

# Un acuerdo en las raíces. Los fundamentos en la Declaración Universal de Derechos Humanos

De Jacques Maritain a Charles Malik

Pedro de Jesús PALLARES YABUR



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Jurídicas



UN ACUERDO EN LAS RAÍCES.  
LOS FUNDAMENTOS EN LA DECLARACIÓN  
UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS  
*De Jacques Maritain a Charles Malik*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
Serie DOCTRINA JURÍDICA, núm. 906

---

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero  
*Secretario Técnico*

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho  
*Jefa del Departamento de Publicaciones*

Jaime García Díaz  
*Cuidado de la edición y formación en computadora*

Mauricio Ortega Garduño  
*Elaboración de portada*



PEDRO DE JESÚS PALLARES YABUR

UN ACUERDO EN LAS RAÍCES.  
LOS FUNDAMENTOS  
EN LA DECLARACIÓN  
UNIVERSAL DE DERECHOS  
HUMANOS

*De Jacques Maritain a Charles Malik*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
México, 2020

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 14 de octubre de 2020

DR © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad de la Investigación en Humanidades  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN en trámite

*Dedico este libro a la profesora Stein*

Después de todo, ¿dónde inician los derechos humanos universales? En lugares pequeños, cercanos a casa, tan cercanos y tan pequeños que no se pueden ver en ningún mapamundi. Pero ahí está el mundo de la persona individual; el barrio en el que vive; la escuela o universidad a la que asiste; la fábrica, la granja o la oficina donde trabaja.

Roosevelt, Eleanor, *Remarks at the United Nations*, 27 de marzo de 1953, citado en Lash, Joseph, *Eleanor: The Years Alone*, Nueva York, W. W. Norton, 1972, p. 81.

## CONTENIDO

Justificación y agradecimientos . . . . .	XVII
Nota acerca de las referencias a los informes y sesiones de los organismos de la Organización de las Naciones Unidas . . . . .	XXI

### INTRODUCCIÓN

I. Contexto general . . . . .	1
II. Repensar la Declaración Universal de 1948 . . . . .	3
1. La controversia original . . . . .	4
2. Un conflicto inevitable . . . . .	6
III. El problema . . . . .	8
1. Trabajos similares. . . . .	10
2. La pregunta por resolver y el método . . . . .	11
3. La hoja de ruta. . . . .	14
4. El puerto de llegada: la pregunta por resolver . . . . .	16

### CAPÍTULO PRIMERO

#### EN BÚSQUEDA DE UN CAMINO PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA DECLARACIÓN

I. Renacer de las cenizas con la redacción de la Declaración Universal . . . . .	19
1. La fundación de las Naciones Unidas . . . . .	19
2. Una Declaración que vaya más allá de la fuerza y el poder . . . . .	25
3. Los países latinoamericanos avanzan una propuesta. . . . .	26
4. El primer borrador oficial: ¿tratado o declaración? . . . . .	28
5. La primera síntesis para un catálogo no vinculatorio . . . . .	33

6. Los filósofos respaldan —parece— la viabilidad del proyecto de derechos morales universales . . . . .	36
7. La declaración no vinculatoria, único documento viable . . . . .	41
8. Se afianza el carácter no vinculatorio del catálogo . . . . .	43
9. La declaración se aprueba como documento no vinculatorio . . . . .	45
II. El proceso de redacción y su vínculo con la idea de fundamentación de los derechos humanos incorporados a ella . . . . .	48
III. Abierta la vía filosófica, ¿existe en la Declaración Universal de Derechos Humanos un argumento de justificación racional de los derechos que enuncia? . . . . .	50
1. Argumentos a favor de Chang . . . . .	50
2. Dos escuelas distintas, dos modelos de justificación a través de redactores específicos . . . . .	52
3. Las credenciales a favor de Malik . . . . .	55
4. Objeciones contra Malik: sus ideas impedirían la universalidad . . . . .	57
IV. Recapitulación . . . . .	59

## CAPÍTULO SEGUNDO

### JACQUES MARITAIN: TEORÍA Y ACUERDOS SOBRE DERECHOS HUMANOS

I. Introducción . . . . .	61
II. Maritain amplía su audiencia: de círculos católicos al resto de tradiciones filosóficas . . . . .	62
III. Crítica a las ideas ilustradas sobre la persona, la sociedad y los derechos naturales . . . . .	65
1. Tres reformadores para comprender al individuo de los derechos naturales ilustrados . . . . .	67
2. Su crítica a la comprensión utilitaria de la política . . . . .	70
3. Repensar los fundamentos y el humanismo integral . . . . .	74
IV. La conversión de Maritain en filósofo de los derechos humanos . . . . .	77
1. El argumento mariteniano sobre los derechos humanos . . . . .	79
2. Atando cabos . . . . .	91
3. Acuerdos prácticos desde conflictos teóricos . . . . .	93

V. La participación de Maritain en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos . . . . .	100
1. El contexto del problema . . . . .	100
2. La importancia de su aportación intelectual . . . . .	106
3. La relación personal de Maritain con algunos redactores nucleares . . . . .	107

## CAPÍTULO TERCERO

## CHARLES MALIK Y EL DINAMISMO DE LA DIGNIDAD

I. Introducción . . . . .	121
II. Jacques Maritain y Charles Malik . . . . .	124
III. Los orígenes intelectuales de Charles Malik . . . . .	129
1. Formación académica . . . . .	129
2. Malik y su apuesta universitaria por la interculturalidad . . . . .	133
3. La unión de la vida intelectual con la acción pública . . . . .	136
IV. El dinamismo moral de la persona . . . . .	138
1. “Conciencia”, manifestación de la persona . . . . .	138
2. El dinamismo malikeano de “razón y conciencia” . . . . .	143
3. Razón y conciencia como defensa contra la alienación de la persona y su absorción por el Estado . . . . .	144
4. La experiencia básica del actuar humano —no un argumento teórico— como base de la Declaración . . . . .	148
5. La defensa de Malik del artículo 1 contra su minusvaloración como protección de la dignidad, de la razón y de la conciencia . . . . .	151
V. Actuar en conciencia y existencia auténtica. El artículo 18 sobre libertad religiosa . . . . .	155
1. Nuevas raíces para el artículo sobre libertad religiosa . . . . .	156
2. Derecho a cambiar de religión . . . . .	157
3. La novedad del artículo 18: “conciencia” como “convertirse en” . . . . .	161
VI. Sociabilidad humana y sociedades intermedias . . . . .	166
1. Dignidad y vida social . . . . .	166
2. La familia como comunidad elemental . . . . .	167

3. Educación y organismos sociales intermedios . . . . .	172
VII. Recapitulación. La huella de Malik y el vínculo mariteniano . . . .	173

#### CAPÍTULO CUARTO

##### EL SENTIDO DE LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA DECLARACIÓN, A PARTIR DE LOS DEBATES DE SU REDACCIÓN

I. Introducción . . . . .	177
II. El significado de los términos acordados . . . . .	178
III. La eliminación de “por naturaleza” a cambio de la exclusión de “Dios”. . . . .	183
1. El origen de la controversia . . . . .	183
2. El debate y la desaparición de “por naturaleza” . . . . .	185
3. Chang propone una solución viable . . . . .	190
4. ¿Un “vacío metafísico” como condición de universalidad? . . . .	191
5. Los países latinoamericanos mantuvieron la fórmula “por natu- raleza” . . . . .	194
IV. Palabras para mostrar una realidad subsistente: “intrínseca”, “na- cen”, “dignidad” . . . . .	195
1. “Intrínseca”: de la Ilustración a la segunda posguerra del siglo XX. . . . .	196
2. Cualquier miembro de la especie humana: “nacem” . . . . .	202
3. No sólo “algo” sino “alguien” con valor incondicional por sí mis- mo: “dignidad” . . . . .	204
V. El componente gnoseológico de la Declaración: “razón y conciencia”	210
1. La razón como elemento ontológico . . . . .	210
2. La razón como instrumento para reconocer la empatía: <i>Ren</i> . .	214
3. El acto de conocer en el Preámbulo. . . . .	219
VI. La inclusión de los “deberes” en la Declaración . . . . .	223
1. Deberes en el contexto de la empatía solidaria . . . . .	223
2. Del borrador de Humphrey a la segunda sesión del Comité Re- dactor. . . . .	225
3. Un nuevo párrafo sobre deberes: sintético y en un nuevo sitio .	228
4. Deberes como límites legítimos a los derechos . . . . .	231

5. <i>Alone</i> : únicamente junto a otros y nunca en solitario . . . . .	232
6. El vínculo entre derechos y deberes . . . . .	235
VII. La fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos en la Declaración . . . . .	238
1. Presupuestos ontológicos . . . . .	239
2. Presupuestos gnoseológicos . . . . .	243
3. La conclusión deóntica . . . . .	247

## CAPÍTULO QUINTO

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

I. ¿Consenso entrecruzado o presupuestos naturalistas? . . . . .	254
1. Contractualismo: derechos humanos como estrategia discursiva . . . . .	254
2. Intuicionismo iusnaturalista . . . . .	258
3. El consenso entrecruzado como interpretación del proceso de redacción de la Declaración . . . . .	261
II. Sostenidos en arenas movedizas . . . . .	263
1. Sólo son razonables los convenios prácticos si se comparte cierta base teórica . . . . .	263
2. El naufragio justificativo de las posturas precedentes . . . . .	265
III. El argumento de justificación y la explicación de Tomás de Aquino . . . . .	274
1. Una pregunta que se plantea con cautela . . . . .	274
2. Tres características de la fundamentación de la Declaración . . . . .	275
3. La filosofía del sentido común . . . . .	280
4. La experiencia personal y vital de la propia naturaleza . . . . .	283
5. Un saber existencial progresivo que requiere de maestros . . . . .	295
6. La correspondencia entre la fundamentación de la Declaración y la doctrina de la ley natural de Tomás de Aquino . . . . .	299
Anexo. Declaración Universal de Derechos Humanos . . . . .	303
Bibliografía . . . . .	309

## JUSTIFICACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

En el verano de 2002 comencé a traducir al castellano el libro de Glendon, *A World Made New*, un proyecto que se extendió hasta 2011. Ese mismo año publiqué un libro de texto universitario sobre derechos humanos en Oxford University Press que escribí en coautoría con el profesor Hugo Ramírez. Estos proyectos académicos me exigieron estudiar los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, el proceso de redacción de la Declaración, y conectarlos, tanto con los procedimientos prácticos de defensa de estos derechos, como con las tensiones respecto a su universalidad. Tales problemas debían, además, ser expuestos de forma sintética y lo más clara posible, como para servir de un texto pedagógico. Además, ese mismo año comencé mis estudios doctorales.

Así que mientras me familiarizaba con el debate contemporáneo sobre la filosofía del derecho y la Declaración Universal, me encontré con que se solía afirmar que los redactores habían logrado su objetivo, al haber renunciado a sostener afirmaciones con contenido iusfilosófico. De esa manera, al limitarse a un acuerdo procedimental y éticamente neutral, la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) era utilizada como una historia de éxito para mostrar la eficacia del modelo liberal de justificar los fundamentos de las sociedades pluriculturales. Pero, lo que yo había conocido del proceso de redacción de la Declaración por la traducción del libro de Glendon, me hacían intuir que esa inferencia no era consistente.

Esta casualidad temporal, la convergencia intelectual en la que me encontraba y la asesoría de la profesora Aparisi, me inclinaron a enfrentar este problema en la investigación doctoral. Hacía falta estudiar el argumento mariteniano en su conjunto y su vinculación con el proceso de redacción de la DUDH. Al mismo tiempo, los estudios publicados en la materia se referían a Malik, más como un diplomático con ideas tomistas —como lo sería, por ejemplo, el delegado filipino Carlos Rómulo— y no tanto como un filósofo con identidad propia: profesor universitario que representaba a un país recién independizado, y en cierta medida, irrelevante en la arena internacional. De modo que el proceso de elaboración de la Declaración no se había estudiado tomando en cuenta las inquietudes filosóficas de Malik, su

relación con las de Maritain, a la luz de la evidencia histórica y documental de los últimos cinco años. Este trabajo se propone incorporar esas nuevas aproximaciones al debate sobre el contenido intercultural de los derechos humanos que quedó incorporado a este importante documento.

Este libro es la publicación de una tesis doctoral. Como tal, no pertenece exclusivamente a este autor, ni nace sólo de sus elucubraciones personales. Es el resultado de múltiples influencias intelectuales que, consciente o no, configuraron las ideas que aquí se exponen. Además, es fruto de la confianza de muchas personas en quien se plantea un grado académico como el doctorado y la publicación de esos esfuerzos en forma de libro. Lo primero que le ofrecen es su esperanza en que podrá llevar a cabo su tarea de forma satisfactoria. No sólo aguardan a que se titule, sino que les ilusiona que se incorpore adecuadamente a la comunidad de personas que buscan el saber y el mejor modo de transmitirlo a otros. Todas ellas merecen mi agradecimiento.

Mis familiares, a los que he trastocado sus planes para vivir en otro país y realizar los traslados necesarios para completar este trabajo. Han respondido con generosidad y sin echar en cara ese esfuerzo: Alfredo, Nora, el otro Alfredo, Amalín, la otra Nora, María Luisa, María Elena, Roberto, Teresa, Zelma, Miguel, Luis, Miguel Ángel y Margarita.

A mis colegas de la Universidad Panamericana que trabajan para que fuera posible la obtención de este grado. Gracias a ellos yo pude plantearme e intentar este doctorado. Aunque en justicia debería mencionar a todos los que laboran en el campus y en la Facultad, destaco el papel que han jugado el doctor Juan de la Borbolla, el doctor Isaías Rivera, el doctor Rodrigo Soto-Morales, el maestro Gustavo Gómez Domínguez y la doctora Yurixhi Gallardo. Mención especial merece la doctora Isabel Álvarez Peña, quien siempre ha sido capaz de compaginar las demandas académicas y administrativas de un proyecto como éste: sabe exigir cuando hace falta y esperar con paciencia lo necesario.

A los profesores y amigos de la Universidad de Navarra que me acogieron como uno más: Carlos Soria, Gabriel Gastaminza, Diego Martínez Caro, Josemaría Argemí, Jordi Puig, Enrique Aubá, Juan Ramón García Morato, Jesús Colomo, Pablo Casas, Javier Álvarez Cienfuegos, Miguel García Valdecasas, Miguel Ángel Monje, José Morales, Juan Miguel Otxotorena, Santiago Aurell, César Bustos, Rafael García Pérez, José Ramón Ayllón, Martha Miranda, Raquel Peixioto, Aitor Rodríguez, Baroska Bravo, Cristina Montes, Eduardo Rostro, Francisco Padilla, David Thunder, Caridad Velarde, Eduardo Valpuesta. A María Cruz Díaz de Terán y Eugenia López-Jacoiste les agradezco, además, los comentarios y sugerencias reci-

dos en la defensa del trabajo de investigación de maestría, en la que tomaron parte como miembros del Tribunal.

A Guillermo Gatt, Montserrat Ontiveros, Jorge Ibarra, Blanca de la Torre, Hugo Saúl Ramírez, Juan Cianciardo, Pilar Zambrano, María Carmelina Londoño, Ignacio de Casas, Maris Köpcke Tinturé, Carlos Massini, Karla Gudiño, Carlos González Arruti, Diego Robles, Edgardo Muñoz, Gabriela Martín, Ernesto López Acosta, Sergio Salcido, María Elena Becerra, Alejandra Plaschinski, David Peña, Elvira Villalobos, Manuel Tovar, Francisco Rodríguez Nepote, Marcos del Rosario, Juan Alberto Amézquita, Carlos López, Aaron Castillo, Rodrigo Guerra, Antonio Flores Saldaña, Gerardo Castillo, Maddalena Giungi, Armando Romero, Tracy Llanera, Marija C. Todorovska, Jonathan Ray Villacorta, Keren He, Nathan Philips, Tobias Holischka, Guillermo Dionisio, Hannah-Kristin Elenschneider, Tony Gross, Walter Schweidler y muchos más. Algunos que ya no viven, como Efraín González Luna Morfín y Josemaría Báscones.

