese dinamismo humano elemental o natural. La DUDH sería sólo un recordatorio de ese proceso ya experimentado por cada persona. Los delegados esperaban que el documento fuera universal, precisamente porque asumían que toda cultura se edificaba desde ese conocimiento humano espontáneamente básico: debe evitarse todo atentado a la dignidad, ha de actuarse de modo que los derechos humanos —consecuencia de ese valor incondicional de cada ser humano— sean eficaces.

Por eso, en su punto de partida, tanto los redactores de la Declaración como este teólogo medieval comparten un presupuesto: señalar un dato de experiencia, de sentido común. En efecto, los dos enfoques parten del “conocimiento racional implícito y preconsciente, que procede no ya por modo de razón o de conceptos, sino por inclinación”.⁷⁵⁷

Si a un niño le arrebatan sin motivo un juguete, se rebelará contra ello. Análogamente, si un profesor hace acepción de personas contra algún alumno, los alumnos captan espontáneamente que los han tratado injustamente, y se oponen a ello. Del mismo modo, el hombre común percibe que si realiza un mismo trabajo que otro, debe recibir un pago, al menos igual que el de su compañero. Si al infante le respetan su juguete, si al alumno lo tratan igual que al resto, si al trabajador le pagan su sueldo justo, “la razón queda contenta, se siente como en su casa”,⁷⁵⁸ pues esa conducta está de acuerdo con algo dentro de ellos. La situación es captada como equilibrada respecto a una racionalidad en la que se trata a los hombres como a personas, donde las acciones manifiestan y realizan el orden de la plenitud de la dignidad.

Ese es el punto de partida del sentido común de la persona corriente. Tomás de Aquino y la Declaración parten de esa misma experiencia. Ninguno de los dos renuncia a ese dato originario para imaginar una situación hipotética de nuda libertad, razones puras, cálculos definitivos, velos de ignorancia, o imperativos categóricos formales vacíos de contenidos.

⁷⁵⁷ Maritain, Jacques, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1965, p. 63. Más adelante dirá: “Hay un conocimiento moral, el del hombre común, el de la experiencia ordinaria, que precede al conocimiento filosófico. Las gentes no aguardaron a la filosofía para tener una moral” (*ibidem*, p. 62).

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 67.

4. *La experiencia personal y vital de la propia naturaleza*

Ahora bien, ¿en qué sentido puede decirse que la fundamentación sobre la que se apoya la DUDH en cuanto experiencia vital, se asemeja a la doctrina tomista? El de Aquino entendía que el hombre, como cualquier ser, existe constituido hacia un fin, y que tanto su conocimiento como el *telos* de las cosas se encontraban en el mismo plano real.⁷⁵⁹ De forma tal que, cuando la razón comprende y la voluntad quiere unos medios adecuados a esos fines intrínsecos, realiza una operación proporcionada a su propio ser.⁷⁶⁰

Razonar adecuadamente no significaba “deducir” de una naturaleza abstracta subsistente cuáles son las reglas heterónomas de aplicación al caso concreto. Más bien se trata de, por una parte, descubrir los fines que están en juego en una situación determinada; y, por otra, configurar cómo a través de la acción propia se alcanzan lo más posible, los fines más relevantes.

Como se ha señalado, el ojo es capaz de descubrir las imágenes con las que se manifiesta la realidad, tanto porque ésta es captable, como porque aquélla es capaz de observar. Igualmente, el oído lo es respecto a los sonidos; el tacto lo es respecto a la textura, etcétera. En otro nivel, la razón es apta para percibir que las cosas son “algo-ahí” —“que son”—; además, que son “un-tipo-de-ser” —qué son—; y que son dirigidos hacia un *telos* —“para qué son”—. De modo que, para Tomás, el hombre existe orientado a su entorno, y éste existe como preparado para que la persona viva racionalmente en él a través de la realización de los fines.⁷⁶¹ Realidad y razón, existencia finalizada y realización concreta, son “configuradas desde” o “impregnadas de” un *logos*, racional y teleológico, por el que se ordenan y relacionan una

⁷⁵⁹ “El fin y el agente que obra por el fin se encuentran siempre en un mismo orden de cosas; por esto el fin próximo, que es proporcionado al agente, pertenece a su misma especie, lo mismo en las cosas naturales que en las artificiales” (*Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 72).

⁷⁶⁰ “La voluntad debe guardar proporción con su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien entendido [...] Luego la voluntad se extiende naturalmente a todo lo que el entendimiento le puede proporcionar bajo la razón de bien” (*Summa contra gentiles*, lib. 2, cap. 27).

⁷⁶¹ El profesor Carpintero explica: “Tomás no acepta la existencia de unas potencias humanas que existan ya dadas abstractamente, sin actividades concretas; no sucede que niegue la existencia de la facultad de la vista en el hombre que duerme; él se opone a la consideración abstracta de las potencias, como si el hombre hubiera de poseer la vista aun cuando no hubiera nada que ver. Su tesis general es clara: siempre la afirmación es anterior a la negación, y lo afirmativo son los actos, no las capacidades ulteriores para producirlos. Los actos únicamente pueden ser explicados desde su causa final, porque —entre otras consideraciones— la causa eficiente no posee una forma común para explicar todos los casos” (Carpintero Benítez, Francisco, “La *Adaequatio Hermeneutica* en Tomás de Aquino”, *Revista Philosophica*, vol. 35, semestre I, 2009, pp. 108 y 109).

con la otra. Así lo explica en *De Veritate*: “Todo aquello que existe por causa de un fin, tiene una forma de ser recibida desde el fin al que se ordena, del mismo modo que la sierra y otras cosas de este tipo, dirigen tanto su materia como su forma hacia su fin, que es serrar. Toda potencia del alma, ya sea activa o pasiva, se dirige al acto como a su fin”.⁷⁶²

Por eso, cuando la razón humana percibe la realidad, capta la existencia de su finalidad: tanto porque la razón existe configurada para descubrir un *telos* en las cosas, como porque la realidad se presenta finalizada. Este dato se percibe desde la experiencia cotidiana, básica y original. De este modo, por ejemplo, sería un contrasentido racional y real esperar que los fines esenciales de una araña sean logrados por una rana. Cada ser está diseñado —Tomás escribiría “creado”— para intuir, para tender a sus fines propios expresados en inclinaciones adecuadas a su condición. En el caso del hombre, esa operación está impregnada de racionalidad, personalidad, cultura y libertad:

Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendió que sería capaz de llegar al fin bajo su gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no sólo según la especie, sino incluso individualmente, pues tiene entendimiento y razón, y por eso puede percatarse de las diversas maneras como una cosa es buena o mala según lo que conviene a los diversos individuos, tiempos y lugares.⁷⁶³

Además, cuando la razón percibe si dicha acción consigue los fines básicos de su existencia, entonces descubre primaria, directa y espontáneamente que debe realizarla. Tomás de Aquino llamó ley natural⁷⁶⁴ a esta capacidad de percibir natural y racionalmente como debida, aquella acción concreta que permite lograr el fin de esta persona, tanto en su carácter de “ser-humano”, como en su “ser-incomunicablemente-digno”.⁷⁶⁵ Dicho

⁷⁶² Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.15 a.2 co.