También debo mucho a Manuel J. Clouthier, Lourdes Villanueva, Cárlos Cáceres Sarubi, Milagros Antonietti, Christel Sonnekalb, Kateri Salas, Andrea Guadarrama, los hermanos Halpine —Mary, Anna y Peter—, Pedro A. González, Luz María Álvarez, las hermanas González —Luzma, María José, Inés, Fer, Natalia—, María José García Manzano, Gabriela García Escobar, Gabriela García Zerecero, Juan Pablo Andrade, Florina Aguilar, Natalia Baeza, Fernanda Chacón, Diego Emilio Montaña, Juan Jesús Contreras, Penélope Lara, Isabella Figueroa, Atenas Figueroa; a Windmoor y sus residentes —Mike, Joe, Peter, Julio, Derrick, entre otros—. A mis auxiliares de investigación: Irineo Pallares, Blanca X. Ibarra de la Torre, Cecilia Palomo Caudillo, Zelma Castro, y muy especialmente a Susan Ávila, María Cristina Pérez Venegaz y Sofía Llamas Beltrán. Le agradezco a Isolino Doval el apoyo en la última etapa de este proyecto. También a quienes echaron una mano en los trámites administrativos, como Eva Ochoa y Blanca Carranza.

Al mismo tiempo, debo reconocimiento a la paciencia de Regina Ancira, Karla Azcona, Walberto Carranco, Andrea Espinosa, Issac Espinosa, Iván González, Irán Juárez, Ingrid Magaña, Diana Laura Martínez, José Abraham Mendivil, Regina Pérez, Daniela Rizo, Mauricio Rizo, Mariana Rodríguez, Sofía Rojas, José Joaquín Ruíz, Paloma Ruvalcaba, Sebastián Trujillo y Marco Antonio Zúñiga.

Traducir al castellano el trabajo de la profesora Mary Ann Glendon sembró la inquietud para elaborar este texto. Le agradezco que me haya dejado ser el impulsor de ese proyecto. Fueron muy útiles las conversaciones

que tuve con Tony E. Nasrallah sobre Malik y las estancias de investigación en la Universidad de Notre Dame donde fui acogido por Paolo Carozza.

Por supuesto, a la profesora Ángela Aparisi, directora de la tesis doctoral que ahora se transforma en libro. Ha sabido dirigir este trabajo a pesar de la distancia física; ha hecho las preguntas adecuadas, ha motivado, sugerido, orientado, acompañado y educado.

## NOTA ACERCA DE LAS REFERENCIAS A LOS INFORMES Y SESIONES DE LOS ORGANISMOS DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS

En la elaboración de este trabajo, se acudió a las fuentes originales que contienen los debates, propuestas y borradores de la DUDH. Los documentos, sumarios e informes oficiales de los organismos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) utilizan sus propios códigos de referencia que se identifican con una combinación de letras y números. Los informes, propuestas y resúmenes oficiales de los debates fueron consultados en dos fuentes. Primero, en la biblioteca Dag Hammarskjöld, de la ONU, en su página web dedicada al proceso histórico de redacción de la DUDH.\* Segundo, durante la elaboración de este libro se publicó un compendio donde se presentan todos los registros, propuestas, borradores y comunicaciones utilizados durante el proceso de redacción de la Declaración.\*\*

Como era usual en la nomenclatura oficial de la ONU durante la redacción de la Declaración de 1948, las referencias a los documentos de la Asamblea General de Naciones Unidas comenzaban con “A”, los del Consejo Económico y Social (Ecosoc), con una “E”. Cuando a esa letra se le agrega un “HR”, se alude a la Comisión Nuclear establecida antes de la creación de la Comisión de Derechos Humanos. A esta última le corresponde “CN.4”. La expresión “SR.” significa *Summary Record*, es decir, los resúmenes de las sesiones de discusión. El “#” señalaba el número de reunión de dicho organismo. Cuando se establecieron subcomités, sus resúmenes se identificaban agregando un “AC.1”, para el Comité Redactor, y un “AC.2”, para el grupo de trabajo encargado de preparar el documento no vinculatorio, establecido durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos. Con “W” se indican los documentos de trabajo distribuidos para el organismo mencionado. Si la referencia incluía “Rev.”, se trataba de una revisión de la propuesta original. Si añadía “Add.”, significaba que se presentaba

---

\* Biblioteca Dag Hammarskjöld, “Drafting of the Universal Declaration of Human Rights”, Organización de las Naciones Unidas, 2011; disponible en <http://research.un.org/en/undhr>.

\*\* Schabas, William A. (ed.), *The Universal Declaration of Human Rights. The Travaux Préparatoires*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

XXII NOTA ACERCA DE LAS REFERENCIAS A LOS INFORMES Y SESIONES...

una adición a una propuesta previa. De acuerdo con todo lo señalado, por ejemplo, la cita “E/CN.4/SR.11, p. 8” se refiere a la página 8, del informe oficial de la reunión número once (/SR.11), de la Comisión de Derechos Humanos (/CN.4/), como organismo subsidiario del Ecosoc (E/).

Entre el 21 de septiembre y el 8 de diciembre de 1948, durante su tercera sesión, la Tercera Comisión sobre Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales de la Asamblea General discutió el borrador de Declaración. Los documentos de trabajo utilizados en esta sesión llevaban como identificación un “A/C.3”. Las referencias a las discusiones del Pleno de la Asamblea General de aquella sesión, y de la tercera sesión de la Tercera Comisión sobre Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales de la Asamblea General, se citarán mencionando el número de reunión dentro de la tercera sesión de la Asamblea General y la página en que aparecen en las Actas de las Sesiones Plenarias. Los números de referencias oficiales de la Tercera Comisión a las que se hará referencia van desde la sesión 88a. (A/C.3/SR.88) hasta la 180a. (A/C.3/SR.180). Por ejemplo, con la referencia “A/C.3/SR.88, 30 de septiembre de 1948, p. 23”, se significa: “A/C.3”, la tercera sesión de la Tercera Comisión sobre Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales de la Asamblea General; “88”, la reunión de trabajo octogésima octava; se agrega la fecha en la que se llevó a cabo; y, por último, la página en la que aparece en las Actas oficiales. En el caso de las transcripciones de las sesiones incorporadas en las Actas de la tercera sesión del Pleno de la Asamblea General, los documentos se citarán con una “AG/PV”, seguida por el número de reunión específica, su fecha y la página en que se encuentra en las Actas. Por ejemplo, “AG/PV.181, 9 de diciembre de 1948, p. 853” significa: “AG/PV”, sesión del Pleno de la Asamblea General; “181”, la centésima octogésima primera reunión; y por último, la página en la que aparecen en las Actas.

En el caso de los documentos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), se sigue la misma lógica. La referencia a “PHS” se refiere a la sección de “Estudios Filosóficos y Humanísticos”.

Cuando aparecen las iniciales de un organismo, pero no se incluye un resumen de las participaciones en las sesiones (“SR.”), sino que sólo se señala un número, dicho número se remite al documento de trabajo a disposición de ese organismo. Por ejemplo, la referencia E/CN.4/95 significa el documento de trabajo 95, de la CDH (“CN.4”), organismo dependiente del Ecosoc (“E”). Si fuere A/C.3/407: se indica el documento de trabajo 407, de la Tercera Comisión (“C.3”) de la Asamblea General (“A”).

En las siete etapas de redacción de la DUDH, los documentos citados se distribuyen, según la tabla 1 en la siguiente página, de esta manera:

Tabla 1. Las etapas de redacción de la Declaración Universal

	<i>Organismo</i>	<i>Fecha</i>	<i>Documentos</i>
1	Comisión Nuclear	1946 abril-mayo	-Reuniones: E/HR/6, E/HR/31 -Informe final: E/38/Rev.1
2	Consejo Económico y Social (Ecosoc), 2a. sesión	mayo-junio	-Reuniones: E/PV.5, E/PV6 -Resoluciones: E/RES/9(II)
3	Comisión de Derechos Humanos, 1a. sesión	1947 enero-febrero	-Reuniones: de la E/CN.4/SR.1 hasta la E/CN.4/SR.22 -Informe final: E/CN.4/19
4	Ecosoc, 4a. sesión	febrero-marzo	-Reuniones: E/PV.68, E/PV.64, E/PV.84 -Resoluciones: E/RES/46(IV)
5	Comité Redactor, 1a. sesión	junio-julio	-Reuniones: de la E/CN.4/AC.1/SR.1 a la E/CN.4/AC.1/SR.22 -Informe final: E/CN.4/21
6	Comisión de Derechos Humanos, 2a. sesión	diciembre	-Reuniones: de la E/CN.4/SR.23 hasta la E/CN.4/SR.45 -Informe final: E/600
7	Grupo de Trabajo Especial sobre el Documento no Vinculatorio	diciembre	-Reuniones: de la E/CN.4/AC.2/SR.1 a la E/CN.4/AC.2/SR.9 -Informe final: E/CN.4/57
8	Ecosoc, 6a. sesión	1948 febrero-marzo	-Reunión: E/AC.7/SR.39 -Resolución: E/RES/116(VI)
9	Comité Redactor, 2a. sesión	mayo	-Reuniones: de la E/CN.4/AC.1/SR.16 a la E/CN.4/AC.2/SR.42 -Informe final: E/CN.4/95
10	Comisión de Derechos Humanos, 3a. sesión	mayo-junio	-Reuniones: de la E/CN.4/SR.46 hasta la E/CN.4/SR.81 -Informe final: E/800
11	Ecosoc, 7a. sesión	julio-agosto	-Reuniones: E/SR.180, E/SR.201, E/SR.215, E/SR.218 -Informe final: E/1046
12	Asamblea General, 3a. sesión; Tercera Comisión de Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales	septiembre-diciembre	-Documentos de trabajo: A/C.3/213 a -Sesiones: de A/C.3/SR.88 a A/C.3/SR.180 -Informe final: A/777
13	Asamblea General, 3a. sesión, Pleno	diciembre	-Sesiones: de la A/PV.180 hasta la A/PV.183

## INTRODUCCIÓN

### I. CONTEXTO GENERAL

La dignidad, y su vinculación con los derechos humanos, se ha convertido en moneda corriente en la argumentación jurídica contemporánea.<sup>1</sup> Como es bien conocido, en el siglo XX esta categoría se incorporó a los documentos que se firmaron al final de la Segunda Guerra Mundial como justificación del nuevo orden jurídico y político que se buscaba construir. En efecto, tanto la Carta de la ONU de 1945,<sup>2</sup> como la DUDH aprobada en 1948,<sup>3</sup> relacio-

---

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, McCrudden, Christopher, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, *The European Journal of International Law*, vol. 19, núm. 4, 2008, pp. 655-724; Carozza, Paolo, “Human Dignity in Constitutional Adjudication”, en Ginsburg, Tom y Dixon, Rosalind (eds.), *Research Handbook in Comparative Constitutional Law*, Northampton, Edward Elgar, 2011, pp. 459-472; Barroso, Luis Roberto, “Here, There and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse”, *Boston College International and Comparative Law Review*, vol. 35, núm. 2, 2012, pp. 311-393; Waldron, Jeremy, “How Law Protects Dignity”, *Cambridge Law Journal*, vol. 71, núm. 1, 2012, pp. 200-222; Violini, Lorenza y Giungi, Maria Maddalena, “Human Dignity an Undefined Idea? In Search of the Concept’s Many Facets Through the Path of History and Philosophy”, en Schweidler, Walter (ed.), *Human Rights and Natural Law. An Intercultural Philosophical Perspective*, Renania del Norte-Westfalia, Academia Verlag, 2013, pp. 159-194; Waldron, Jeremy, “Is Dignity the Foundation of Human Rights?”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 374; disponible en [http://lsr.nellco.org/nyu\\_plltwp/374](http://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/374).

<sup>2</sup> 2o. Preámbulo: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos [...] a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas”.

<sup>3</sup> 1er. Preámbulo: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...”. Artículo 1: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. En los artículos 22 (derechos económicos, sociales y culturales) y 23 (remuneración equitativa del trabajo) de la DUDH, la dignidad aparece como medida del contenido normativo del derecho. Por otro lado, en el Preámbulo del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la dignidad aparece en relación a los derechos humanos como su fundamento: “Reconociendo

nan estos conceptos de dos maneras: como vinculados de forma coordinada —ambas categorías a un mismo nivel— o colocando la dignidad como fundamento de los derechos humanos. Dicho lazo ha favorecido para que en el discurso iusfilosófico sobre la fundamentación de éstos, aquélla ocupe un lugar eminente.<sup>4</sup>

Además, la relevancia que ha logrado el binomio dignidad-derechos humanos en el ámbito jurídico y político, en las últimas décadas, se ha traducido también en el interés académico por la utilidad, y por fundamentar este tipo de discurso.<sup>5</sup> En ese sentido, la DUDH como instrumento básico de la ONU ha sido objeto de análisis con la intención de evidenciar en ella el significado y los alcances asignados a esos derechos.

---

que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana” (Preámbulo, 2o. párrafo).

<sup>4</sup> Cfr., por ejemplo, Kretzmer, David y Klein, Eckart (eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, La Haya, Kluwer Law International, 2002.

<sup>5</sup> Cfr. Moyn, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010. Moyn se refiere, no tanto a si existían o no documentos de derechos humanos, sino más bien a si eran invocados en el discurso político-jurídico como una categoría eficaz de argumentación: “Una historia alternativa de los derechos humanos, más evidente en las últimas décadas, parece muy distinta a las explicaciones convencionales. No atribuye sus orígenes a la filosofía griega, a la religión monoteísta, al derecho natural racionalista europeo, a las revoluciones del siglo XVIII, al horror de la esclavitud estadounidense o a los asesinatos de judíos de Hitler. Por el contrario, la historia de los derechos humanos como una poderosa idea internacional y un eficaz movimiento global, es más bien muy reciente. Es verdad, nos hemos referido a los derechos humanos desde hace mucho, pero en sus orígenes formaban parte más bien del ejercicio de la autoridad estatal, y no se pretendía que la trascendieran. En la historia de la modernidad, los derechos humanos fueron vistos como parte del nacionalismo revolucionario, y dejaron de conceptuarse así sólo hasta que desplazaron a ese nacionalismo revolucionario. Para esta transición, los últimos años de la década de 1940 fueron cruciales. Sin embargo, es menos importante el hecho de que los actores políticos y jurídicos hayan abandonado la DUDH. Es fundamental preguntarse por qué en aquella época el discurso de los derechos humanos fracasó y durante varias décadas no generó interés en muchas personas —juristas internacionalistas incluidos—. En la historia real, los derechos humanos fueron periféricos en el lenguaje y la retórica de la guerra y durante la reconstrucción de la posguerra. Tampoco fueron esenciales en el mundo que nació de esa época... Más importante aún, por entonces no surgió un movimiento internacional de derechos. Esta visión alternativa de la historia nos obliga, por tanto, a asumir el reto de entender por qué no fue a finales de 1940, sino a mediados de los 70s, que los derechos humanos se convirtieron en el concepto que definía la esperanza de los pueblos por el futuro, el fundamento de un movimiento internacional y una utopía del derecho internacional” (p. 7). Si no se indica otra cosa, las traducciones son del autor.

## II. REPENSAR LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE 1948

Uno de los primeros estudios sobre el proceso de redacción lo publicó el profesor escandinavo Åshild Samnøy.<sup>6</sup> Su trabajo se centra en las fases de redacción del documento, en las estrategias de negociación que lo hicieron posible, en la selección de los delegados y la relación de estos tres elementos en el diseño final del texto. Más adelante, Johannes Morsink describió con detalle el proceso de composición de cada artículo de la DUDH. Con ello evidencia los argumentos, la justificación y la trascendencia que los redactores del documento pretendían imprimir al texto que elaboraban.<sup>7</sup> Dos años después, la profesora Mary Ann Glendon también editó un libro sobre el mismo tema.<sup>8</sup> A diferencia de Morsink, que articula su descripción a partir de la lógica interna que él encuentra en la Declaración misma,<sup>9</sup> Glendon lo construye de modo biográfico a partir de la historia personal de los redactores, en especial de Eleanor Roosevelt.

Tras la aparición de esos primeros y fundamentales trabajos, se han publicado nuevos estudios que permiten entender con más claridad —a través de una mejor comprensión del contexto histórico, biográfico, cultural y filosófico— el sentido e importancia de las ideas que estuvieron presentes durante los debates de elaboración de la Declaración. De esta manera, el texto se puede comprender con más claridad si las discusiones sobre la redacción se comprenden no sólo como si estuvieran sucediendo en un “tubo de ensayo”, sino que al tomar en cuenta las condiciones históricas, políticas y culturales, la biografía e ideas de los redactores, se logra reconstruir los argumentos y conceptos que los redactores intentaron incorporar al documento.

Una de las discusiones que en la actualidad ha recibido nuevas luces se refiere a la concepción iusfilosófica incorporada a la Declaración por parte de los redactores. Se trata de la cuestión relativa a si la DUDH presupone realmente alguna fundamentación que justifique racionalmente los dere-

---

<sup>6</sup> Samnøy, Åshild, “Human Rights as International Consensus. The Making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948”, *CMI Report Series*, vol. 4, Bergen, Norway, 1993; disponible en <http://www.cmi.no/publications/publication/?1365=human-rights-as-international-consensus>.

<sup>7</sup> Cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

<sup>8</sup> Cfr. Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, trad. de Pedro Pallares Yabur, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

<sup>9</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*, pp. XIII y ss.

chos humanos enunciados. Si los redactores intentaron algo así, o no; y si es posible adscribirla a un tipo de concepción específica de los mismos... o no.

Como se verá, a finales de junio de 1947, aunque todavía quedaba más de un año para la aprobación de la DUDH, ya se habían incorporado al texto muchos de los contenidos y rasgos que pasarían al documento definitivo. Pero al hilo de los trabajos de redacción, surgieron diversas cuestiones: ¿se trataba de un texto de carácter universal? ¿Sería aceptado a nivel mundial? ¿Tenía la capacidad de generar la vinculación voluntaria de personas pertenecientes a culturas diversas? ¿Cómo alcanzar ese alto objetivo?

### 1. *La controversia original*

En ese mes, la American Anthropological Association publicó “Statement on Human Rights”,<sup>10</sup> en donde se recomendaba a los redactores tomar en cuenta tres afirmaciones sobre estos derechos. Primero, que el individuo sólo desarrolla su personalidad a través de su propia cultura, lo cual implica el respeto a las distintas tradiciones existentes en el mundo. Segundo, la ausencia de criterios universales y cuantitativos para evaluar una cultura como el modelo a seguir. Y, tercero, la relatividad de los valores de cada civilización, pues sólo dentro de la misma, sus valoraciones tienen sentido. De acuerdo con “Statement...”:

[I]o que se sostiene como un derecho humano en una sociedad, puede ser considerado por otro pueblo como contrario a su comunidad, o incluso, puede verse distinto por un mismo pueblo, en una época distinta de su historia [...] Los derechos del hombre en el siglo XX, no pueden circunscribirse a los estándares de alguna cultura en particular, o ser dictados por las aspiraciones de un pueblo concreto. Un documento así, llevará a la frustración, a la no realización de la personalidad de un vasto número de seres humanos.<sup>11</sup>

De modo que, conforme a los presupuestos presentados por la American Anthropological Association, los redactores se encontraban ante una dificultad: debían redactar un documento que tuviera carácter universal, pero que, al mismo tiempo, reconociese la validez de los distintos modos de entender las exigencias de la vida humana.

---

<sup>10</sup> American Anthropological Association, “Statement on Human Rights”, *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, 1947, pp. 539-543.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 542 y 543.

La opinión de la American Anthropological Association no fue la única recomendación con la que contaban los redactores de la Declaración sobre las bases antropológicas o filosóficas de los derechos humanos. Unos meses antes, en marzo de 1947, la UNESCO había enviado un cuestionario a filósofos e intelectuales de todas las culturas, en el que les preguntaba si era posible lograr un consenso global acerca de la existencia, fundamento y contenido de los derechos humanos.<sup>12</sup> En julio ya había recopilado las respuestas y preparado un resumen sobre ellas, que pusieron a disposición de los redactores de la DUDH a través de un informe. Estaba previsto que éstos se reunieran en diciembre, en la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos. Un mes antes, la UNESCO auspició su Segunda Conferencia Internacional en la Ciudad de México. Jacques Maritain dictó el discurso inaugural el 6 de noviembre de 1947. Ahí explicó que la organización debía aspirar sólo a conseguir convenios prácticos, pero eficaces, en lugar de pretender lograr primero acuerdos teóricos antes de iniciar sus trabajos.<sup>13</sup>

Cuando se publicó el informe UNESCO, en julio de 1948, se incluyó una introducción escrita por este filósofo francés, en la que se sugería a los redactores de la DUDH hacer lo mismo: trabajar por un acuerdo práctico, sin preocuparse mucho por partir de un consenso teórico.<sup>14</sup> De hecho, en este texto se recoge esta anécdota:

Cuéntase que en una de las reuniones de una Comisión nacional de la UNESCO, en que se discutía acerca de los derechos del hombre, alguien se admiraba que se mostraran de acuerdo, sobre la formulación de una lista de

---

<sup>12</sup> Auger, Pierre *et al.* (eds.), *Los derechos del hombre: Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Eugenio Ímaz *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; el original puede verse como UNESCO/PHS/3(rev.), *Human Rights. Comments and Interpretations*, París, 1948; disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>.

<sup>13</sup> “[E]l acuerdo entre sus miembros sólo podrá alcanzarse espontáneamente, no sobre nociones especulativas comunes, sino sobre nociones prácticas comunes; no sobre la afirmación de una concepción semejante del mundo, del hombre y del conocimiento, sino sobre la afirmación de igual serie de convicciones concernientes a la acción. Desde luego que esto es muy poco; pero es en verdad el último refugio de la concordancia intelectual entre los hombres” (Maritain, Jacques, “Posibilidades de cooperación en un mundo dividido”, en *id.*, *El alcance de la razón*, trad. de Luis Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1959, p. 285).

<sup>14</sup> *Cfr.* Maritain, Jacques, “Introducción”, en UNESCO (comp.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Margarita Nelken, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 15 y 16; el mismo problema también puede encontrarse planteado por otro autor de la época, en McKeon, Richard, “The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man”, *Ethics*, vol. 58, núm. 3, 1948, pp. 180-187.

derechos, tales y cuales paladines de ideologías frenéticamente contrarias. En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo tocante a estos derechos, *pero con la condición de no preguntarnos el porqué*. En el *porqué* es donde empieza la disputa.<sup>15</sup>

## 2. *Un conflicto inevitable*

Los redactores mismos experimentaron esta tensión desde los primeros pasos de su trabajo. Así, por ejemplo, en enero de 1947, el delegado libanés Charles Malik expuso una serie de principios que debían incorporarse, en su opinión, al documento; sin los cuales, los acuerdos prácticos sobre derechos humanos carecerían de sentido: dignidad de la persona, su vocación social, los límites al poder del Estado y la ley. El entonces delegado soviético, Valentín Tepliakov, se opuso a los fundamentos teóricos implícitos en las afirmaciones de Malik. Por su parte, Hansa Metha, de la India, reclamó a sus colegas por el uso excesivo de argumentos filosóficos, en una discusión que se presumía que sería sólo sobre acuerdos prácticos. Ella pensaba que no era necesario enfrascarse en disputas ideológicas para lograr convenios sobre derechos humanos: “Este problema no debe discutirse en este momento. La Carta de la ONU ya dice que afirmamos la dignidad y el valor de la persona humana [...] Pienso que a estas alturas, no debemos entrar a este laberinto ideológico”.<sup>16</sup> Malik le respondió:

Desafortunadamente, cualquier cosa que diga, *Madam*, se fundamenta sobre unos presupuestos ideológicos que se afirman implícitamente. Aunque intente ocultarlos, siempre están presentes. Por lo que, o los esconde o es lo suficientemente valiente como para expresarlos en público, señalarlos y criticarlos. Más aún, precisamente es mi intención dotar de significado a una frase tan vaga que utiliza la Carta [de la ONU], como “la dignidad y el valor de la persona humana”. Quiero asignarle un contenido y, por tanto, salvarla del vacío y del sinsentido.<sup>17</sup>

Unos días después, la delegada estadounidense Eleanor Roosevelt, presidenta de la Comisión de Derechos Humanos, invitó a tomar el té en su departamento a los delegados de China y Líbano —el diplomático Peng Chun Chang y el filósofo Charles Malik— y al secretario de la Comisión,

<sup>15</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 15. Énfasis en el original.

<sup>16</sup> En Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, ed. Charles Habib Malik, Oxford, Charles Malik Foundation, 2000, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 37.

## INTRODUCCIÓN

7

el canadiense John Humphrey. En ese encuentro se decidió que este último recopilaría un listado de los derechos que podrían incorporarse al futuro *Bill of Rights*. Algo así, tampoco estaría exento de la tensión que provocaría la colisión entre las distintas concepciones que subyacen tras las afirmaciones prácticas, y entre las distintas filosofías que justifican ese tipo de sentencias. Así lo describió Roosevelt:

Llegaron a mitad de la tarde del domingo, así tendríamos mucho tiempo para trabajar. Decidimos que el doctor Humphrey prepararía un borrador preliminar, y nos olvidamos del té cuando uno de ellos hizo una afirmación de implicaciones filosóficas que generó una acalorada discusión. El doctor Chang apoyaba la pluralidad y estimuló el debate de manera encantadora al decir que existía más de un camino en lo referente a los fundamentos. La declaración, siguió diciendo, debe reflejar algo más que ideas occidentales, y el doctor Humphrey debía ser conciliador en el tratamiento del tema. Sus palabras, aunque dirigidas verbalmente al doctor Humphrey, iban destinadas al doctor Malik, quien formuló una réplica inmediata basada en la filosofía de Tomás de Aquino. El doctor Humphrey se unió entusiasmado a la discusión, y recuerdo que en ese momento el doctor Chang sugirió que el secretario [Humphrey] ¡debía pasar unos meses estudiando los fundamentos de la filosofía de Confucio! Para entonces, yo no podía seguirlos; tan elevada se había vuelto la conversación, que solamente llené de nuevo las tazas de té y me senté para entretenerme con la plática de caballeros tan sabios.<sup>18</sup>

Por su parte, Humphrey lo recordó así:

Pronto fue evidente que este Comité [Redactor] no elaboraría un documento: Chang y Malik estaban tan distanciados en sus presupuestos filosóficos como para que pudieran trabajar en un texto unificado. Hubo una discusión muy intensa, y no llegábamos a ningún sitio. Entonces, después de servirnos otra ronda de té, Chang sugirió abandonara mis otros deberes y durante seis meses estudiara la filosofía china. Sólo entonces estaría en condiciones de preparar para el Comité [Redactor] un texto apropiado. Era su forma de decir que me dejaría llevar por mi influencia occidental. Mientras me decía esto, veía más bien a Malik. [...] A lo largo del día se discutieron muchos más temas filosóficos. La señora Roosevelt hablaba poco y rellenaba las tazas de té. Sin embargo, antes de que terminara la reunión, habían decidido que yo prepararía el borrador preliminar. ¡Lo hice sin ir a China, ni estudiar los textos de Confucio!<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Roosevelt, Eleanor, *On my Own*, Nueva York, Harper & Brothers, 1958, p. 77.

<sup>19</sup> Humphrey, John P., *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, Nueva York, Transnational, 1984, p. 29.

En definitiva, los redactores se enfrentaron una y otra vez a esta cuestión: por una parte debían lograr unos acuerdos prácticos sobre la dignidad de la persona humana y formularlos en términos compartidos sobre el significado de derechos que se incorporarían a la DUDH. Pero, por otro lado, ni podían partir de una justificación teórica común y consensuada que los fundamentara; ni las fórmulas debían reducirse a un significado monolítico en un mundo intercultural. Esto ha llevado a algunos autores a concluir que, para justificar los derechos humanos incorporados en un documento como la DUDH, sólo es posible ofrecer luz sobre los mecanismos y procesos a través de los cuales llegaron a ciertos acuerdos lingüísticos. De modo que los artículos del texto sólo evocan o sugieren un amplio espectro de concepciones iusfilosóficas. Otros, han entendido que el problema de la fundamentación quedó ya resuelto ante la evidencia del compromiso práctico que la Declaración ha logrado generar.<sup>20</sup>

### III. EL PROBLEMA

Este trabajo no pretende evidenciar si los redactores consideraron que los destinatarios del documento —por sentirse en la práctica obligados a respetarlo— ya asumían unos fundamentos de los derechos incluidos en la DUDH. Más bien, intenta dilucidar si los redactores de la Declaración partieron de ciertas premisas racionales que incorporaron implícitamente a la misma.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> El primero es el tipo de justificación al que llega la escuela positivista; el segundo, llamado realista por Pérez Luño, fue propuesto por Norberto Bobbio. Como es sabido, este profesor italiano pensaba que la falta de acuerdos en los fundamentos, a la que se une un acuerdo como la Declaración, tendría que significar el abandono de la búsqueda de esas razones últimas de los derechos humanos: “Por primera vez en estos decenios la mayor parte de los gobiernos existentes han proclamado de común acuerdo una Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Por consiguiente, después de esta Declaración el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés. Si la mayor parte de los gobiernos existentes están de acuerdo en común, es signo de que han encontrado buenas razones para hacerlo... Cuando se trata de enunciarlos, el acuerdo es obtenido con relativa facilidad, independientemente de la mayor o menor convicción de su fundamento absoluto: cuando se trata de pasar a la acción, aunque fuese el fundamento indiscutible, comienzan las reservas y las oposiciones. El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político” (Bobbio, Norberto, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *id.*, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991, p. 61). Sobre éstas y otras escuelas de fundamentación, puede verse Pérez Luño, Antonio, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 131-134.

<sup>21</sup> Sobre las distintas teorías sobre la fundamentación, puede verse una breve explicación en *ibidem*, pp. 131-184.

## INTRODUCCIÓN

9

Es claro que un ejercicio como éste facilita la explicación sobre “cómo se ha llegado a un acuerdo sobre los derechos y libertades básicas [pero] deja en la penumbra otro de los problemas centrales de la fundamentación de tales derechos: su *porqué*, es decir, su razón de ser”.<sup>22</sup> Pero también es verdad que, para convenir en una serie de compromisos prácticos, se necesita que los interlocutores entiendan más o menos lo mismo sobre aquellas acciones a las que se comprometen: el sentido básico de los conceptos utilizados, sus alcances esenciales, sus implicaciones mínimas.<sup>23</sup> En el caso de los derechos humanos, habría que compartir teóricamente —aunque fuera un acuerdo mínimo— lo que significa derecho, dignidad, deberes, persona, ser humano, etcétera. Se trata pues —hasta donde lo permitan las fuentes— de articular las ideas comunes elementales que quizá se encuentren en los debates de redacción. Aquéllas sobre las que se articulen los argumentos tácitos acerca del contenido fundamental de los derechos humanos. En otras palabras, podría intentarse reconstruir una concepción iusfilosófica subyacente a la Declaración, la que incorporaron a ella implícitamente, sus redactores.

Quizá sea posible reconocer algunas ideas compartidas de los redactores a través del análisis de las palabras que se acordaron; de los debates que los llevaron a la aprobación del texto definitivo; de las explicaciones con las

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 133. Énfasis en el original.