⁷⁶³ *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

⁷⁶⁴ “[L]ey natural, es un término sumamente capcioso. Es muy importante ver en qué contexto surge [...] Sólo después de decir en su *Summa theologiae*, la mayor de las veces valiéndose de categorías aristotélicas, todo lo esencial sobre las acciones humanas, sobre su especificación y cualificación moral por la razón, sobre el bien y el mal en las acciones humanas, sobre las pasiones y las virtudes morales, dirige santo Tomás su atención a la cuestión específicamente teológica de la ley” (Rhonheimer, Martín, *La perspectiva de la moral...*, cit., pp. 272 y 273).

⁷⁶⁵ Ana Marta González señala que esta ley natural no debe ser entendida en el sentido de ser un proceso físico o biológico enfrentado a la razón. Es natural porque expresa la

de otra manera, la ley natural es el juicio racional práctico sobre la acción que permite lograr su plenitud en cuanto humana. Martin Rhonheimer la define como:

la capacidad o poder cognitivo de la persona humana, esto es, la razón práctica en cuanto ordena lo que debe hacerse, buscar el bien, evitar el mal, a partir de la percepción de los bienes básicos humanos intuitivos a partir de las inclinaciones naturales. En otro sentido, segundo y derivado, la ley natural incluye también la totalidad de los contenidos básicos de estos actos de la razón práctica y sus preceptos formulados como proposiciones.⁷⁶⁶

Tomás elige la experiencia fundamental del hombre de la calle como punto de partida que debe decidir cómo comportarse para hacer realidad los bienes fundamentales de su existencia.⁷⁶⁷ La vida cotidiana de la persona común se desarrolla a través de infinidad de decisiones sobre cómo actuar. Es el modo en que existe como sujeto de sí mismo, como alguien que debe honrar el tipo de ser que es con su operación.⁷⁶⁸ Él es auto providente de

forma racional del ser humano, el cual debe introducir un orden racional en sus actos, a fin de no sólo estar vivo sino, sobre todo, vivir bien como el ser que es. En este sentido se llama natural porque designa los principios en atención a los cuales la razón discierne entre el bien y mal, e introduce un orden en nuestros actos con vistas a lograr el bien humano. Por todo ello, “si bien la ley natural tiene que ver fundamentalmente con los principios —que en el orden práctico son los fines o bienes constitutivos de la naturaleza humana— en sí misma, comprende el conjunto de normas o preceptos que la razón extrae, a modo de conclusión, a partir de aquellos principios, con el objeto de regular nuestras acciones en determinadas materias” (González, Ana Marta, “Claves filosóficas de la ley natural”, *Scripta Theologica*, vol. 42, 2010, p. 393).

⁷⁶⁶ Rhonheimer, Martin, “The Moral Significance...”, *cit.*, p. 269. En otro lugar, lo formula así: la ley natural es el “orden que la razón práctica del sujeto de acción pone por naturaleza en las inclinaciones y acciones humanas [...] *Lex naturalis* no significa, por tanto, otra cosa que los principios de la razón práctica con base en los que se da una guía cognitiva a las tendencias al fin de la virtud moral. La *lex naturalis* es una ley de la razón práctica del hombre que establece los criterios pertinentes para guiar a las tendencias y acciones humanas y para trazar la diferencia entre el bien y el mal en ellas” (Rhonheimer, Martin, *La perspectiva de la moral...*, *cit.*, pp. 274 y 275. Énfasis en el original).

⁷⁶⁷ Resulta evidente que para este teólogo es importante explicar cómo la ley natural se vincula a Dios. En la *Summa theologiae* expone primero esa conexión. Pero una vez que lo hace, su argumento no abandona la experiencia humana básica, ni su esfuerzo por comprender racionalmente lo que percibe. En efecto, no es lo mismo describir el modo en que la ley natural se origina o no en Dios, que justificar y mostrar cómo es que el hombre común percibe que es debido actuar conforme a los fines naturales de su modo de ser.

⁷⁶⁸ “La razón práctica se opone así tanto a la razón exacta como a la voluntad arbitraria. Nos permite una búsqueda de la verdad, que ha de ser encontrada y aplicada teniendo en cuenta las circunstancias del caso, la realidad. Por ello, la nota más característica de este

los juicios, motivos y reglas de su propia conducta. En otras palabras, su ley natural manifiesta su ser personal; de modo que cada una de esas elecciones presenta implícitamente al menos dos tipos de problemas.

El primero de ellos, su carácter prudencial: “¿qué es razonablemente prudente que yo actúe en este momento? ¿Está justificado que coma esto, aquí y ahora? ¿Es ecuánime seguir leyendo estas líneas o que vaya a atender a mi hijo?” Estas preguntas vinculan al *yo*, con la acción a realizar ahora: “¿en quién me convierto cuando ejecuto esta operación?”

Por otro lado, el segundo tipo de preguntas implícitas en cualquier juicio prudencial, son del tipo “¿y por qué, en caso de que sea razonable, se debe ejecutar?”.⁷⁶⁹ Tomás de Aquino responde a este último prototipo de interrogantes con un argumento de dos partes.⁷⁷⁰

La primera sección se inicia con una analogía referida al conocimiento especulativo. Al captar racionalmente un objeto, el primer dato —no en el tiempo, sino en la estructura de ese conocer— se refiere a sostener su presencia. Si un lector de este texto pasa su ojos por estas palabras, capta el discurso como la materialidad del libro: su pasta, hojas, tipografía, etcétera. Además, conoce algo del autor y las ideas que sostiene. Quizá descubra,

conocimiento es su carácter ‘situacional’, aunque no por ello relativo” (Aparisi Millares, Ángela, “Justicia y praxis jurídica”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007, p. 122).