<sup>23</sup> El profesor Massini explica: “para que el derecho esté fundamentado en algo más que la lógica del poder, es necesario ofrecer (1) un criterio que haga razonable el convencimiento ético de los destinatarios, y no sólo justificado en la fuerza o la amenaza; (2) una instancia de apelación valorativa de los dictámenes jurídicos, más allá de los datos, de la frecuencia empírica, o del poder para calificarlos de justos o injustos; y (3) un *subjectum* en el que inhieran autónomamente esos criterios, es decir, un ente sustantivo que sostenga su existencia” (Massini Correas, Carlos Ignacio, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2006, vol. 74, pp. 111 y 112). Por su parte, De Lucas explica que el proyecto intelectual de fundamentar los derechos humanos significa “ofrecer las razones para justificar la exigencia de un reconocimiento normativo determinado” (p. 19); es decir, evidenciar los motivos racionales por los que su conducta debe ajustarse a ciertos estándares que son tanto coherentes con la dignidad del ser humano, como condición para su realización” (Lucas, Javier de, “Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en Ballesteros, Jesús (ed.), *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 13-22). Como introducción al problema de la fundamentación, también puede verse Kaufmann, Arthur, “La universalidad de los derechos humanos. Un ensayo de fundamentación”, trad. de José Antonio Seoane, *Persona y Derecho*, vol. 38, 1998, pp. 11-34. Sobre los distintos modelos de comprender y, en consecuencia, ofrecer un contenido y justificación iusfilosófica esencial, puede consultarse, entre otros, a Megías Quirós, José Justo, “Diversas teorías justificadoras”, en *id.* (coord.), *Manual de derechos humanos. Los derechos humanos en el siglo XXI*, Cizur Menor, Thomson Aranzadi, 2006, pp. 184-205; Pérez Luño, Antonio, “La fundamentación de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 35, 1983, pp. 7-71; y Ramírez García, Hugo Saúl y Pallares Yabur, Pedro, *Derechos humanos*, México, Oxford University Press, 2011, pp. 35-56.

que acompañaron sus propuestas durante el proceso de elaboración de la Declaración; de la conformación de los artículos y de las discusiones sostenidas, etcétera; de lo que pretendían proteger cuando hablaban de dignidad, de sociedad, de derechos y deberes de las personas. Así pues, al reconstruir esos debates o comprender sus ideas sobre lo que valía la pena proteger, se evidenciaría si los delegados que construyeron el documento partieron de una cierta noción común de los derechos ahí recogidos.

### 1. *Trabajos similares*

La realidad es que entre los diplomáticos comprendían de forma similar, al menos, algunas certezas sobre los derechos humanos y su significado. Samnøy, en su estudio sobre el proceso de redacción, identifica cuatro presupuestos, compartidos y explícitos, que permitieron la elaboración de la DUDH: primero, el convencimiento de que existen unas exigencias que nacen del valor de la persona y demandan ser realizadas. Son requerimientos de carácter ético-político, que podrían llamarse derechos humanos, cuya connotación es positiva y su puesta en práctica, deseable.<sup>24</sup> Segundo, veían en el lenguaje y en el proyecto de los derechos humanos la respuesta para prevenir, en general, regímenes totalitarios y tiranías; y el antídoto al nazismo y al fascismo, en particular. Tercero, una confianza en la recién fundada organización internacional —la ONU— entendida como el ámbito que legítimamente los representaba. Al mismo tiempo, se referían como marco conceptual del documento a las cuatro libertades proclamadas por el presidente Roosevelt: libertad de expresión, libertad religiosa, libertad de vivir sin penuria y libertad de vivir sin miedo.<sup>25</sup> Y, cuarto, para Samnøy, se comprometieron a publicar un catálogo de derechos humanos que fuera universal, que incluyera el principio de no discriminación, que incorporara los ya conocidos derechos civiles y políticos, y que añadiera derechos económicos, sociales y culturales. La universalidad a la que se apuntaban aludía, al menos, a tres ámbitos: amplitud en el origen de quienes la es-

---

<sup>24</sup> Tanto Samnøy como Sluga muestran el esfuerzo generalizado de los delegados por mostrar que sus países eran representantes y protagonistas legítimos de la defensa de los derechos humanos. *Cfr.* Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 78 y ss.; Sluga, Glenda, “René Cassin. ‘Les Droits de l’Homme’ and the Universality of Human Rights, 1945-1966”, en Hoffmann, Stefan-Ludwig (ed.), *Human Rights in the Twentieth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pp. 107-124.

<sup>25</sup> *Cfr.* Roosevelt, Franklin D., “Four Freedoms Speech”, Franklin D. Roosevelt Presidential Library and Museum, 1941; disponible en <http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>.

cribirían —universal en cuanto a las culturas representadas—; aprobación global —aval universal—, y referencia a toda persona, de cualquier cultura, independientemente del régimen jurídico en el que viviera —universalidad de los destinatarios—. <sup>26</sup>

Hay que mencionar, además, que de acuerdo con el profesor escandinavo, utilizaron unas estrategias que les ayudaron a superar los desacuerdos que surgían, tanto de sus convicciones teóricas divergentes sobre los derechos, como del modo en que los habían experimentado. Una de esas tácticas —afianzada por la experiencia del debate cotidiano— consistió en presuponer que sus interlocutores comprendían el sentido de sus afirmaciones; y, a la vez, que eran capaces de vincularse por las exigencias de las sentencias ético-políticas que defendían la dignidad de la persona. Es decir, a pesar de saber que sus colegas sostenían diferentes teorías sobre la fundamentación de los derechos, todos se comportaron asumiendo que el resto sería capaz de obligarse a cumplir los derechos humanos, porque existía, de hecho, una comprensión común mínima de lo que éstos significaban. <sup>27</sup>

## 2. *La pregunta por resolver y el método*

Llegados a este punto, y considerando la pluralidad ideológica que representaban los redactores, esta investigación se propone responder a la siguiente cuestión: ¿es posible, a pesar de dicha diversidad, encontrar en la Declaración un tipo de fundamentación, una concepción iusfilosófica común de los derechos humanos? Esta es la pregunta que se plantea y la que se intenta responder. Para ello, se rastrearán las huellas que fueron dejando sus redactores durante el proceso de elaboración del documento. <sup>28</sup>

Esta pregunta se traduce en otras tres íntimamente relacionadas entre sí. Primera, ¿porque *tengo* derechos, *puedo* exigir su respeto y esperar que mi interlocutor *entienda* lo que se le dice y *actúe convencido* de su obligación? O

<sup>26</sup> Cfr. Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 78-85.

<sup>27</sup> En sus estudios, Samnøy identifica otras cuatro estrategias seguidas por los redactores para lograr acuerdos: excluyeron de la Declaración afirmaciones con las que no se lograra algún consenso mínimo; utilizaron fórmulas más amplias, más generales, que permitiera incorporar varias posturas distintas; incluyeron cláusulas que fijaban límites o excepciones para matizar alguna afirmación; y, por último, forjaron alianzas flexibles, de forma tal que los delegados podrían votar junto a otros en algunos temas, pero después, en otros asuntos, se asociaban en bloques diferentes (*cfr. ibidem*, pp. 89 y ss.).

<sup>28</sup> Los principales trabajos académicos sobre el proceso de redacción son Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*; Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*; y Samnøy, Åshild, *op. cit.*

bien —si pensamos en los redactores—, cómo articularon la cuestión relativa, si es que lo hicieron, a la fundamentación de los derechos humanos en cuanto tales. Segunda, ¿cómo explicar que, aun careciendo de una base filosófica compartida, los redactores consiguieron —y debieron alcanzar— acuerdos para la acción común? En otras palabras, ¿cómo justificar la interpelación ética universal de las fórmulas si cada uno partía de presupuestos teóricos distintos? Y tercero, a pesar de haber logrado un convenio operativo, ¿cuál es el dinamismo ético que se desata cuando los que perciben las exigencias prácticas se empeñan en fundamentarlas filosóficamente? En sentido contrario, ¿qué sucede con esos derechos cuando se abandona el esfuerzo de su justificación teórica definitiva?

Ha de tomarse en cuenta que como la Declaración no es un trabajo académico en sí mismo, ni partió de una concepción iusfilosófica explícitamente consensuada, quizá sus presupuestos básicos se pusieron de manifiesto indirectamente durante la elaboración de los artículos de la DUDH. Ese proceso puede seguirse de dos maneras. La primera: se sigue la composición de un artículo, cuando los delegados justificaban y clarificaban a qué se referían con un derecho determinado, ahí explicitaban el contenido esencial de los derechos que articulaban. Esos acuerdos se encuentran, en parte, en los registros de los debates, borradores y propuestas que ofrecían el significado que asignaban a las fórmulas que manifestaban las nociones básicas subyacentes de la Declaración. La segunda forma de resolver la pregunta, es articular una explicación a partir de las ideas que los redactores traían consigo en su biografía intelectual. Especialmente en los artículos donde su huella es más evidente, si es que su participación fue tan definitiva como para reconocer su influencia directa.

Respecto al primer camino, tómese en cuenta lo demostrado por Skinner: el estudio histórico del uso de conceptos políticos y jurídicos puede constituir un punto de partida para su comprensión teórica.<sup>29</sup> De modo que la

---

<sup>29</sup> Sobre el método, *cf.* Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1; también puede verse Pocock, John G. A., *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2011, pp. 19-47. Algunos estudios historiográficos específicos sobre el proceso de redacción de la DUDH que pueden consultarse son, entre otros, Pendas, David O., “Toward a New Politics? On Recent Historiography of Human Rights”, *Contemporary European History*, vol. 21, núm. 1, 2012, pp. 95-111; Hoffmann, Stefan-Ludwig, “Introduction: Genealogies of Human Rights”, en *id.* (ed.), *op. cit.*, pp. 1-26; Cmiel, Kenneth J., “The Recent History of Human Rights”, *The American Historical Review*, vol. 109, núm. 1, 2004, pp. 117-135; Moyn, Samuel, *The Last Utopia...*, *cit.*; Mazower, Mark, “The Strange Triumph of Human Rights 1933-1950”, *The Historical Journal*, vol. 47, núm. 2, 2004, pp. 379-398; Mitoma, Glenn, *Human Rights and the Negotiation of American Power*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press,

## INTRODUCCIÓN

13

reconstrucción histórica no sólo sirve para contextualizar unas ideas, como si las discusiones de los delegados fueran sólo un dato accesorio a la comprensión de los términos. Por el contrario, a partir de las conversaciones que quedaron registradas sobre ciertos derechos —de su lugar en el conjunto de la Declaración, de sus conexiones internas, etcétera— es posible reconocer el significado básico de los mismos. Desde esa perspectiva se delinearán dichos conceptos, y a partir de ellos es viable reconstruir el argumento iusfilosófico del que formaba parte ese discurso.<sup>30</sup> Se trata de extraer y evidenciar la concepción inferida en los artículos y párrafos a partir de la coherencia racional que requiere el discurso político y jurídico del que forman parte.<sup>31</sup> Skinner señala que, del estudio de alguna sugerencia presentada y de las adhesiones que lograba, es posible reconocer el significado a partir del cual pretendían concluir sus convenios con éxito.<sup>32</sup>

---

2013. Sobre la redacción de un tipo de derechos y su estudio a través de esta metodología, puede verse Lindkvist, Linde, *Shrines and Souls. The Reinvention of Religious Liberty and the Genesis of the Universal Declaration of Human Rights*, Malmö, Bokbox, 2014.

<sup>30</sup> Skinner explicaba que el contenido y la función de los conceptos políticos —y en gran medida, los derechos humanos descritos en la DUDH se expresaron desde esta perspectiva— se determinan o moldean a partir de su uso en una situación concreta. En este trabajo interesa investigar cómo los conceptos y los términos que los manifestaban eran referidos con un significado lo suficientemente específico como para que fueran relevantes para sus contrapartes, y lograran así su adhesión y su acuerdo. Puede verse, además de lo ya sugerido, a Skinner, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, 1969, pp. 3-53.

<sup>31</sup> “Al historiador le interesan los hombres que pensaban sobre política en tanto que individuos que actúan en el seno de una comunidad (como los agricultores o los guerreros) cuya conducta está registrada y puede estudiar con ayuda de la reconstrucción histórica para mostrar en qué mundo vivían y cómo actuaban en él... Si definimos al pensamiento político como una serie de abstracciones a partir de la experiencia o de una tradición, estamos dando por supuesto que pensar no es más que la actividad que genera y utiliza esas abstracciones. Y así, el historiador que se comporta como si fuera un filósofo, no está analizando el problema como debiera. O, dicho de otra forma, no puede entender la relación que existe entre el pensar y la experiencia... Por lo general, los historiadores de las ideas políticas analizan el uso regular de conceptos relativamente estables. A menudo parece que eligen arbitrariamente el nivel de abstracción de la teoría y la experiencia con el que quieren trabajar. Pero, debido a que lo que se estudia es el proceso de abstracción en sí, hay que averiguar a qué nivel tiene lugar relacionarlo con el contexto social y tradicional del que se parte; no podemos elegirlo arbitrariamente” (Pocock, John G. A., *op. cit.*, pp. 25, 28).

<sup>32</sup> Skinner no se refería a que los conceptos ya estuvieran de antemano definidos y delimitados, sino que, por el contrario, los agentes políticos hacían suya la comprensión de este término dentro de una tradición cultural sobre el sentido de dicho concepto, y al mismo tiempo, lo adaptaban y moldeaban para que fuera significativo en el debate concreto. *Cfr.* Skinner, Quentin, *Visions of Politics...*, *cit.*, pp. 59-67.

### 3. *La hoja de ruta*

De acuerdo con lo ya señalado, las preguntas planteadas permiten dos formas de responderse: primero, desde el significado compartido manifestado en las discusiones, cuando los artículos fueron compuestos principalmente desde el consenso a partir de un debate robusto, con múltiples propuestas de reformas y adiciones. Segundo, desde la biografía intelectual de personajes concretos, especialmente cuando su propuesta resultó tan definitiva como para delinear el artículo concreto.

Así pues, este libro intentará transitar entre ambas formas argumentativas. El lector notará esta diferencia, y el autor asume que se percibirá esta tensión. Si éste logró avanzar adecuadamente por la misma, quedará a juicio de la benevolencia de quien lee.

El *primer capítulo* se dedicará a introducir al lector en la historia de composición del texto, pero no como se presenta en otros trabajos.<sup>33</sup> Aquí sólo interesa ese recuento en la medida que ponga en evidencia el tipo de proyecto en el que se embarcaron los redactores. De este modo se contextualiza el modelo de argumento de fundamentación, propio de ese marco. Como se verá, si el *International Bill of Rights* que debían escribir los miembros de la Comisión de Derechos Humanos implicaba un documento no vinculatorio, las fórmulas, su significado y alcance se colocaría más en el terreno ético-político. Si significaba un tratado obligatorio, entonces, al mencionar *derechos* u *obligaciones*, el contexto colocaría a los artículos en el terreno de la vinculatoriedad jurídica. Si debían preparar un texto sobre medidas de implementación, seguimiento y rendición de cuentas, entonces los significados han de buscarse en el terreno político-jurídico.

Una vez descritos esos condicionamientos —donde la narración se circunscribe más al primer camino de contestar la pregunta—, se justificará cuál de todos los redactores fungirá como una guía argumentativa para seguir la segunda forma de responder las preguntas que orientan este trabajo. Es decir, por qué es razonable seguir la biografía intelectual de uno de los redactores, y en qué artículos su influencia resultó tan determinante que puede encontrarse un significado específico en su relación con ese delegado.

El inconveniente de este segundo camino es que la descripción quede opacada por esas convicciones personales, reflejo de una escuela filosófica concreta propia del autor. Pero esta restricción también la *padecería* cualquiera de los redactores. La universalidad y pluralidad intelectual de la Decla-

---

<sup>33</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*; Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*

## INTRODUCCIÓN

15

ración, por ser fruto del consenso, nunca parte de la neutralidad. El trabajo asume esta dificultad e intenta presentar los argumentos de forma clara, pero en la perspectiva más pluricultural posible.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede adelantar que por su formación filosófica y su activa participación, tanto Charles Malik (Líbano) como Peng Chun Chang (China) parecen ser una apuesta razonable. En el mismo primer capítulo se explicará la preferencia por el libanés, sin descartar que quizá la hipótesis pueda ser resuelta si se sigue al delegado chino.

En el *segundo capítulo* de este trabajo se intenta clarificar la concepción de los derechos humanos de la que partía el filósofo francés Jacques Maritain como introducción a lo que pudo argumentar Charles Malik. Esto es así porque si la Declaración incorpora una cierta concepción iusfilosófica de fondo, parece razonable presentar la explicación que de estos derechos ofreció el filósofo francés y estaba disponible para los redactores. Los indicios que hacen razonable *mandar llamar* a Maritain en este espacio, son los siguientes: en aquel momento histórico ya era una figura de prestigio mundial en el ámbito de la fundamentación iusfilosófica de los derechos humanos. Ya era un filósofo al que pudieron acudir varios de los redactores de la Declaración en búsqueda de argumentos prácticos desde teorías irreconciliables. En segundo lugar, era un crítico del modelo racionalista de los derechos naturales y del modelo ilustrado de individuo y sociedad. Como se verá, los redactores buscaron alejarse de estas categorías en búsqueda de una explicación más universal. Por lo que es probable que las ideas maritenianas fueran atractivas para algunos delegados. Su primer libro sobre el tema —publicado en 1942— revitalizó el lenguaje de derechos humanos y construyó un puente entre países de tradición católica con los de otras concepciones. En tercer lugar, sus argumentos resolvían también el problema de la falta de acuerdos teóricos que, sin embargo, permitían los convenios prácticos. Y por último, su esfuerzo por clarificar especulativamente la concepción iusfilosófica subyacente, no se reducía a un ejercicio académico, sino que alimentaba el empeño ético por respetar los derechos que justificaba.

Así pues, si en el primer capítulo se describirán las precondiciones intelectuales propias del tipo de documento elaborado; en el segundo, se resumirán las ideas de un filósofo cuyo bagaje intelectual podría haber ofrecido una explicación atractiva para muchos delegados. Al mismo tiempo, es muy posible que Maritain, quien es conocido como católico y seguidor de la doctrina de la ley natural de Tomás de Aquino, pudo influir en Charles Malik; por eso se intentará mostrar hasta qué punto las ideas maritenianas iluminaron las malikeanas.

De modo que en el *tercer capítulo* se seguirá a un personaje concreto: el libanés Charles Malik. Por su perfil académico, intelectual, cosmopolita y aprendiz de diplomático, resulta comprensible que sería un actor que mezclaría en sus argumentos los motivos para elegir unas fórmulas en lugar de otras, intentaría colocar un argumento de fundamentación, ofrecería explicaciones para clarificar su postura. Para lograr este objetivo será de utilidad estudiar especialmente aquellos artículos y párrafos de la DUDH en los que el libanés fue el impulsor más relevante: ya sea porque fue su primer redactor, su defensor más aguerrido, o porque hubiera liderado su configuración. Estamos hablando de la fórmula “dotados como están de razón” del artículo 1, el primer párrafo del Preámbulo —donde se refiere al carácter inherente de los derechos—, el artículo 18 sobre libertad religiosa, y los referentes a la familia y a las sociedades intermedias.

En resumen, el objetivo del primer capítulo consiste en presentar un contexto intelectual —qué tipo de documento se redactaría— para enmarcar y señalar los desarrollos intelectuales de personas concretas —los capítulos segundo y tercero sobre Jacques Maritain y Charles Malik, respectivamente— que se comprenden sólo a la luz del apartado inicial.

Como ya se mencionó, es posible que el lector note el cambio de estilo entre estos capítulos. Sin embargo, la respuesta a la pregunta que se pretende resolver exige que se utilicen ambos modos de presentar el proceso de redacción. Por eso, en el *capítulo cuarto* se vuelve al estilo narrativo del *primer capítulo*; es decir, aquel que identifica una idea a partir del debate recogido en las discusiones y propuestas de composición de un artículo concreto. En este caso, para exponer las ideas implícitas en los artículos de la Declaración con unas implicaciones filosóficas más claras que el resto.

Con las herramientas intelectuales desarrolladas en estos cuatro capítulos, en el *quinto* se intentará ofrecer tanto una respuesta a la interrogante que orienta el argumento del libro, como unas reflexiones que surgen a partir de ella.

#### 4. *El puerto de llegada: la pregunta por resolver*

De modo que, para no dejar lugar a dudas, la pregunta central que se busca resolver es la siguiente: ¿existía un argumento implícito de fundamentación de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal, a pesar de no partir de unos acuerdos teóricos compartidos y de negarse explícitamente a iniciar con un convenio de ese tipo?

## INTRODUCCIÓN

17

La idea misma de los derechos humanos y de la necesidad de un proyecto como la DUDH, dependen de que éstos no estén a disposición absoluta del Estado, o que no sólo se reduzcan a palabras sin contenido, o se conciban como términos maleables al gusto del promovente; ni dependan sólo de su manifestación cultural o sólo emanen de la decisión de una mayoría, pero de que no existan sin una expresión cultural concreta. Así pues, en este trabajo se entiende que si los redactores incorporaron un tipo de fundamentación, ésta será, como hemos mencionado, la que resuelva tres preguntas implícitas en la primera:

Primera, ¿por qué son inherentes unos derechos humanos que vinculan a los seres humanos en cuanto personas? Segunda, ¿por qué, a pesar de ser exigencias tan básicas, es imposible lograr expresamente un acuerdo teórico sobre ellos; y por qué, a pesar de ese disenso, es imperativo convenir en su puesta en práctica? Y, por último, ¿por qué, para que sean eficaces en la vida cotidiana, tarde o temprano se requiere cierta justificación racional de dichas exigencias?

Lo más probable es que las respuestas se encuentren tanto en los artículos y párrafos que sean equiparables a los principios generales, como en aquellas fórmulas de derechos que sean innovadoras respecto a sus predecesoras. Por esto, especialmente, se estudiarán las discusiones que, respecto a su redacción, generaron los primeros dos párrafos del Preámbulo,<sup>34</sup> el artículo 1<sup>35</sup> y el artículo 29 (1) y (2),<sup>36</sup> para el desarrollo del primer estilo ar-

---

<sup>34</sup> “Preámbulo: 1o. Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; 2o. Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias”.

<sup>35</sup> “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

<sup>36</sup> “(1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad. (2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática”. El artículo 2 también fue considerado como parte de los principios generales, pero no ofrece ninguna novedad conceptual respecto a los antes mencionados. Dice así: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica,

gumentativo. Y del primer párrafo del Preámbulo, del artículo 16 sobre el matrimonio y la familia, el 18 sobre libertad religiosa, el artículo 26 sobre la educación, y el 22 y 29 (1) sobre sociedades intermedias y deberes para con la comunidad, para el uso del segundo modelo argumentativo, bajo la sombra de Charles Malik y Jacques Maritain.

---

nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”. El proceso de redacción del artículo 2 puede verse en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*, pp. 92-129.

## CAPÍTULO PRIMERO

### EN BÚSQUEDA DE UN CAMINO PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA DECLARACIÓN

Este primer capítulo pretende abrir un camino que logre resolver las tres preguntas en las que se plantea el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Consta de dos partes claramente definidas. La primera, a partir de las discusiones sobre el tipo de documento que se redactaría y las características de los borradores: evidenciar los presupuestos iusfilosóficos que sostendría tal texto. ¿Por qué los redactores prefirieron una “Declaración” no vinculatoria a un “Tratado” internacional? El Ecosoc había ordenado a la Comisión de Derechos Humanos redactar un *Bill of Rights*. ¿Qué tipo de contenido esperaban que contuviera? ¿Qué cargas pesarían sobre los Estados?

La segunda parte de éste explica cuál de todos los redactores ofrece buenos argumentos para encontrar, con mayor probabilidad, respuesta a la hipótesis planteada.

#### I. RENACER DE LAS CENIZAS CON LA REDACCIÓN DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

##### 1. *La fundación de las Naciones Unidas*

Tras el fracaso de la Liga de las Naciones, y la catástrofe humanitaria que supuso la Segunda Guerra Mundial, la conciencia de la civilización despertó sobresaltada. El tipo y la medida de los crímenes cometidos exigían no sólo una respuesta jurídica de tipo penal para los culpables, sino también el establecimiento de una nueva manera de organizar a la comunidad internacional, para en el futuro evitar que volvieran a suceder ese tipo de atrocidades.

Los crímenes nazis se habían cometido, tanto dentro de las fronteras alemanas, como fuera de ellas. El régimen de Hitler atentó contra sus na-

cionales, contra alemanes declarados legalmente apátridas por ese régimen totalitario, y contra extranjeros. El tipo de ofensas atentaban contra el derecho de guerra: se trataba de delitos que ahora se denominan de lesa humanidad. La guerra mundial había mostrado que la cultura occidental, en general, y el derecho internacional, en particular, carecían de instrumentos para prevenir, o detener, violaciones organizadas y promovidas por un poder estatal y soberano, elegido democráticamente y con un sistema jurídico aplicable.

La Carta del Atlántico (agosto, 1941) y la Declaración de la ONU (enero, 1942) propusieron, para garantizar la paz mundial, una especie de organización, a cargo de la paz mundial, que sustituyera a la Liga de las Naciones. A principios de 1941, Franklin D. Roosevelt había sugerido —durante un discurso al Congreso de su país— que dicha organización tuviera como finalidad la protección de cuatro libertades que serían las guías del nuevo orden mundial: libertad de expresión, libertad de culto y conciencia, libertad para querer, libertad del temor.<sup>37</sup>

En octubre de 1944, se aprobó la fundación de una nueva organización internacional en la Cumbre de Dumbarton Oaks, en la que sólo participaron Estados Unidos, Inglaterra y la URSS. En esos acuerdos, en el capítulo IX, aparece una sola referencia a los derechos humanos como guía ética de la nueva organización internacional: “deberá proponer soluciones a los problemas internacionales económicos, sociales o cualquier otro problema humanitario y promover el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales”.<sup>38</sup>

Los acuerdos de Dumbarton Oaks preveían, para asegurar la participación americana y de la Unión Soviética, que la soberanía de estos tres países se protegería a través del poder de veto del órgano ejecutivo del que se compondría la nueva organización.

Aunque la protección de los derechos humanos fue uno de los motivos invocados para justificar la existencia de una nueva organización interna-

---

<sup>37</sup> *Cfr.* Roosevelt, Franklin D., *op. cit.* A este discurso, y a las cuatro libertades proclamadas, harán referencia los delegados de varios países durante el proceso de redacción de la DUDH. Para muchos de ellos resumía las aspiraciones y la hoja de ruta para la nueva organización internacional. Por ejemplo, Guy Pérez Cisneros (Panamá) en A/C.3/SR104, 16 de octubre de 1948, p. 164; y durante el debate de aprobación en el pleno de la Asamblea General, el 9 de diciembre de 1948, Charles Malik (Líbano) y los representantes de Haití y Paraguay, *cfr.* AG/PV.181, 9 de diciembre de 1948, pp. 853, 857, 863, y AG/PV.182, 9 de diciembre de 1948, p. 901.

<sup>38</sup> Army Information School, *Proposals for the Establishment of a General International Organization*, s. l., Book Department, 1946, p. 45.

cional, en la práctica su rol era muy secundario. Las tres potencias supeditaban sus compromisos con estos derechos a la protección de sus intereses y a prevenir cualquier interferencia extranjera en los asuntos internos de los países vencedores de la contienda apenas terminada.

Entre octubre de 1944 y la Conferencia de San Francisco (abril-junio de 1945), las potencias aliadas invitaron a los países que hubieran firmado la Carta del Atlántico a contribuir con sugerencias para la nueva fundación de una organización internacional basada en los acuerdos de Dumbarton Oaks. Los países latinoamericanos se reunieron, a principios de 1945, en México, en la Conferencia sobre los Problemas de la Guerra y la Paz. Ahí prepararon su posición común respecto a la nueva organización internacional que se fundaría en San Francisco. En esa ocasión acordaron la elaboración de un catálogo de derechos y deberes de la persona, que relacionara las obligaciones de los Estados con los fines de la nueva organización respecto a los derechos humanos.<sup>39</sup> La idea de un catálogo de derechos recibió un amplio apoyo gubernamental en los países latinoamericanos. Por ello, se decidió condicionar la participación en la creación de la ONU al cumplimiento de estos fines.<sup>40</sup>

Además, en sus conclusiones solicitaron al Comité Jurídico Interamericano —un grupo de expertos asesores de los países de la región— la elaboración de un anteproyecto de Carta Americana de Derechos Humanos. Ese borrador sería enviado a los países latinoamericanos para que éstos presentaran, a su vez, sus observaciones. De esta forma, para la futura reunión de países latinoamericanos de 1948 de Bogotá, se podría discutir y aprobar el documento como un catálogo de derechos humanos de la región.

Los países latinoamericanos —a través de la delegación mexicana— intentaron conseguir el apoyo de su contraparte estadounidense, para incluir esas propuestas en el borrador del documento que se discutiría y aprobaría durante la Conferencia fundacional de la ONU en San Francisco. El delegado estadounidense respondió que lo veía muy difícil. El profesor Samnøy calificó la postura estadounidense a favor los derechos humanos como “realista” —de *Realpolitik*— mientras que la latinoamericana representaba una visión “idealista”.<sup>41</sup>

Durante la Conferencia fundacional de la ONU, que se celebró en 1945 en San Francisco, Latinoamérica presionó, de nuevo, para dar mayor relieve

<sup>39</sup> Cfr. Conferencias Internacionales Americanas, *Conferencia internacional americana sobre los problemas de la guerra y la paz (México, 1945)*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1956, vol. 2, pp. 52 y 53.

<sup>40</sup> Cfr. Acuerdo XXX; *ibidem*, pp. 47 y ss.

<sup>41</sup> Cfr. Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

ve a los derechos humanos. Algunos países ya tenían experiencia constitucional de incorporar derechos humanos en sus documentos fundamentales. Asimismo, ya preveían —como en la Constitución mexicana de 1917— la protección de derechos sociales. En otras palabras, en Latinoamérica ya existía la experiencia de traducir este compromiso político y ético por los derechos humanos en textos legales vinculatorios.

Las propuestas más audaces sobre la incorporación de los derechos humanos a la Carta de San Francisco fueron las de Panamá, Chile, México, Cuba y Uruguay. Los tres primeros países propusieron incluir un catálogo específico en la Carta de la ONU. Por su parte, Cuba y Uruguay solicitaron que la Asamblea General elaborara una Carta de derechos fundamentales lo antes posible.<sup>42</sup>

Panamá presentó, durante la 55a. sesión plenaria de la Conferencia de San Francisco, la Declaración de Derechos Humanos Esenciales,<sup>43</sup> para que se incorporara a la Carta de la ONU. Este documento fue preparado por juristas de 24 países entre 1942 y 1944, y fue promovido por el American Law Institute.<sup>44</sup> Uno de esos juristas era el panameño Ricardo J. Alfaro, quien en 1945 era delegado de su país en la citada Conferencia. Él propuso la incorporación de una “Declaración Internacional de Derechos y Deberes del Hombre”, como anexo a la futura Carta de la ONU. Por su parte, la propuesta chilena consistió en agregar un párrafo a la Carta que dijera: “Todo Estado debe garantizar al individuo la plena y completa protección de su libertad, y el derecho de vivir y trabajar; también el libre ejercicio de su religión, profesión, ciencia y arte, [...] a que los gobiernos se obliguen a garantizar a su pueblo la libertad de prensa y de información”.

Unos meses después, ya en el seno de la ONU recién fundada, Chile propuso a la Asamblea General, durante su segunda sesión, que se utilizara como catálogo de derechos humanos de la organización, el texto preparatorio de Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, que elaboró el Comité Jurídico Interamericano.<sup>45</sup> La Asamblea General resolvió

---

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*, p. 17; E/HR/1.

<sup>43</sup> E/HR/3.

<sup>44</sup> American Law Institute, “Statement of Essential Human Rights”, en Frank, John (ed.), *The American Law Institute: 1993-1998*, Philadelphia, American Law Institute, 1998, p. 269. Un estudio sobre el origen de este documento, puede verse en Vik, Hanne Hagtvedt, “Taming the States: The American Law Institute and the ‘Statement of Essential Human Rights’”, *Journal of Global History*, vol. 7, núm. 3, 2012, pp. 461-482. En la edición original del libro de Maritain (titulado *Los derechos del hombre y la ley natural*, trad. de Alfredo Weiss y Héctor Miri, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943), el francés incluyó este breve catálogo.

<sup>45</sup> A/C.1/38. También se encuentra en E/CN.4/2.

que la sugerencia se transmitiera a los países que la integraban, y solicitó que se presentaran observaciones para antes de junio de 1947.