⁷⁶⁹ La razón especulativa es la que conoce la verdad de las cosas en orden al saber lo que son. Por su parte, el entendimiento práctico es aquel que “se ordena a la obra [...] con una operación inmanente, que permanece en el mismo sujeto, como deliberar, elegir, querer y otras operaciones semejantes” (Aquino, Tomás de, *Sententia libri politicorum, Prooemium*, párr. 6). Es distinto saber qué es un violín, a saber tocarlo bien; saber qué es una casa, que construirla correctamente; pensar un discurso, que escribirlo adecuadamente en una computadora, etcétera. Al mismo tiempo, es diferente saber ejecutar algo *técnicamente*, que la propia edificación como persona humana plena a través de la acción *ética*, comportarse como una buena persona humana: “no por el hecho de que el hombre tiene ciencia, se convierte uno en alguien que quiere estudiar lo verdadero, sino sólo en alguien que puede hacerlo [...] Y algo semejante acontece con el arte respecto del entendimiento práctico; por lo que el arte no perfecciona al hombre por el hecho de que quiera obrar conforme al arte, sino sólo en cuanto sabe y puede” (Aquino, Tomás de, *De virtutibus*, q.1 a.7 co.). Por eso, para el saber especulativo, basta con que efectivamente se conozca la verdad en el interior de la razón. Para la ejecución técnica, basta con saber repetir unos actos con pericia respecto a un objeto externo a la persona. En cambio, para la razón práctica debe ejecutarse una operación o una acción: “El hábito del entendimiento especulativo se ordena a su propio acto, que es la consideración de lo verdadero; y lo convierte en perfecto. No se ordena, pues, a un acto exterior como a su fin, sino que tiene el fin en su propio acto. En cambio, el entendimiento práctico se ordena como afin a otro acto exterior, porque la consideración sobre lo que hay que obrar o hacer no pertenece al entendimiento práctico más que por causa del obrar o del hacer” (Aquino, Tomás de, *De Virtutibus*, q.1 a.7 co.).

⁷⁷⁰ El *corpus* de Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.94 a.2.

también, la intención con la cual pensó este proyecto y las fuentes de las que se valió. “Detrás” de estas cuatro formas de conocer el texto —su materialidad, formalidad, origen y finalidad—, como sosteniendo aquello, se encuentra el conocimiento de “que es” algo y “qué es” aquello. Tomás lo llama conocimiento “primero” por estar presente en cualquier forma de conocer cualquier cognoscible. Y si descubre “que-es” y su “qué-es”, necesariamente percibe una regla básica de su existir: si capto un “sí-es”, entonces no descubrió un “no-es”. Chesterton desarrolla este trabalenguas así:

Mucho antes de saber que la hierba es hierba, o que él es él, sabe que algo es algo. Tal vez fuera mejor decir con toda rotundidad (y con un puñetazo en la mesa): “Hay un es”. Muy pocos incrédulos empiezan pidiéndonos que creamos en tan poco. [...] Aquino insiste de manera muy profunda, pero muy práctica, en que junto a esta idea de afirmación entra al instante la idea de contradicción. Al instante es obvio, incluso para el niño, que afirmación y negación no pueden ser a la vez.⁷⁷¹

Se trata del primer objeto del entendimiento especulativo, que aparece ante cualquier cosa conocida: “algo-es”, “no-es-una-nada”. Afirmarlo lleva necesariamente a enunciar un primer principio, o regla, o exigencia racional de aquello: si se percibe que “algo-es-un-es”, no es posible afirmar al mismo tiempo que ese algo no es un “no-es”. En otras palabras, al conocimiento más elemental y básico que se capta —el ente— le corresponde un primer principio, una regla que mide su coherencia elemental: esa exigencia es la ley universal, primaria y evidente de todo conocimiento especulativo.

Algo análogo sucede, explica Tomás, en el conocimiento práctico con el que se determina y juzga la acción por operar.⁷⁷² En el ámbito del saber qué actuar, ¿qué es lo más elemental que se percibe, primero que se capta, cuando se razona sobre cualquier acción? El hecho de que con ella se pretende lograr un fin. No existe una actividad sin una finalidad que se ofrece

⁷⁷¹ Chesterton, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, *cit.*, p. 174.

⁷⁷² *Cfr.*, por ejemplo, Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*. I q.79 a.11 co. En la respuesta a la segunda objeción señala de ese artículo: “Lo verdadero [conocido por el entendimiento especulativo en orden al saber] y lo bueno [conocido por el entendimiento práctico en orden a la acción] se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero [o real y razonable], porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I, q.79 a.11 ad. 2).

a la razón, ni sin un bien que se quiere con el fin propio de la acción misma o el entender: “puesto que todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien”.⁷⁷³

Por ejemplo, cuando un niño aprende a nadar, experimenta que al hacerlo se pone en juego un fin para su acción en cuanto aprendiz (desplazarse con seguridad y eficacia dentro del agua). Al mismo tiempo, percibe un fin propio de su condición humana (permanecer vivo). Si esta operación persigue esos dos fines —mantenerse vivo moviéndose por el agua— entonces el niño también descubre que debe realizar los actos que alcanzan esos fines de la acción, pues serán buenos para él.

Si el carácter debido se conoce en cuanto se percibe el fin que se pretende conseguir,⁷⁷⁴ entonces, el principio fundamental que está implícito en el conocimiento del bien de la operación, su regla básica, su primera ley, es

⁷⁷³ Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II, q.94 a.2 co. Antes lo había explicado así: “es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I, q.5 a.1 co.). El apetito es la inclinación natural de las cosas hacia su bien propio que las perfecciona, o en otras palabras, el deseo y atracción natural hacia lo que es adecuado a ella misma, y realmente logra a su plenitud como aquello que es. Así lo explica el Doctor Angélico: “Y por este modo todas las realidades naturales están inclinadas hacia eso que les es conveniente, teniendo en sí mismas algún principio de su inclinación, por cuya razón su inclinación es natural, de modo que en cierto modo ellas mismas vayan y no sólo sean conducidas hacia los fines debidos; pues las violentas sólo son conducidas, ya que nada confieren al que mueve, pero las naturales también van hacia los fines, en cuanto que cooperan con el que inclina y dirige por un principio ínsito en ellas [...] Pero por razón del principio ínsito en ellas se dice que todas las realidades apetecen el bien como tendencia espontánea hacia el bien” (Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.22 a.1 co.). McInerny comenta que sólo es posible conocer adecuadamente aquello que se quiere, pues “amamos las cosas por lo que son y en ellas mismas; no como las conocemos, sino como lo que son. Podríamos decir que el modo del apetito es más existencial que el del intelecto” (McInerny, Ralph, “Art and Prudence...”, *cit.*) Es la voluntad de orientarnos hacia la realidad, un acto más excelente que sólo el deseo de conocerla. La inclinación es el proemio de nuestra forma de ser, para amar la verdad.

⁷⁷⁴ En *Summa theologiae*, I-II q.19 a.3 ad.2, Tomás sostiene que el apetito del fin como objeto propio de la voluntad exige una recta aprehensión de ese fin que realiza la razón. Cuando algo es captado como fin y querido como bien, es la voluntad la que mueve a la razón a aconsejar y razonar sobre los medios específicos o lo que es para el fin. En este segundo ámbito, “la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido”. También puede verse Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.9 a.1 ad. 3, donde afirma que “la voluntad mueve al entendimiento para el ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal. Pero, para la determinación del acto, que procede del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, porque el mismo bien es comprendido según una razón especial, incluida en la razón universal de verdadero”.

esta: se debe actuar con vistas a realizar y alcanzar su fin —su bien—, y se debe de evitar lo que lo aleje de él.⁷⁷⁵

Por eso, el primer precepto de la acción racional es la regla elemental que aparece junto al conocimiento del fin que se pretende —necesariamente— con una acción. Esta experiencia inicial, primera ley, puede formularse así: “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. En resumen, en la medida en que se perciba un fin, éste se querrá como bueno. Al mismo tiempo, necesariamente se tendrá noticia de su inevitable principio, de regla o su ley: debe hacerse aquello que consigue ese fin y se ha de evitar aquello que impide ese bien. Esta conclusión le permite a Tomás avanzar hacia la segunda parte de su argumento, en la que aplicará este esquema de conocimiento a la comprensión de las acciones fundamentales de la existencia como seres humanos.