Mary Ann Glendon sostiene que cuando se discutía en San Francisco la creación de una organización internacional destinada a evitar la repetición de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial, las grandes potencias —Inglaterra, Rusia y Estados Unidos— orientaban sus esfuerzos a una nueva distribución de las fuerzas políticas y militares, donde ellos tuvieran una posición prevalente. No estaban interesados en fundar su organización en categorías éticas que limitaran las prácticas de la *Realpolitik*.<sup>46</sup> En efecto, Alexander Cadogan —representante de Inglaterra en la Conferencia de San Francisco— escribía a su esposa respecto a las negociaciones del Consejo de Seguridad: “Tendremos a todos los chiquillos gritándonos en el cuello y no será fácil. Por supuesto que podemos hacer sonar el látigo y decirles que si no les gusta nuestra propuesta, entonces no habrá ninguna Organización Mundial. Pero no creo que lo hagamos, hemos de actuar con mucho tacto”.<sup>47</sup>

Un delegado británico describió las propuestas latinoamericanas como unos “piadosos lugares comunes que les parecen ubicarlos en la vanguardia del progreso y al mismo tiempo, no implican obligarlos a estándares inconvenientes en sus propios países”.<sup>48</sup> Los países con peso político recibieron con frialdad las sugerencias latinoamericanas.<sup>49</sup>

A pesar de ello, el Comité I/1 que tenía a su cargo la redacción del Preámbulo y los artículos relativos a los propósitos y fines de la ONU, incluyó algunas referencias a la dignidad de la persona y los derechos humanos en su Preámbulo y en el artículo primero. Respecto a la Carta Internacional de Derechos Humanos sólo pudo concluir:

Durante la presente Conferencia, sólo por falta de tiempo, no se pudo elaborar dicho borrador sobre un tratado internacional de este tipo. La organización, una vez formada, atenderá dicha sugerencia de mejor manera posible, y a través de una comisión o cualquier otro método, buscará los acuerdos

<sup>46</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 3-10. Sobre la historia de la redacción de la Declaración también puede verse el estudio de Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*

<sup>47</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 12.

<sup>48</sup> Comunicación de Hadow a la Oficina de Exteriores, 17 de mayo de 1945, citado en Samnøy, Åshild, *op. cit.*, p. 19.

<sup>49</sup> Distintas respuestas pueden verse en *ibidem*, pp. 15 y 16.

necesarios. El Comité recomienda a la Asamblea General considerar esta propuesta y darle seguimiento.<sup>50</sup>

En definitiva, durante la Conferencia fundacional de la ONU, no se aprobaron las propuestas de elaboración de un catálogo de derechos humanos. Pero, a pesar de este rechazo, estos derechos ganaron presencia en la Carta de la ONU. John Humphrey, quien más tarde pertenecería al Comité Redactor, recuerda:

El hecho es que, entre los acuerdos de Dumbarton Oaks y la Conferencia de San Francisco, los países de todo el mundo tuvieron la oportunidad de revisar y criticar el contenido de los primeros. A San Francisco llegaron también un gran número de representantes de varias organizaciones no gubernamentales. Aunque no contaban con facultades reconocidas por el derecho internacional para presentar propuestas oficiales, convencieron a los delegados de los gobiernos, sobre la necesidad de ampliar las disposiciones originales de los acuerdos de Dumbarton Oaks que se referían a los derechos humanos. Es verdad que no lograron que la Carta [de la ONU] incluyera sus propuestas, pero el contenido [aprobado] en esta materia, se debe en gran medida a esos esfuerzos.<sup>51</sup>

De esta forma, la Carta hace referencia explícita a los derechos humanos sólo en siete ocasiones: en uno de los párrafos del Preámbulo y en seis de sus artículos.<sup>52</sup> En ninguna de ellas describe cuáles son, ni por qué han de respetarse. En realidad, la Carta de 1945 se centra en la eficacia de las acciones de la ONU para mantener la paz y la seguridad mundial, en la distribución equilibrada del poder económico, político y militar. Al respecto, Glendon afirma: “La reacción de las principales potencias hacia las iniciativas de derechos humanos iba desde la frialdad por parte de los Estados Unidos, hasta la abierta hostilidad de la Unión Soviética y de países colonialistas como Francia y Gran Bretaña”.<sup>53</sup>

Sin embargo, la revelación de los crímenes de guerra llevó a los asistentes a la Conferencia de San Francisco a reconsiderar su postura frente a los derechos humanos. La fuerza militar y política necesitaba orientarse hacia algo más. De esta forma, las siete menciones en la Carta y la creación de una

---

<sup>50</sup> United Nations, “Social, Humanitarian and Cultural Questions”, en United Nations, *Yearbook of the United Nations 1946-1947*, Nueva York, United Nations, 1947, p. 524.

<sup>51</sup> Humphrey, John P., “The Universal Declaration of Human Rights”, *International Journal*, vol. 4, 1949, p. 354.

<sup>52</sup> 2o. Preámbulo, artículos 1(3), 13(1), 55, 62(2), 68, 76.

<sup>53</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 342.

Comisión de Derechos Humanos dependiente del Ecosoc, significaba una orientación de esa nueva organización con relación a sus recursos políticos y militares. Pero, como ya se ha señalado, la Carta de la ONU no describía cuáles eran esos derechos fundamentales. Formularlos y clarificarlos fue una de las primeras tareas de la Comisión de Derechos Humanos.

## *2. Una declaración que vaya más allá de la fuerza y el poder*

Tal y como establecía el artículo 68 de la Carta de la ONU,<sup>54</sup> el Ecosoc estableció una Comisión subsidiaria que promoviera los derechos humanos. El 16 de febrero de 1946, el Ecosoc aprobó la creación de una Comisión Nuclear que tendría a su cargo el diseño de la futura Comisión de Derechos Humanos.<sup>55</sup> Del 29 de abril al 21 de mayo de 1946, tuvo lugar, en Nueva York, la primera sesión de esta Comisión Nuclear. Inició con un discurso de Henri Laugier, por entonces asistente del secretario general a cargo de Asuntos Sociales:

[E]s algo nuevo y grandioso en la historia de la humanidad que la comunidad internacional, organizada tras una guerra que destruyó gran parte de la riqueza material y espiritual acumulada por el esfuerzo humano durante siglos, haya constituido un mecanismo internacional para defender mundialmente los derechos humanos.<sup>56</sup>

Desde el primer discurso aparece la noción de que al ser humano se le debe cierto respeto y consideración en función de su “dignidad como persona”; se habla de “reconstruir el mundo desde unos principios mínimos comunes”. La Comisión Nuclear recomendó que la futura Comisión de Derechos Humanos estableciera un Subcomité Redactor que elaborara el primer borrador de la Carta Internacional de Derechos Humanos, pero carecía de facultades para determinar las características y funciones de dicho Subcomité. De esta forma, decidieron solicitar a la Secretaría General que preparara una colección, “lo más completa posible”, sobre los catálogos de derechos humanos y la experiencia constitucional, que pudieran encontrar en todo el mundo.

---

<sup>54</sup> “El Consejo Económico y Social establecerá comisiones de orden económico y social y para la promoción de los derechos humanos, así como las demás comisiones necesarias para el desempeño de sus funciones”.

<sup>55</sup> Resolución 1/5,16 de febrero de 1946.

<sup>56</sup> E/HR/6, p. 1.

Por entonces, la Comisión Nuclear ya disponía de cuatro documentos de trabajo sobre derechos humanos: un borrador enviado por Cuba,<sup>57</sup> un documento presentado por la delegación americana sobre la libertad de expresión y de prensa,<sup>58</sup> un borrador de declaración propuesto por Panamá,<sup>59</sup> y la convocatoria de una Conferencia Internacional sobre Prensa y Libertad de Expresión.<sup>60</sup>

Héctor Gros Espiell explica que la tradición latinoamericana de comprender los derechos humanos los concibe “como derechos de libertad —que hacían del hombre, de todos los hombres, titulares de derechos y deberes— [a los que] se sumaron más tarde, en especial a partir de la Constitución de México de 1917, el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales”.<sup>61</sup> De esta forma, con el paso del tiempo, esta interacción entre derechos y deberes, entre derechos de libertad y derechos sociales condicionados entre sí, ya se había traducido, para 1946, en documentos jurídicos constitucionales de varios países latinoamericanos.

Esa tradición jurídica se hizo presente, como ya se ha descrito, en la fundación de la ONU a través de los borradores de catálogos de derechos enviados y presentados en la Conferencia de San Francisco. Tres borradores procedían de países latinoamericanos: el borrador panameño<sup>62</sup> —elaborado por el American Law Institute—; el borrador chileno<sup>63</sup> —desarrollado por el Comité Jurídico Interamericano—; y el borrador cubano,<sup>64</sup> presentado oficialmente al Ecosoc en 1946.

### 3. *Los países latinoamericanos avanzan una propuesta*

En la elaboración del borrador panameño, el American Law Institute había consultado a expertos de países y de distintas culturas, “árabes, británicos, canadienses, chinos, franceses, alemanes prenazis, italianos, indígenas, latinoamericanos, polacos, rusos soviéticos y españoles” con el fin

---

<sup>57</sup> E/HR/1.

<sup>58</sup> E/HR/2.

<sup>59</sup> E/HR/3.

<sup>60</sup> E/HR/4.

<sup>61</sup> Gros Espinell, Héctor, “The Evolving Concept of Human Rights: Western, Socialist and Third World Approaches”, en Ramcharan, Bertrand (ed.), *Human Rights Thirty Years after the Universal Declaration*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979, pp. 41-66.

<sup>62</sup> E/HR/3.

<sup>63</sup> A/C.1/38; E/CN.4/2.

<sup>64</sup> E/HR/1.

de “constatar hasta qué punto podía existir un consenso a nivel mundial, respecto a ciertos derechos”.<sup>65</sup>

El documento recogía dieciocho artículos, un Preámbulo y un comentario explicativo —una glosa— para cada derecho. De forma similar al borrador cubano, los derechos humanos se entienden como una exigencia de la dignidad humana de la que nacen unos derechos, y orientan la vida de los seres humanos a la construcción de comunidades. Así lo dice el Preámbulo: “En una sociedad no puede alcanzarse una completa libertad; las libertades de uno están limitadas por las libertades de otros, y la preservación de la libertad requiere el cumplimiento de los deberes de los individuos como miembros de la sociedad”.<sup>66</sup>

La propuesta chilena contenía veintinueve artículos que reconocían el derecho a la vida —protegida desde la concepción— el derecho a la libertad personal, de expresión, de religión y culto, de reunión, de asociación, de petición, de propiedad, de nacionalidad, el derecho a fundar y vivir en una familia, la prohibición de detención arbitraria, el derecho a un juicio justo, el derecho a la participación política a través elecciones y el derecho a la igualdad ante la ley. El documento también incluía dos artículos que hacían referencia a normas de implementación de derecho doméstico (artículo 20) y a su aplicación a extranjeros y/o apátridas (artículo 21).

El Estado aparece como destinatario de las obligaciones específicas de no interferencia en los derechos —por ejemplo, abstenerse de intervenir en la correspondencia—. Pero, en ocasiones, las obligaciones se describen como acciones positivas, por ejemplo, la de ofrecer apoyo a la “vida” de quienes no se pudieran valer por sí mismos, como los desahuciados o quienes han perdido la razón. También, se reconocía al Estado la facultad para establecer límites a los derechos, con la condición de que los mismos estuvieran orientados por un fin público legítimo.

El borrador no distingue entre derechos civiles y políticos, y derechos económicos, sociales y culturales, haciendo un tratamiento indistinto entre unos y otros derechos. Por ejemplo, el artículo 1 reconoce que el derecho a la vida de “incurables, imbeciles o locos” abarca también la protección de sus derechos sociales.

Por último, el documento cubano —presentado en San Francisco en 1945 y enviado al Ecosoc en febrero de 1946— recogía en 22 artículos los derechos que consideraban que debían incluirse en la futura Declaración. Junto a los derechos civiles y políticos, incluía algunos derechos sociales,

<sup>65</sup> American Law Institute, *op. cit.*, p. 269.

<sup>66</sup> E/HR/3, p. 1.

insistiendo en la orientación social de la existencia humana (artículos 7-14). Su punto de partida era la dignidad humana como exigencia del ser humano (artículo 1). También recogía los límites de estas libertades cuando el derecho a desarrollar la propia vida humana se describía en función de una vocación o llamada y se incluían los límites a los derechos en beneficio de la comunidad y tomaba en cuenta la responsabilidad por las propias acciones (artículo 2) (véase tabla 2 en la siguiente página).

#### 4. *El primer borrador oficial: ¿tratado o declaración?*

La Comisión Nuclear se reunió entre abril y mayo de 1946, y envió sus recomendaciones al Ecosoc sobre la composición y funciones de la Comisión de Derechos Humanos; pero, respecto a la propuesta de catálogo de derechos humanos, señaló que, aunque no se encontraba en condiciones de presentar un boceto, “iniciaría los trabajos preparatorios”<sup>67</sup> para redactarlo.

Para el futuro de la DUDH, la Comisión Nuclear tomó tres decisiones relevantes: primero, que los miembros de la Comisión serían representantes de países, y no expertos independientes. Con esto, se garantizaba el apoyo de los Estados y se otorgaba cierto grado de solemnidad al documento, pero se condicionaba la participación de los delegados a lo que les ordenaran sus respectivos países. Segundo, se le asignaba cierta universalidad al proyecto, pues eligieron como miembros de la Comisión de Derechos Humanos a representantes de todas las regiones del mundo. Y tercero, cuando remitieron dichas sugerencias al Ecosoc, al mismo tiempo solicitaron a la Secretaría General que elaborara un documento que recogiera la experiencia de todos los países respecto a los derechos humanos.

De esta forma, durante la segunda sesión plenaria del Ecosoc, reunida entre el 25 de mayo y el 21 de junio de 1946, se estudió y aprobó la propuesta que le hiciera la Comisión Nuclear, respecto de la composición y tareas de la Comisión de Derechos Humanos, entendida como uno de sus organismos subsidiarios. Entre otras iniciativas, se acordó la elaboración de una Carta Internacional de Derechos Humanos.<sup>68</sup>

Para entender la composición de la Comisión de Derechos Humanos en cuanto a la distribución de países, hay que tener en cuenta que cuando se fundó la ONU, a mediados de 1945, la organización se componía por 51 países. Latinoamérica era el grupo más numeroso: 20 miembros (39%).

<sup>67</sup> E/38/Rev.1/3.

<sup>68</sup> E/56/Rev.2 y Resolución 9 (II).

Tabla 2. Las etapas de redacción y los borradores de la Declaración

	<i>Organismo</i>	<i>Borrador</i>	<i>Fecha</i>
1	Comisión Nuclear		1946 abril-mayo
2	Consejo Económico y Social (Ecosoc), 2a. sesión		mayo-junio
3	Comisión de Derechos Humanos, 1a. sesión		1947 enero-febrero
4	Ecosoc, 4a. sesión		febrero-marzo
5	Comité Redactor, 1a. sesión	1. De John Humphrey (E/CN.4/21, Anexo A), abril 2. De René Cassin (E/CN.4/21, Anexo D), junio 3. Del Comité Redactor (E/CN.4/21, Anexo F)	junio-julio
6	Comisión de Derechos Humanos, 2a. sesión	4. De Ginebra (E/600, Anexo A)	diciembre
7	Ecosoc, 6a. sesión		1948 febrero-marzo
8	Comité Redactor, 2a. sesión		mayo
9	Comisión de Derechos Humanos, 3a. sesión	5. De Lake Success (E/800, Anexo A)	mayo-junio
10	Ecosoc, 7a. sesión		julio-agosto
11	Asamblea General, 3a. sesión; Tercera Comisión	6. Borrador de la Tercera Comisión (A/777, A)	septiembre-diciembre
12	Asamblea General, 3a. sesión; Pleno	7. Texto definitivo	diciembre

Además, había cinco países que contaban con derecho a veto en el Consejo de Seguridad (10%); 5 países europeos alineados con la URSS (10%); 4 colonias británicas, otros 5 miembros de países europeos sin especial afiliación. Por último, se encontraban 10 naciones africanas y 2 asiáticas. Compárese esa proporción con la composición de la Comisión de Derechos Humanos, que distribuyó sus 18 miembros del siguiente modo: 3 representantes de países latinoamericanos —Chile, Panamá y Uruguay— (16%), 3 posiciones para países europeos alineados con la URSS —Bielorrusia, Yugoslavia y Ucrania— (16%), 5 asientos para las potencias con derecho a veto en el Consejo de Seguridad —China, Francia, Estados Unidos, URSS, Inglaterra— (27%). El resto de miembros fueron un país africano (Egipto, 5%) y cuatro asiáticos (Líbano, India, Irán y Filipinas (22%). Los dos últimos miembros fueron Australia y Bélgica (11%).

El Ecosoc dispuso también que se estudiara la posibilidad de que el proyecto de Carta Internacional de Derechos Humanos consistiera en tres documentos distintos: una declaración no vinculatoria, un tratado internacional vinculatorio y unos mecanismos de implementación y monitoreo de esos derechos. Con la aprobación del Ecosoc, la Comisión de Derechos Humanos se reunió en sesión plenaria, por primera vez, del 27 de enero al 10 de febrero de 1947. Ahora bien, como se ha indicado, la resolución del Ecosoc pedía a la Comisión de Derechos Humanos la elaboración de una Carta Internacional de Derechos Humanos y había sugerido impulsar la redacción de tres tipos de documentos jurídicos. Pero una resolución así ¿significaba que los tres documentos debían aprobarse al mismo tiempo? ¿Era posible adoptar una declaración no vinculatoria sin un tratado internacional? En definitiva, ¿qué era lo más adecuado conforme al momento histórico que estaban viviendo?

Las primeras discusiones de la primera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en Lakes Success (Nueva York), se centraron en la naturaleza jurídica del documento y el contenido mínimo que debía incluir. Esta cuestión era esencial para el modo de comprender los futuros derechos, pues si se trataba de una declaración no vinculatoria, el debate sobre los mismos sería principalmente ético. Por el contrario, si se pretendía redactar un tratado internacional, la discusión se regiría por categorías propias del derecho internacional público.

A los miembros que participaron en esta sesión les parecía claro que el documento incorporaría alguna afirmación de tipo ético. Partían de la idea

de que “en el momento presente era necesario afirmar y marcar más la diferencia que existía entre el hombre y los animales”.<sup>69</sup>

Sin embargo, pronto percibieron que era necesario establecer un Subcomité Redactor, compuesto por un pequeño grupo de personas, que elaborara un documento preliminar sobre el que se basara la discusión. Aprobaron una propuesta francesa, libanesa y yugoslava que establecía que “la Presidenta [Eleanor Roosevelt], junto con el Vicepresidente [Peng Chun Chang] y el Relator [Charles Malik], se encargaran, con la asistencia de la Secretaría [John Humphrey], de formular un borrador preliminar de una Carta Internacional de Derechos Humanos”.<sup>70</sup>

El Ecosoc aprobó la creación de un Comité Redactor ampliado,<sup>71</sup> encomendándole la preparación del documento y estableciendo una agenda de trabajo con el fin de tenerlo terminado a finales de 1948.

A mediados de febrero de 1947, Roosevelt había encargado a Humphrey la redacción de un documento que recogiera la experiencia que habían tenido los distintos países en relación al reconocimiento positivo de los derechos humanos. El objetivo era encontrar sugerencias relativas a las posibles fórmulas para afrontar la redacción del catálogo de derechos. El canadiense pudo mostrar a Roosevelt, el 28 de febrero, un documento preliminar. Para el 15 de marzo, ya había terminado la versión que se distribuiría durante el verano.<sup>72</sup>

El texto de Humphrey —que redactó con la ayuda de Emile Giraud—<sup>73</sup> incluía, además, una revisión de esos derechos a la luz de las Constituciones vigentes en los Estados pertenecientes a la ONU —cincuenta y cinco en ese momento—. También incorporó los tres borradores presentados hasta entonces —el chileno, el cubano y el panameño—. Además, añadió los aspectos que se trataron en las sesiones previas de la Comisión de Derechos Humanos.<sup>74</sup> En palabras de Malik:

Fue [...] la Secretaría de la ONU, en particular el doctor John Humphrey, quien preparó el primer borrador, un Esquema Documentado de una Carta

<sup>69</sup> E/CN.4/SR.7, p. 4.

<sup>70</sup> E/CN.4/SR.12, p. 5.

<sup>71</sup> *Cfr.* Ecosoc, Resolución 46(IV).

<sup>72</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1, p. 3; *cf.* Hobbins, Alan John, “René Cassin and the Daughter of Time: The First Draft of the Universal Declaration of Human Rights”, *Fontanus*, vol. II, 1989, p. 22.

<sup>73</sup> *Cfr.* Cassin, René, “How the Charter on Human Rights was Born”, *The UNESCO Courier*, vol. 21, núm. 1, 1968, p. 4.

<sup>74</sup> E/CN.4/AC.1/3/Add.1.

Internacional de Derechos Humanos. Fue un gran trabajo de recopilación, que ocupa más de 400 páginas. Cualquier investigación que quiera descubrir los antecedentes de los artículos definitivos, debe partir de dicha compilación. Puede decirse, por tanto, que la presente Declaración se construyó desde una firme base internacional que no se sustenta en ninguna filosofía particular ni en un estilo de vida que deba prevalecer sobre otro.<sup>75</sup>

En la ONU estaban entusiasmados, pues “[e]l secretario ha reunido todo el material. Ha incluido cualquier derecho en el que podamos pensar y se quisiera debatir en el Comité”.<sup>76</sup>

El documento de Humphrey incluía libertades y derechos civiles de primera generación; derechos económicos, sociales y culturales de segunda generación; obligaciones de las personas respecto al Estado; unas provisiones genéricas sobre implementación; y el reconocimiento de que el documento sería sólo una “Declaración Internacional de Derechos Humanos”, no un tratado internacional. Sintetizaba “casi doscientos años de esfuerzos por articular los valores humanos más básicos en lenguaje jurídico”,<sup>77</sup> y apuntaba hacia la universalidad de los derechos.

Humphrey reconoció haberse inspirado en varios documentos, entre otros el borrador presentado por Gustavo Gutiérrez —la propuesta cubana— en San Francisco.<sup>78</sup> Pero “el mejor de los textos con los que trabajé fue el preparado por el American Law Institute [borrador panameño] y me tomé la libertad de incluir aspectos recogidos allí”.<sup>79</sup> De esa fuente, el canadiense utilizó las fórmulas de los artículos 2, 3, 6, 7, 11, 15, 20, 22, 26, 30, 36, 41 y 42. También encontró en el borrador del Comité Jurídico Interamericano (borrador chileno) varias frases que utilizó para sus artículos 3, 5, 17, 28, 32, 33, 35 y 37.<sup>80</sup>

Morsink, en su reconstrucción del proceso de redacción de la DUDH, ha puesto de manifiesto el origen latinoamericano de casi todas las disposiciones relativas a derechos económicos, sociales y culturales. Concluye que “Humphrey tomó muchas de las palabras y casi todas las ideas [...] para su primer borrador, de la tradición social latinoamericana a través de los

<sup>75</sup> AG/PV.180, 9 de diciembre de 1948, p. 48.

<sup>76</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., pp. 104 y 105. El Comité Redactor tomó como punto de partida este esquema de Humphrey. Cfr. E/CN.4/SR.2, p. 8.

<sup>77</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 105.

<sup>78</sup> Cfr. E/CN.4/W.16, pp. 9-11.

<sup>79</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 32.

<sup>80</sup> La comparación aparece en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 6.

documentos enviados por Panamá y por Chile”.<sup>81</sup> En la siguiente página se puede observar la tabla 3 —tomada del trabajo de Morsink— en donde puede advertirse dicha influencia.

Como puede verse, Humphrey encontró en los documentos latinoamericanos —las Constituciones vigentes por entonces y las propuestas de declaración—:

una mezcla de los principales elementos contenidos en las tradiciones jurídicas continentales europeas y angloamericanas. Además de una lista de deberes que acompañaba a su enumeración de derechos, que era supranacional, que proclamaba que los derechos esenciales del hombre no se fundamentaban en el hecho de ser miembro de determinado Estado, sino que se basan en atributos de su personalidad humana.<sup>82</sup>

Durante esta etapa, las delegaciones británica<sup>83</sup> y americana<sup>84</sup> también presentaron borradores, pero para un catálogo de derechos de tipo vinculatorio. Es notorio que, al comparar el documento británico con los textos latinoamericanos, no se encuentren derechos sociales, aunque sí referencias a los deberes de las personas respecto a los demás particulares, como un atributo intrínseco de los derechos humanos. La propuesta americana consistía, más bien, en sugerencias y comentarios a la propuesta de Humphrey.

### 5. *La primera síntesis para un catálogo no vinculatorio*

El Comité Redactor comenzó a trabajar la propuesta de Humphrey en su primera sesión del 9 de junio de 1947. Muy pronto se dieron cuenta de que, además de las correcciones de fondo, era necesario reorganizar y sintetizar la propuesta del canadiense. Para ello, se aprobó la formación de un grupo de trabajo compuesto por Cassin, Malik, Wilson y Roosevelt.<sup>85</sup> Los cuatro, tras unos días de trabajo, decidieron que sería el francés quien reestructuraría el documento de Humphrey y prepararía una propuesta de declaración, pues “un documento así, si lo elaboraba una sola persona, tendría más unidad”.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>82</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 104.

<sup>83</sup> *Cfr.* E/CN.4/21/Anexo B.

<sup>84</sup> *Cfr.* E/CN.4/21/Anexo C.

<sup>85</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.6.

<sup>86</sup> E/CN.4/21 parr. 14, p. 4.

Tabla 3. Comparación del Esquema Documentado de Humphrey con los borradores latinoamericanos

<i>Artículo</i>	<i>Derecho</i>	<i>Fuente</i>
H35	Salud	CJI 16, exacta
H36	Educación	ALI 11, exacta
H37	Deber de trabajo	CJI 14, ALI 12
H38	Condiciones dignas de trabajo	ALI 13, exacta
H39	Participar en el desarrollo nacional en la medida de las necesidades de su trabajo, de forma que aporte eficazmente al bien común	Nuevo, Cuba 9, AFL 3
H40	Ayudas públicas necesarias para sacar adelante a la familia	CJI 10, 16; Cuba 10
H41	Seguridad social, la protección del riesgo de desempleo, accidentes, discapacidad, enfermedad, vejez, y otras involuntarias o injustas pérdidas de los medios de subsistencia	ALI 41, exacta, CJI 16, AFL 3, Cuba 10
H42	Alimentación, hogar, ambiente sano	ALI 14, exacto, Cuba 11 y 12, exacto
H43	Salario justo y descanso	Nuevo, pero ya incorporado en muchas Constituciones latinoamericanas
H44	Participar en la vida cultural de la comunidad, gozar de las artes y participar de los beneficios de la ciencia	Nuevo, CJI 15, exacto

FUENTE: E/CN.4/AC.1/3 y E/CN.4/AC.1/W.8. “H” hace referencia al borrador de Humphrey; “Cuba” al borrador cubano; “CJI” al del Comité Jurídico Interamericano o borrador chileno; “ALI” al del American Law Institute, o borrador panameño; “AFL” al de la Federación Americana del Trabajo. “Exacta” implica que Humphrey utiliza todo o la mayor parte de la fórmula del documento referido y “Nuevo” si se trata de una adición del canadiense.

Dicho texto partiría del Esquema Documentado presentado por John Humphrey. Cassin estuvo de acuerdo y sugirió que se considerara “como modelo, la Declaración de Cuba y la del American Law Institute”.<sup>87</sup> El documento que Cassin presentó a este pequeño grupo de trabajo el 16 de junio,<sup>88</sup> era más jurídico en su estructura, más consistente en su orden interno y más breve.<sup>89</sup>

El grupo de trabajo se reunió dos días más, durante los cuales discutieron el Preámbulo y los primeros seis artículos.<sup>90</sup> Decidieron pedirle a Cassin que volviera a presentar un borrador con las nuevas anotaciones para la reunión plenaria del Comité Redactor.<sup>91</sup> Ya en la sesión, los delegados decidieron dividirse el trabajo entre los que elaborarían una Convención (vinculatoria), y los que trabajarían en una declaración (no vinculatoria). Los miembros del Comité Redactor pensaban que, aunque el instrumento no vinculatorio debía de ser breve, conciso y sencillo, no debía serlo tanto como para omitir una definición, o una descripción, de la naturaleza de los derechos humanos. Hernán Santa Cruz era de la opinión que, incluso, a partir de un texto sencillo, debía expresarse tanto el modo en que las personas se relacionan entre sí en una comunidad, como el vínculo existente entre derechos civiles y derechos sociales. Por eso la declaración: “debía abarcar todos los puntos que la humanidad espera que se tomen en cuenta en esta etapa histórica. Es especialmente importante que se aseguren los derechos económicos y sociales. Precisamente el reconocimiento de estos derechos es lo que haría imposible el retorno del fascismo”.<sup>92</sup>

El texto final aprobado en esta primera sesión del Comité Redactor recomendó a la Comisión de Derechos Humanos —de la que dependía— seguir trabajando en dos documentos diferentes: uno de carácter no vinculatorio y otro que sí lo fuera. Ambos trabajos serían parte de un proyecto que integrara a otros documentos más, la Carta Internacional de Derechos Hu-

<sup>87</sup> E/CN.4/AC.1/SR.7, p. 2.

<sup>88</sup> E/CN.4/21/Anexo D, pp. 48 y ss.

<sup>89</sup> Johannes Morsink comenta: “comparando los textos de Humphrey y Cassin encontré sólo tres artículos nuevos: 28, 30 y 44. El resto fueron utilizados por Cassin en todo o en parte del así llamado Esquema Documentado de Humphrey. [Cassin] hizo lo que se supone debía hacer [una reelaboración a partir de un documento] y —a través de anotaciones al margen [hechas en el borrador del canadiense]— reconoce a Humphrey el crédito que merecía [como primer redactor]. Haciendo un cálculo aproximado, tres cuartas partes del borrador de Cassin fueron tomadas del primer borrador de Humphrey” (Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 8).

<sup>90</sup> Esa versión se encuentra en E/CN.4/AC.1/W.1.

<sup>91</sup> El documento presentado al Comité Redactor es E/CN.4/AC.1/W.2.

<sup>92</sup> E/CN.4/AC.1/SR.12, p. 3.

manos: “La Declaración de derechos humanos y libertades fundamentales [aprobada] como una resolución de la Asamblea General, tendría un considerable peso moral; pero el método más eficaz para llevarlo a cabo sería elaborar una Convención que los incorporaría al derecho internacional”.<sup>93</sup>

Al terminar la sesión, se aprobó un documento de 97 páginas que se envió a la Comisión de Derechos Humanos para que ésta presentara sus alegaciones durante su segunda sesión plenaria. Contenía el borrador de Humphrey, el borrador de Cassin enmendado, junto con comentarios y sugerencias provisionales. También se añadieron propuestas presentadas por la Comisión de las Naciones Unidas sobre la Situación de la Mujer y la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, en espera de comentarios. Por último, se anexionó una propuesta de documento vinculatorio, elaborada por Inglaterra, sin haberla realmente discutido.<sup>94</sup>

#### 6. *Los filósofos respaldan —parece— la viabilidad del proyecto de derechos morales universales*

Como se ha señalado, en 1947 la UNESCO tenía previsto enviar a la segunda sesión de trabajo de la Comisión de Derechos Humanos, que se reuniría del 2 al 17 de diciembre de 1947, el resultado de la consulta que llevarían a cabo entre filósofos y personajes relevantes provenientes de distintas culturas. Este trabajo se elaboró a partir de un documento preparado por un Comité de la UNESCO especializado sobre los principios filosóficos en los que se apoyaban los derechos humanos. En el texto se preguntaban si existían o no ciertas exigencias derivadas de la dignidad de la persona, reconocidas en todas las culturas. En marzo enviaron el cuestionario, y en julio un grupo de expertos sintetizó las respuestas. La UNESCO recibió alrededor de setenta comunicaciones provenientes de todo tipo de tradiciones culturales: del *common law*, chinas, islámicas, hindúes, latinoamericanas, tomistas, marxistas, etcétera. También participaron juristas, filósofos, escritores, activistas sociales, etcétera.<sup>95</sup>

Aparecen nombres como Mahatma Gandhi, Pierre Teilhard de Chardin, Benedetto Croce, Aldous Huxley, Salvador de Madariaga, Chun-Shu, P. V. Puntambekar, entre otros. Después de que el trabajo fue rechazado por

<sup>93</sup> E/CN.4/AC.1/SR.18, p. 2.