Entonces, si una vez que el fin es captado como el bien a realizar por la acción, si se descubre el deber de afirmar y realizar ese fin práctico, ¿cómo saber que el bien conocido en el *telos* de una acción, realmente sí es un bien “para mí como persona humana”? ¿Es posible que existan y se puedan comprender unos fines que no sólo sean “bien para mí”, sino también “bien constitutivo de lo humano”?

El Aquinate entiende que la *normalidad de funcionamiento* de la condición humana —usando la terminología sugerida por Maritain— implica un diseño creativo teleológico. Estos fines están inscritos en la forma de ser común de los que comparten la humanidad, y por ello, se inclinan a descubrirlos cuando en la acción a operar se entra en el ámbito propio de esos fines. Como en el ejemplo de la araña: el apetito por el bien se activará naturalmente cuando se encuentra en posibilidad de alcanzar el bien de dicho apetito que manifiesta los fines intrínsecos a su condición.

En el caso del niño que se zambulle y bucea, la situación en la que se encuentra pone en juego unos bienes en cuanto que es “esta persona”, y otros fines en cuanto que es “un ser humano”. Respecto a estos últimos, se ha de considerar que “todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado, lo aprehende la razón como bueno, y por ende, como algo que debe ser procurado”. Así que si la razón práctica capta un fin que ha de ser conseguido con la operación para afinar a la “persona” en cuanto “humano”, entonces percibirá que su principio y regla necesaria será un “debes realizarla”.

⁷⁷⁵ Como puede verse, en su argumento no hay un paso indebido entre el ser y el deber ser. Al respecto puede verse García-Huidobro, Joaquín, “El acceso a la ley natural. Comentario a un texto de Tomás de Aquino (S.Th. I-II, q.94 a2 co.)”, *Persona y Derecho*, vol. 37, 1997, pp. 197-218.

Tomás llama inclinación natural a esa luz racional que se “enciende” cuando la persona se dispone a actuar. Ahí, como uno de los fines que han de conseguirse con la acción, aparecen espontáneamente los que son esenciales a su condición humana. La naturaleza humana apunta hacia la dirección que le exige su *telos*, como “el fuego se inclina por naturaleza a calentarse”.⁷⁷⁶

Si, por lo tanto, *a)* las inclinaciones naturales son al mismo tiempo la indicación de lo que es su propósito y perfección en cuanto ser humano; *si,* *b)* cuando se dé cuenta de aquello, al mismo tiempo conocerá cuál su regla y ley primera; entonces, concluye el de Aquino el largo argumento, *c)* seguir el orden de las inclinaciones señala también cuáles son las disposiciones, reglas y preceptos básicos de la naturaleza humana.

Así que, como al dato cognitivo que ofrecen las inclinaciones naturales le corresponden unas reglas, principios y leyes propias; entonces éstas se presentan a la razón como la regla, principio y ley propia de la acción de una persona en cuanto ser humano.

¿Cuáles son las inclinaciones más básicas de la condición humana? Tomás se refiere, en primer lugar, al deber de comportarse de modo que se mantenga en el ser. Esto es así porque, según se ve en todos los entes, cuando actúan lo hacen preservando su existencia.⁷⁷⁷ En segundo lugar, al deber de actuar de modo que se salvaguarde la especie; pues cada individuo de una especie procura comportarse de modo que se logren los fines de esa clase de seres. Algo análogo, ejemplifica Tomás, es lo que se ve en los animales: si uno de sus fines naturales es mantener la presencia de su especie, entonces se inclina a la generación de nuevos individuos.⁷⁷⁸ En el caso del

⁷⁷⁶ Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.94 a.3 co.

⁷⁷⁷ “[L]a tendencia natural que hay en los carentes de razón manifiesta la tendencia natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres de este mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, tiende preferentemente y más a otro que a sí mismo. Esta tendencia natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como se dice en *II Physic*, lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así. En efecto, vemos que la parte por naturaleza se expone al peligro para conservar el todo. Ejemplo: la mano, sin deliberación, se expone a herirse para conservar todo el cuerpo. Y como quiera que la razón imita a la naturaleza, encontramos también esta tendencia en las virtudes sociales. Así, lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de la muerte para la conservación de todo el Estado. Y si el hombre fuera parte natural de su ciudad, esta tendencia sería natural” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I q.60 a.5 co.)

⁷⁷⁸ Cuando Tomás de Aquino compara la operación del hombre con la de los animales, no pretende decir que, así como éstos, los hombres son esclavos de sus instintos, como si seguir esa inclinación redujera a la persona a una biología y corporalidad humana sin racionalidad y desvinculada de su dignidad. En el prólogo al *Comentario a la Política de Aristóteles*, el profesor medieval inicia con una conclusión de Aristóteles: “el arte imita a la naturaleza”. A

hombre, serían tanto los deberes respecto al matrimonio, en cuanto respuesta racional al fenómeno de la procreación, como la educación de los hijos,

partir de este principio comenta que el aprendiz de un artista trabaja siguiendo la obra de su maestro para aprender cuál es el ejemplar normativo de lo que ha de lograr. Al imitarlo, se introduce en las habilidades y procesos para ejecutar una obra tal y como lo hace quien sabe y es referente. No se trata de hacer una pieza idéntica, ni de ser esclavo del maestro. El punto es haber desarrollado, gracias a que operó siguiendo el ejemplo y disposiciones de su mentor, los hábitos, razonamientos, relaciones con el gremio y fruiciones de quien se dedicará a ese arte. Pero cuando el discípulo trabaja por su cuenta, no copia el ejemplar del maestro, sino que crea su propia y nueva versión. En ese sentido, si Dios es el maestro, y la naturaleza su obra, “el intelecto humano [...] tiene necesariamente que informarse por observación, para lo que vaya hacer, de las cosas que existen naturalmente, para que pueda actuar de manera semejante” (Aquino, Tomás de, *Sententia libri politicorum, Prooemium*, párr. 1). De esta manera, cuando Tomás de Aquino usa como ejemplo las referencias a lo que sucede en la naturaleza, no pretende que ésta se imite tal cual, sino que lo haga del modo en que aprende que ella opera: las cosas tienden a sus propios fines, que expresan su ser a través de sus apetitos y de las potencias necesarias para cumplirlos conforme a lo que es (*cf.* Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.22 a.1 co.) También puede reconocer cómo cuando logran la plenitud de su ser, la belleza y la plenitud que percibe, se convierte también en una invitación para su propia realización. De modo que, al contemplar la naturaleza, la persona tiene un modelo sobre cómo, análogamente, debe actuar conforme a su propia condición: persona libre, ejemplar de la condición humana. Pero al mismo tiempo, se da cuenta que a diferencia de los seres no racionales, la naturaleza del hombre está como a la espera del concurso de la razón, de su esfuerzo intelectual, pues “el arte imita a la naturaleza, y suple el defecto de la naturaleza en aquellas cosas en que la naturaleza es deficiente” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, III q.57 a.1; también en Aquino, Tomás de, *Scriptum super sententiis*, lib. 4 d.42 q.2 a.1). En este sentido, comenta Rémi Brague que “La naturaleza que determinaba la ética era, sin duda, lo que se entiende habitualmente por ‘la naturaleza’, a saber, el conjunto de cosas que el hombre no produce (mediante su *poiesis*), ni tampoco ‘hace’ (mediante su *praxis*), sino que están ahí por sí mismas [...] Para nuestros antepasados, en cambio, el hombre podía —e incluso debía— tomar prestado a la naturaleza el criterio de su acción. La naturaleza era entonces fuente de moralidad. En consecuencia, cabía hacer de la física una propedéutica de la ética [...] El valor ético de la física no procede del proceso humano de conocimiento, sino de la propia naturaleza. No se trata de recordar que el estudio de la naturaleza puede llevarnos a la práctica de ciertas virtudes, porque las despierta o las implica. Así, el esfuerzo por elucidar los misterios de la naturaleza puede formarnos en el valor” (Brague, Rémi, *La sabiduría del mundo: Historia de la experiencia humana del universo*, trad. de José Antonio Alba Millán, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008, pp. 168 y 169). Por su parte, Megías Quirós apunta que “aunque no pueda existir una correspondencia racional en el afecto [entre el hombre y los animales], ello no es óbice para que el ser humano se vea movido a quererlos y cuidarlos, ‘pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren’. No se queda en esta afirmación solamente, sino que santo Tomás pone de relieve cómo un comportamiento afectuoso y respetuoso hacia los animales predispone también a las buenas disposiciones hacia los demás, mientras que el maltrato de los animales predispone también a maltratar a las personas” (Megías Quirós, José Justo, “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y Derecho*, vol. 70, 2014, p. 151).

es decir, la inclinación a formarlos para que se comporten adecuadamente como individuos de la especie humana.

Por último, el tercer tipo de preceptos son los que se siguen de las inclinaciones que permiten ser y manifiestan al ser humano como persona: un “alguien”, tanto “racional” —que comprende, entiende, discurre y razona— como “relacional” —que existe “desde”, “con” y “para” otras personas—. De ahí se sigue el deber de vivir en comunidad con todo aquello y todos aquéllos de lo que es capaz.⁷⁷⁹

Es importante recordar que en la *Summa contra gentiles*, Tomás había concluido que la ley natural mostraba la voluntad de Dios, no sólo para que cada humano asumiera como suyo el propio existir, sino que gracias a esta ley, él pudiera entrar en relación personal como un “yo” ante el “Tú” divino:

Mas la criatura racional está sometida a la divina providencia como gobernada y atendida por sí misma y no sólo en atención a la especie, como las otras criaturas corruptibles; porque el individuo que es gobernado según la especie no es gobernado por sí mismo; y la criatura racional es gobernada por ella misma [es autoprovidente de su propia ley...] Luego los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales [...] Luego es preciso que los seres que posean algunas acciones, además de la inclinación de la especie, sean regulados en sus actos por otra dirección distinta de la que corresponde a la especie. Es así que en la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie; prueba de ello es que no son iguales en todos, sino que varían según los individuos. Es preciso, pues, que la criatura racional sea dirigida en sus actos no sólo colectiva o específicamente, sino también individualmente.⁷⁸⁰

Las inclinaciones naturales son, por tanto, aquellas predisposiciones o tendencias incoadas en nuestra propia condición humana que incitan a descubrir los bienes propios de nuestra forma de ser-humano. Éstas se ponen en juego con vistas a una acción concreta y son descubiertas en el contexto de un razonamiento práctico. Se trata de una auténtica “ley” —en cuanto regla racional, medida de las acciones, un orden y una orden— “natural” —en cuanto que sigue el diseño teleológico y cognoscible de su condición propia—. “Ley” en tanto obra de la razón.⁷⁸¹ “Natural” en cuanto a) incli-

⁷⁷⁹ Cfr. Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.94 a2 co.

⁷⁸⁰ Aquino, Tomás de, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

⁷⁸¹ En la *Summa contra gentiles*, Santo Tomás escribió: “la ley no es otra cosa que la razón de la obra, y la razón de una obra cualquiera se toma del fin” (*Summa contra gentiles*, lib.3 cap. 114). Más adelante, en la *Summa theologiae*, inicia su tratado de la ley justificando esta misma

na naturalmente a realizar “el tipo de ser que soy”; en cuanto *b*) es dictada racionalmente de forma natural “por mí”;⁷⁸² en cuanto *c*) vincula unos fines propios con las potencias inherentes para conseguirlo;⁷⁸³ en cuanto *d*) se descubre gracias a una capacidad intrínseca de darse cuenta de ellas.

Por todo ello, con la palabra “natural” Tomás se refiere tanto al conocimiento intelectual connatural de la inclinación básica del ser hacia sus fines propios con vistas a la acción; y también, en otro sentido, a la razón que discurre e integra en la acción aquello que constituye la vida real de la persona: la comunidad en la que se asienta, sus costumbres, las determinaciones de la autoridad para dirigir el bien común de esa sociedad.

El profesor medieval sabe que la persona, sus exigencias éticas y su razón práctica, operan en la vida real, contingente, cambiante e histórica. Las tendencias humanas, en cuanto tales, sólo ofrecen una respuesta a las inclinaciones elementales de la existencia: mantenerse como un ser que es, a vivir racional y relacionadamente como miembro de la especie humana. Pero estas inclinaciones nunca contienen la información suficiente para saber qué es lo adecuado actuar en cada momento.⁷⁸⁴ No basta conocer las cosas

idea: “La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos, constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. De ahí se sigue, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.90 a.1 co.)

⁷⁸² En la *Summa contra gentiles* el teólogo dominico había argumentado que Dios disponía que el hombre fuera autoprovidente de su propia ley, “la criatura racional, como hemos dicho, está sometida a la divina providencia, de manera que participa cierta semejanza de la misma, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos [...] La ley, según se ha dicho, es cierta razón de la divina providencia gobernante propuesta a la criatura racional” (Aquino, Tomás de, *Summa contra gentiles*, lib. 3 cap. 114).

⁷⁸³ Como puede verse, el adjetivo natural referido a *lex* —como disposición de la razón— o a *ius* —equilibrio de las cosas y sus relaciones— no necesariamente se aplica de la misma manera en Tomás de Aquino. Sobre este problema puede verse Carpintero Benítez, Francisco, “Nuestros prejuicios acerca del llamado derecho natural”, *Persona y Derecho*, vol. 27, 1992, pp. 21-200; o en Carpintero Benítez, Francisco, “Historia y justicia, según los juristas de formación prudencial”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. IX, 1992, pp. 351-394.

⁷⁸⁴ “La virtud moral intenta llegar al medio de un modo connatural. Pero dado que el justo medio no es el mismo en todas, no es suficiente para ello la inclinación natural que actúa siempre del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, II-II q.47 ad.7, ad.3).

en sí o la naturaleza en sí;⁷⁸⁵ tampoco es suficiente percibir los fines por inclinación de las tendencias naturales o por aprehensión virtuosa.

Para Tomás, “en las cosas humanas no están prefijados los medios, sino que se diferencian según la variedad de las personas y de los negocios”,⁷⁸⁶ por lo que es la persona quien ha de razonar en búsqueda de lo que debe actuar. Se trata de configurar racionalmente y hacer realidad un bien concreto y singular. De tal manera que, aunque sólo puede ser conocido por todos los seres humanos aquello que cae en el ámbito del conocimiento de los principios comunes de la razón:

en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente. [...] Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en su *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural”.⁷⁸⁷

Como puede verse, en la *Summa theologiae* I-II, q.94 a. 2 co., Tomás ofrece una fundamentación sobre el deber de realizar las exigencias propias de

⁷⁸⁵ En su *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, se pregunta si es propio de la ciencia ética el estudio del “bien separado como un cierto arquetipo”, para poder “conocer más y conseguir más eficazmente lo que es un bien para nosotros”. Tomás sigue a Aristóteles, y dice que no es necesario, entre otros motivos la naturaleza del objeto propio de la ética: los operables. Conocer el arquetipo es “enteramente inútil” para esta ciencia y este arte porque como todo arte “no se realiza un bien abstracto o común, sino un bien concreto en particular. El médico no tiende a la salud en abstracto, sino a la salud en concreto, a la salud del hombre y, en particular, a la salud de este hombre, porque cura a este hombre en concreto, no al hombre universal. De lo cual se desprende que el conocimiento del bien universal y separado no es necesario, ni para la adquisición de las ciencias, ni para su ejercicio en cuanto al ejercicio de las mismas [...] y en cuanto] la adquisición de la ciencia o el arte” (Aquino, Tomás de, *Sententia libri ethicorum*, lib.1 lec.VIII).

⁷⁸⁶ Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.47 a.15 co.

⁷⁸⁷ Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q. 94 a.4 co.

la condición humana —común a todos los miembros de la especie— a partir de señalar un orden del ser, que transita por un conocer y concluye en un deber. Al mismo tiempo, señala cómo es posible que esa forma de darse cuenta sea compartida por todos los hombres, de toda cultura, sin que por ello se excluya que sus conclusiones mediatas y remotas, o la concepción iusfilosófica que las explique, no sean compartidas.

Por ello, puede afirmarse que los presupuestos iusfilosóficos sobre los que se apoya la DUDH sigan una línea similar a la concepción que en su momento expresó Tomás de Aquino con su explicación de la ley natural.

5. *Un saber existencial progresivo que requiere de maestros*

En el sistema de pensamiento de Tomás de Aquino, para avanzar con eficacia en el desarrollo del argumento —para bajar por la escalera de caracol— no sólo se requería una capacidad de filosofar, hacía falta al mismo tiempo, un maestro y cierta madurez personal. Es decir, sólo se aprehende intelectual y eficazmente los requerimientos morales cuando se ha madurado éticamente y viceversa:

En los dominios de la ciencia el argumento de autoridad es el más débil de todos. Mas en el dominio del aprendizaje, en el orden de la preparación a la ciencia, de la *vía ad scientiam*, donde precisamente el espíritu, sostenido por signos y argumentos extrínsecos, se va habituando a avanzar poco a poco por sí mismo a fuerza de evidencia, la autoridad de un maestro desempeña un papel preponderante.⁷⁸⁸

Se trata, ante todo, de una “cuestión pedagógica y educacional, como es sacar, traer a la existencia, originar el saber filosófico de la potencia misma de un entendimiento que no es, desde luego, más que una tabula rasa”.⁷⁸⁹ MacIntyre señala que, en la explicación de la vida práctica y social de Tomás de Aquino:

las virtudes morales de la templanza, la fortaleza y la justicia se adquieren mediante el hábito. Nos volvemos atemperados, fuertes y justos al llevar a cabo aquellas acciones que requieren templanza, fortaleza y justicia. Cuáles

⁷⁸⁸ Maritain, Jacques, *El doctor angélico, cit.*, p. 109.

⁷⁸⁹ *Idem*.

son esas acciones que requieren la templanza, la fortaleza y la justicia es algo que inicialmente aprendemos de los demás.⁷⁹⁰

Según el dominico, para adquirir la virtud hay que operar continuamente las acciones necesarias para ser prudente, justo, fuerte y atemperado.⁷⁹¹ Sólo de esta manera se consigue el hábito por el que la razón se capacita para juzgar adecuadamente respecto a los bienes propios de esas virtudes.⁷⁹² Así que, para adquirir la virtud, la persona debe poseer la experiencia y la capacidad de determinar intelectualmente respecto a los bienes que se buscan con esas excelencias.⁷⁹³ Nadie puede ser atemperado en la comida, ni acertar respecto a los juicios y acciones que esto requiere, si no conoce qué exige la templanza; si no tiene experiencia de lo que implica alimentarse moderadamente en distintos momentos a lo largo del día, acompañado de otros como él; si carece del talante para refrenarse ante lo que se le antoja, etcétera.

Se trata de una aparente contradicción. Si para adquirir la virtud se debe actuar según la razón recta, y ésta sólo se consigue si se está habituado

⁷⁹⁰ MacIntyre, Alasdair, *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*, trad. de Enrique Anrubia y Sebastián Montiel, Granada, Nuevo Inicio, 2012, pp. 145 y 146.

⁷⁹¹ Si bien es cierto, en el hombre existe naturalmente cierta incoación de aptitud respecto a la virtud (*cf.* Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.63 a.1 co.). Por consiguiente, la virtud del hombre ordenada al bien, cuyo modo lo establece la regla de la razón humana, puede ser causada por los actos humanos, en cuanto que estos actos proceden de la razón, bajo cuya potestad y regla se establece tal bien” (*cf.* Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.63 a.2 co.). Sin embargo es necesaria la repetición de esos actos dirigidos a los bienes de esas potencias, pues “es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias, en tanto que la razón juzga con un solo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos” (*cf.* Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.63 a.2 co.).

⁷⁹² Para Tomás de Aquino, la virtud, citando a Aristóteles, “hace bueno a quien la tiene y transforma su acción en buena; como es virtud del caballo la que le hace ser bueno y caminar bien, y llevar cómodamente al caballero; eso es labor del caballo” (Aquino, Tomás de, *De virtutibus*, q.1 a.7 co.). De modo que, la virtud hace que quien la posee acierte en los razonamientos prácticos que realice: “Pero el apetito no recibe la impresión de la razón como únicamente, porque no se hace racional por esencia, sino por participación” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.60 a.2 co.).

⁷⁹³ La “virtud humana, según la razón perfecta de virtud, es aquella que requiere rectitud del apetito, pues tal virtud no sólo confiere facultad de obrar bien, sino que causa también el uso de la buena obra” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.61 a.1 co.)

a la excelencia de la virtud misma, entonces, ¿cómo pretender comportarse conforme a las virtudes, si todavía se es incapaz de razonar ajustadamente, o se es inhábil para actuar adecuadamente, respecto a los bienes que se buscan con ellas?

Considérese que, para acertar en esa búsqueda de conclusiones adecuadas para la acción —lo “particular operable”—, “es preciso que la razón sea verdadera y el apetito sea recto”.⁷⁹⁴ Es decir, en el caso de la razón práctica, su bien propio no es la verdad en cuanto tal, sino su concordancia con el apetito recto. Éste será el que, por una parte, logra que el apetito se adhiera a su bien propio —el que lo inclina acertadamente a aquello que lo perfecciona naturalmente—; y, por la otra, el que lo vincula racionalmente a los fines de la persona, con los medios adecuados para lograrlo.

Ese primer componente de la rectitud del apetito, lo establece la naturaleza humana, y en ese sentido, mide a la inteligencia respecto a la acción; establece su regla. Por ello, la razón práctica será verdadera si capta el fin de la naturaleza al que inclina el apetito. Respecto al segundo elemento, el carácter de recto estará determinado por la proporción de los medios —de aquello que es para el fin— constituidos desde la razón práctica que se esfuerza por hacer realidad su fin en cuanto humano y como “esta persona”.⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ Aquino, Tomás de, *Scriptum super sententiis*, lib.6 lecc.2 n.810.

⁷⁹⁵ “En este punto parece haber cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierne con la razón verdadera, como se dijo. De esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero. Mas, lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido por la razón. Así, es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica por su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad misma de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito con relación a lo que es para el fin. De acuerdo con esto, llamamos recto el apetito que prosigue de lo que dice la verdadera razón” (Aquino, Tomás de, *Sententia libri ethicorum*, lib.6 lecc.2 n.8). En la *Summa theologiae* explica que el apetito del fin como objeto propio de la voluntad, presupone la recta aprehensión de ese fin que realiza la razón. Una vez captado como fin y querido como bien, es la voluntad la que mueve a la razón a aconsejar y razonar sobre los medios o lo que es para el fin, por lo que en este ámbito “la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.19 a.3 ad.2). También puede verse Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.9 a.1 ad.3, donde afirma que “la voluntad mueve al entendimiento para el ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal. Pero, para la determinación del acto, que procede del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, porque el mismo bien es comprendido según una razón especial, incluida en la razón universal de verdadero”.

Así, “y en general, para ser virtuosos, necesitamos maestros —los padres u otros adultos— que sean a su vez virtuosos [...] y, más sorprendentemente para nosotros, la ley”.⁷⁹⁶ Es decir, los maestros, a través de las costumbres, normas, ejercicios impuestos, tradiciones, etcétera, van introduciendo a sus pupilos en unas prácticas que los acostumbran a alcanzar los bienes a los que se dirigen esas prácticas. Los habitúan a las acciones que logran esos fines, desarrollan el carácter requerido, les permiten experimentar el gozo por lograr esos bienes, y la frustración ante su fracaso. Conforme el aprendiz vaya madurando, podrá comprender los motivos que hacen razonable ese tipo de acciones; podrá discernir si su apetito se ha ajustado a sus fines.

En el horizonte ético de Santo Tomás, los maestros son los que resuelven la aparente contradicción entre el origen racional de la virtud y la necesidad de ésta para que aquélla acierte. Entre la exigencia de racionalidad en el apetito para que éste sea recto, y el equilibrio de la inclinación como condición para que la razón discurra con tino. Son ellos los que, a través de las prácticas que ordenan, introducen y habitúan —como hace un mentor con su aprendiz— en los modos, acciones, motivos y gozos requeridos para lograr los fines de su actividad.

Es en este sentido que, para Santo Tomás, la ley —o, en nuestro caso, un texto como la Declaración— puede ser maestra de virtudes, ya que ofrece motivos racionales para conseguir, en común, los bienes propios de las prácticas que ordena. Lo es, además, porque manifiesta cuáles son esos bienes, y los modos en que han de lograrse.⁷⁹⁷

Aquí se encuentra otro motivo para poder afirmar que existe correspondencia entre la concepción tomista y la fundamentación iusfilosófica que responde, en gran medida, a la Declaración Universal. O más bien, de señalar cómo ambas visiones comparten un modo de fundamentar: a saber, la necesidad de maestros para ser introducidos en unas prácticas que

⁷⁹⁶ MacIntyre, Alasdair, *Dios, filosofía, universidades...*, cit., p. 146. La presencia de un maestro que introduzca en las prácticas y las razones que las justifican, se manifiesta también en el modo de educar en las ciencias sagradas. Por esto, Santo Tomás estructuró de tal manera la *Summa theologiae*. Él mismo lo explica: “Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. Unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber, pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran las constantes repeticiones” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae, Proemio*).

⁷⁹⁷ Cfr. Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.95 a.1 co; también puede verse MacIntyre, Alasdair, *Dios, filosofía, universidades...*, cit., pp. 145-153.

lograrán la madurez que requiere acertar en los juicios prudenciales sobre las virtudes. De modo que la DUDH podría ser un educador moral si se considera como un vehículo para recordar cuáles son esos bienes humanos básicos. La Declaración los presenta y apunta al fruto que se obtiene con el cumplimiento del deber por cumplir y el logro del bien al que apunta.

6. *La correspondencia entre la fundamentación de la Declaración y la doctrina de la ley natural de Tomás de Aquino*

Recapitulando, ¿en qué sentido son similares la concepción de los redactores incorporada a la DUDH con la filosofía tomista? Primero, en su punto de partida como filosofía del sentido común. Segundo, en la estructura de la experiencia moral básica: del reconocimiento de algo que es, y que se manifiesta por sus inclinaciones, se conocen sus exigencias deónticas por connaturalidad; de la que se perciben unos deberes propios que hacen realidad sus fines. Y, tercero, en el carácter educativo del proyecto.

En nombre de esa equivalencia, puede decirse, y únicamente en ese sentido, que la concepción iusfilosófica de los derechos humanos subyacente en la Declaración es similar a la doctrina tomista.

Puede asignársele ese calificativo, no porque los redactores hubieran asumido conscientemente los planteamientos sobre la ley natural de Santo Tomás, sino porque ambos discurren, desde la misma experiencia, con la misma estructura básica y con equivalente disposición pedagógica. Es como si Santo Tomás y los redactores hubieran encontrado una misma fuente, describieran lo que han descubierto, y delinearán lo que han visto en unas fórmulas específicas... pero cada uno desde su perspectiva y en su tiempo.⁷⁹⁸

Pero eso no quiere decir que el texto sea fruto del tomismo considerado como una filosofía que se elige de antemano para explicar la realidad de los derechos que debían justificar. Ni que otras escuelas filosóficas pudieran explicar con coherencia el proceso de redacción y la justificación racional de los derechos enunciados en la Declaración. Aun así, la doctrina del Aquinate explica de forma bastante coherente tanto el fundamento de las expectativas y los modos de comprender elementales utilizados durante el proceso de redacción, como los fundamentos que posibilitan un argumento así. Es

⁷⁹⁸ Al menos, el contenido iusfilosófico fundamental que muestra la Declaración no replica el punto de partida iusnaturalista racionalista: no parte de un sujeto autónomo y aislado que opone su libertad a los demás; ni entiende que los derechos se descubren por la autoconciencia de su personalidad. Para la distinción entre la teoría prudencial realista de la ley natural, de los desarrollos racionalistas, puede verse, por ejemplo, Herrera Pardo, Camila, "Apuntes sobre la ley natural desde la perspectiva del realismo clásico", *Dikaion*, vol. 19, núm. 2, pp. 261-285.

la filosofía que contendría el resto de escalones por los que no bajaron los redactores de la Declaración.

Así pues, especialmente a través de Malik y Maritain, el tomismo sería la única teoría disponible para los delegados en la que podían encontrar los recursos para responder a los siguientes problemas filosóficos: por qué es posible lograr un acuerdo práctico desde el desacuerdo teórico; por qué existen distintas formas de justificar lo que es esencialmente debido al ser humano —cada individuo de la especie lo es, y en principio todos habrían de coincidir en algo tan básico—; por qué nunca se lograría el acuerdo teórico; por qué era posible esperar que toda persona se vinculara en conciencia a respetar y cumplir lo formulado en los artículos; y, por qué si se respetaban esos bienes comunes de la existencia, maduraría el ser humano como persona, crecerían sus comunidades y se podría aspirar a un nuevo orden mundial justo y pacífico.

Pero ha de quedar claro que del hecho de que la filosofía del de Aquino tuviera esas respuestas, no quiere decir que los redactores hubieran acudido a ella directamente. Malik encontraba espacio en la DUDH para ver en ella el argumento de la ley natural del tomismo de su época, pero no pretendía que el texto se formulara a partir de los argumentos del de Aquino o de sus herederos intelectuales. En este sentido, en efecto, no es posible afirmar que los redactores de la Declaración plasmaron un acuerdo a partir de las categorías de la teoría de la ley natural de Santo Tomás.

Se podría seguir el consejo del libanés a sus alumnos que se enfrentaban a los grandes autores clásicos: colocarse a los pies de los redactores, para ver desde ahí tanto la realidad que pretendían explicar, como los fines que querían lograr; tanto los medios que eligieron, como los modos de decir que formularon. Desde esa posición, sería posible concluir que la doctrina de la ley natural, sostenida por Malik y Maritain, es amplia y coherente para explicar cómo fue posible redactar un documento como la Declaración.

Es decir, la perspectiva adoptada por la filosofía tomista permitía, desde el sentido común y la razón natural, llegar a acuerdos prácticos desde visiones culturales diferentes. Al mismo tiempo, ofrecía herramientas intelectuales y nociones adecuadas para orientar el trabajo que llevaban a cabo.

Ahora bien, resulta imposible describir cómo hubiera sido la Declaración sin la aportación de Malik, pero sí es un hecho que el libanés logró que la DUDH incorporara las palabras “razón y conciencia”, y que se mantuviera el “dotados como están” en el cuerpo fundamental del articulado. Gracias a él, el texto se refiere a unas exigencias naturales, no disponibles para el Estado, respecto a la educación, la familia y a las tomas radicales de postura de la persona que, tanto la hacen madurar individualmente, como

edifican su vida en la comunidad. Además, muy probablemente, la DUDH no hubiera sido aprobada en el tiempo previsto si Malik no hubiera formado parte de todos los organismos dentro de Naciones Unidas por los que circuló el texto. Ninguno de sus colegas pertenecía, al mismo tiempo, a todos los organismos por los que transitó el borrador. No sólo fue importante que estuviera ahí, sino que el libanés pudo ofrecer a sus colegas, en las distintas entidades de la ONU,⁷⁹⁹ un mismo argumento, estructurado y coherente, que generó las adhesiones requeridas para que el documento avanzara por las distintas etapas de redacción.

Maritain, por su parte, preparó un ambiente intelectual en el que el argumento de la ley natural pudiera ser tomado en cuenta para elaborar un catálogo con compromisos a favor de la dignidad, que para ser eficaces, no requerían de acuerdo en sus fundamentos teóricos. Difícilmente hubiera sido posible algo así, sin el entorno cultural delineado por el filósofo francés.

Para terminar, Mary Ann Glendon reconoce que, desde sus orígenes, la búsqueda de los fundamentos sobre los derechos humanos en la DUDH, sigue siendo una tarea inacabada. Esta apertura la predispone a correr el riesgo de la irrelevancia, el relativismo, o su instrumentación a favor de intereses particulares. Para Glendon, la Declaración implica el reto de cada cultura por hacer el esfuerzo de llenar ese espacio. Los redactores sentaron los principios, pero no cerraron el significado y alcance de la DUDH, entre otras cosas, con la confianza y la fe en que la dignidad y la empatía humana serían capaces de adaptar el documento a las futuras vicisitudes históricas. Una esperanza en que las siguientes generaciones superarían la tentación de convertir los derechos humanos en algo distinto a lo que son. Que no caerían en el error de reducirlos a una expresión autorreferencial e inmanente del propio capricho, la mera voluntad o una elección arbitraria:

Los redactores de la DUDH conocían de sobra las dificultades que tenían ante sí. Esto es claro en sus muchas afirmaciones donde reconocían la prioridad de la cultura sobre la ley. Aunque Maritain no fue estrictamente hablando un redactor, lo dijo muy claramente. Que la música interpretada con las treinta cuerdas de la Declaración “se afine con la dignidad humana o le sea perjudicial”, dependerá principalmente del desarrollo de “una cultura de la dignidad humana”.⁸⁰⁰

⁷⁹⁹ Como relator de la Comisión de Derechos Humanos, relator del Comité Redactor, presidente del Ecosoc, presidente de la Tercera Comisión de la Asamblea General.

⁸⁰⁰ Glendon, Mary Ann, “Foundations of Human Rights: The Unfinished Business”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 44, núm. 1, 1999, p. 13.