<sup>94</sup> *Cfr.* E/CN.4/21.

<sup>95</sup> *Cfr.* UNESCO, PHS/3 (Rev).

la Comisión de Derechos Humanos —más adelante se hablará de ello—, el grupo de expertos de la UNESCO decidió publicarlo antecedido de una introducción, preparada por Jacques Maritain. En el informe, se incluyeron las preguntas enviadas a los filósofos, la síntesis hecha por la UNESCO y las respuestas recibidas de los distintos pensadores.<sup>96</sup>

El cuestionario colocaba el punto de partida sobre los derechos humanos en el siglo XVIII y, más en concreto, en el movimiento ilustrado. En el texto de la UNESCO se afirmaba que:

[I]a formulación clásica de los derechos humanos que ha tenido influencia en la cultura occidental se estableció en el siglo XVIII. Se diseñaron sobre el concepto de derechos humanos individuales absolutos e intrínsecos. Estos derechos surgían en el individuo siguiendo la misma estructura conceptual que inspiraba el concepto del derecho divino de los reyes, y —a pesar de que se oponían a la noción de un derecho originado en la divinidad— de los derechos imprescriptibles conferidos a la Iglesia. Se concibieron igualmente absolutos, pero no en términos teológicos, sino como derechos naturales e intrínsecos.<sup>97</sup>

A partir de ese movimiento cultural, los derechos humanos acompañan la cultura europea occidental que se desarrolla a partir de la Reforma: “[E]n primer lugar, con su apelación a la autoridad absoluta de la conciencia individual. En segundo lugar, con el crecimiento de un capitalismo primitivo y su énfasis en la libertad individual”.<sup>98</sup> Pero esa concepción, dice la UNESCO, se encontraba inmersa en una profunda crisis. La teoría sobre la evolución de Darwin y el marxismo, desencadenaron una dinámica que, poco a poco, arrinconó los derechos humanos, entendiéndolos como un asunto propio de individuos o grupos de individuos privilegiados, excluyendo su carácter universal.<sup>99</sup>

Además, tras la Segunda Guerra Mundial, en Occidente se enfrentaban dos concepciones del hombre, de la sociedad, de la economía y de la cultura, que generaban una grave tensión entre dos tradiciones contradictorias: el marxismo y el capitalismo. En esta “etapa crítica de la evolución política

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> UNESCO/PHS/3 (rev), Anexo I, p. 1.

<sup>98</sup> *Idem.*

<sup>99</sup> Sobre las dificultades que ofrecía dicha filosofía, y los problemas de su aplicación práctica, puede verse Waldron, Jeremy (ed.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres-Nueva York, Methuen, 1987. Ahí se incluyen los ensayos “Reflection on the Revolution in France”, de Edmund Burke, “Anarchical Fallacies” de Jeremy Bentham, y “On the Jewish Question” de Karl Marx.

social y económica” de la humanidad, la UNESCO se preguntaba —e interrogaba a intelectuales, filósofos y personas relevantes de todas culturas— si podía establecerse un conjunto común de ideas y principios que permitieran fundamentar ciertas exigencias prácticas, como lo son los derechos del hombre. Se buscaba una “formulación común” que pudiese:

reconciliar las enunciaciones divergentes y opuestas que existen hoy en día. Más aún, que sean suficientemente definitivas y significativas para convertirse tanto en inspiración como en guía práctica. Que sean al mismo tiempo generales y adecuadamente flexibles como para aplicarse a todos los hombres. Que sean capaces de referirse a toda persona, independientemente de su nivel de desarrollo social y político. Y al mismo tiempo, sean tan claras que abarquen y signifiquen todas sus aspiraciones.<sup>100</sup>

Las preguntas planteadas por la UNESCO se referían a la relación entre derechos políticos y derechos económicos, sociales y culturales; derechos de individuos y derechos de grupos; a la conexión entre derechos y deberes; y, en definitiva, a las posibles bases teóricas que permitieran fundamentar la idea de unos derechos humanos universales.

Al resumir las respuestas recibidas, el informe de la UNESCO concluyó que no era posible alcanzar un acuerdo sobre la fundamentación racional de los derechos y libertades, pero sí sobre ciertas consecuencias prácticas de esas exigencias. Pero los filósofos no consideraban esa falta de consenso como un obstáculo insalvable. Para ellos, la única aspiración factible para una DUDH sería lograr ese acuerdo práctico común, basados en la convicción generalizada de que:

los hombres y las mujeres de todo el mundo tienen el derecho a vivir una existencia libre del tormentoso miedo a la pobreza y a la inseguridad. Creen que deben tener un mayor y pleno acceso, en todos sus aspectos y dimensiones, a la herencia de la civilización, dolorosamente construida por el esfuerzo humano. Creen que la ciencia y las artes deben colaborar en servicio de la paz y el bienestar, tanto espiritual como material, de todos los hombres y mujeres sin discriminación de ningún tipo.<sup>101</sup>

Existen pues —a pesar de las diferencias culturales y de desarrollo de los pueblos, a pesar de existir distintas formas de justificarlas— unas exigencias de la dignidad que pueden considerarse como “intrínsecas a la naturaleza

<sup>100</sup> UNESCO/PHS/3 (rev), Anexo I, p. 1.

<sup>101</sup> UNESCO, PHS/3 (Rev), Anexo II, pp. 2 y 3.

humana, tanto en cuanto individuos como en cuanto miembros de la sociedad, que son como consecuencia del derecho fundamental a la vida”.<sup>102</sup> En este contexto, los filósofos consultados por la UNESCO entienden que un derecho es:

una condición de vida, sin la cual, en cualquier etapa histórica de la sociedad, el hombre no puede dar lo mejor de sí como miembro de una comunidad porque ha sido privado de los medios para perfeccionarse como ser humano. Por libertad, [los pensadores consultados] quieren decir mucho más que ausencia de restricciones. También entienden la organización positiva de las condiciones sociales y económicas en las que el hombre puede participar al máximo como miembro activo de la comunidad y contribuir al bienestar de la comunidad en el mayor nivel posible que le permita el desarrollo de esa sociedad. Esta libertad sólo puede tener sentido bajo condiciones democráticas, pues sólo en democracia, la libertad se sitúa en un contexto de equidad que se convierte en oportunidades para todos. La libertad democrática es la libertad que no distingue edad o sexo, raza, lengua o credo, entre los derechos de un hombre y los de otro.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 6. El debate sobre el significado del derecho como *ius* o como *facultas*, es decir, como equilibrio objetivo, justo y debido a una relación ajustada entre personas mediante las cosas y situaciones que son motivo de esa interacción, o como facultad a favor de un beneficiario, se formuló unos veinte años después de la proclamación de la DUDH. En realidad, en el momento de la elaboración de la declaración, los redactores no estaban en condiciones de iniciar una discusión sobre si debía prevalecer un concepto de derecho premoderno o moderno. En este sentido, puede verse el debate entre Michel Villey, Brian Tierney y Richard Tuck (por ejemplo, Villey, Michel, *Estudios en torno al derecho subjetivo, colección de artículos entresacados de Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit y Seize Essais de Philosophie du Droit*, trad. de Alejandro Guzmán, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976; Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997; Tuck, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979). Tuck y Tierney pretenden mostrar, de manera contraria a lo que sostiene Villey, que en el mundo premoderno sí se le asignaba un sentido de derecho subjetivo a la palabra *ius* en especial en el derecho canónico. Por su parte, Álvaro D'Ors puntualiza que al no ser “un derecho patrimonial, sino, sobre todo, un ordenamiento organizativo de competencias personales”, la referencia a las cosas “sobre las cuales pueden surgir las controversias” como ámbito relevante de la comprensión jurídica, no tenga el mismo peso, pues en la mentalidad canonista “es claro que lo personal debía primar” (D'Ors, Álvaro, “Personas-cosas-acciones, en la experiencia jurídica romana”, *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 20, 1993, pp. 287-291). Pero, como señala Megías Quirós, para D'Ors “los romanos de la época arcaica y clásica no distinguían la acepción objetiva y subjetiva con el rigor que se distinguen hoy, y que más bien empleaban el término *ius* con un valor dinámico, que abarcaba estos dos aspectos y otros intermedios, difíciles de clasificar para una mentalidad moderna”. Megías es de la opinión que los juristas romanos postclásicos fueron quienes vislumbraron “los ma-

Este acuerdo práctico básico, concluían los expertos consultados por la UNESCO, sería suficiente para justificar la aplicación del calificativo de “Universal” al texto que declarara una serie de derechos esenciales de la persona.

El informe de la UNESCO puso de manifiesto que en todas las tradiciones culturales representadas, existían unas mismas convicciones compartidas: la correlación derechos-deberes, la vinculación de la persona a la comunidad, la igualdad de la condición humana, la dignidad de ésta, y en consecuencia el deber de tratarla de determinada manera, precisamente porque es valiosa y comparte naturaleza. También aparece la necesidad de interacción entre derechos civiles y políticos con los derechos económicos, sociales y culturales; y la importancia de la existencia de un tejido social organizado y fuerte. Al mismo tiempo, se percibía un acuerdo básico sobre los principios bajo los cuales se puede definir si la actuación de un Estado era

---

tices subjetivos del *ius*”, y que a partir de este periodo, “la idea del derecho subjetivo irá introduciéndose cada vez más en el pensamiento jurídico, y muchos serán los juristas que al comentar los textos romanos se fijan en mayor medida en esta faceta del derecho” (Megías Quirós, José Justo, “El derecho subjetivo en el derecho romano (Un estado de la cuestión)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 25, 2003, pp. 35-54; disponible en <https://ezproxy.si.unav.es:4037/10.4067/S0716-545200300250002>). Asimismo, Finnis se detiene a explicar este debate en su libro *Ley natural y derechos naturales* (cfr. Finnis, John Mitchel, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, pp. 234-239); tiempo después matizó su posición original, y piensa que “debería haberle dado menos relevancia a ésta (la historia de la idea de derechos subjetivos) de un giro conceptual significativo entre Aquino y, por ejemplo, Grocio o a las teorías contemporáneas de derechos” (cfr. Finnis, John Mitchel, “‘Ley natural y derechos naturales’, 30 años después”, en Etcheverry, Juan B. (ed.), *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*, trad. de Pilar Zambrano, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 9). Cristóbal Orrego ha publicado un análisis sobre el tratamiento de este tema en Finnis que podría servir de síntesis de la cuestión en general (cfr. Orrego Sánchez, Cristóbal, “La ‘gramática de los derechos’ y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *Persona y Derecho*, núm. 59, 2008, pp. 135-157). Como introducción a la idea clásico-realista del derecho, pueden verse los trabajos de Carlyle, Alexander James, “The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists from the Ninth to the Thirteenth Century”, en *id.*, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh, William Blackwood and Sons, 1909, vol. II, pp. 5-33; Carpintero Benítez, Francisco, “En torno al método de los juristas medievales”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1982, pp. 617-647; Hervada Xiberta, Javier, “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, *Persona y Derecho*, núm. 18, 1988, pp. 281-300; Rabbi-Baldí Cabanillas, Renato, “El concepto de derecho en el realismo clásico a partir de las opiniones de Michel Villey y George Kalinowski”, *Persona y Derecho*, vol. 25, 1991, pp. 73-114; Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, trad. de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Madrid, Marcial Pons, 1996; Carpintero Benítez, Francisco, *La ley natural. Una realidad aún por explicar*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, pp. 12-95.

coherente con los derechos humanos; y un consenso sobre el riesgo de que al establecer deberes, se otorgaran armas a los gobiernos totalitarios para dominar a sus ciudadanos.

Pero en la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, las conclusiones de la UNESCO se recibieron con frialdad y recelo, y prefirieron rechazarlo como punto de partida.<sup>104</sup> Por otro lado, como ellos no habían solicitado la elaboración de un documento así, la Comisión no podía hacer suyas esas ideas, ni entenderlas como los principios filosóficos que debían fundar la declaración.

### 7. *La declaración no vinculatoria, único documento viable*

Una de las principales discusiones de esta sesión consistió en debatir sobre la naturaleza jurídica de la Carta Internacional de Derechos y del proyecto que tenían encomendado. La cuestión que se planteaban era si debían redactar tres documentos distintos —uno que contuviera sólo expresiones morales, otro que fuera una convención de tipo vinculatorio, y por último, unos mecanismos de implementación— o si, por el contrario, su mandato implicaba un solo documento que incluyera estas tres propuestas. Para muchos delegados, aprobar un texto vinculatorio implicaría la interferencia de un organismo internacional en los asuntos internos de sus países, lo cual atentaría contra el principio supremo de soberanía de los Estados.<sup>105</sup>

Los países con poderío económico y militar —en especial los cinco con derecho a veto en el Consejo de Seguridad— no admitían ese tipo de intervención, y algunos representantes de los países no tan relevantes, defendían posiciones parecidas. Cassin y Santa Cruz plantearon la posibilidad de que su texto tuviera capacidad para acotar, aunque fuera de forma limitada, la soberanía estatal. El francés opinaba que “la experiencia muestra los trágicos resultados de una soberanía ilimitada”,<sup>106</sup> en especial con lo sucedido en la guerra recién terminada. Por su parte, el chileno Santa Cruz recordó a sus compañeros que “en San Francisco se había reconocido, con los horro-

<sup>104</sup> E/CN.4/SR.26, p. 17. Åshild Samnøy justifica que el rechazo de la CDH al Informe UNESCO se debe, tanto a una “rivalidad territorial entre dos órganos [de la ONU]”, como a lo apretado de la agenda que habrían de seguir para aprobar un documento a finales de 1948 (*cf.* Samnøy, Åshild, *op. cit.*, p. 99, nota al pie 49, y pp. 107-117).

<sup>105</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.3, p. 2; E/CN.4/AC.2/SR.5, p. 12; E/CN.4/AC.2/SR.9, p. 13; E/CN.4/AC.4/SR.7, p. 1; E/CN.4/SR.38, pp. 8, 10; E/CN.4/AC.1/SR.21, p. 3; E/CN.4/SR.49, pp. 6 y 7; E/CN.4/SR.55, p. 7; E/CN.4/SR.59, p. 10; E/CN.4/SR.61, p. 5; E/CN.4/SR.81, p. 14.

<sup>106</sup> E/CN.4/SR.73, pp. 2 y 3.

res de la guerra y el totalitarismo presentes en la memoria de la humanidad, que si intentábamos eliminar las causas de la guerra, debíamos limitar la soberanía de los Estados en favor de la cooperación internacional”.<sup>107</sup>

Malik comprendía el recelo de las grandes potencias contra un documento vinculatorio, pues era patente que su soberanía se vería limitada, situándolos en una “posición difícil [...] Pero creo que si los países pequeños y medianos unimos esfuerzos, podríamos invitar a las grandes potencias a seguir nuestro liderazgo. Y de igual modo, los países no tan poderosos y medianos respaldaríamos a las grandes potencias en sus esfuerzos por asegurar la paz”.<sup>108</sup>

El libanés pensaba que las dificultades existentes en la Comisión sobre el “problema de una declaración o una convención conllevaba, en realidad, el desafío de los países pequeños contra los grandes”.<sup>109</sup> Decidieron entonces trabajar simultáneamente en tres documentos: una descripción no vinculatoria de derechos, a partir de la reelaboración de la propuesta de Humphrey que hizo Cassin; una guía para la redacción de un tratado internacional de derechos humanos; y el borrador de un acuerdo sobre medidas de implementación y de los organismos y procedimientos que supervisarían la puesta en práctica de estos compromisos.<sup>110</sup>

El documento no vinculatorio, en palabras del filipino Carlos Rómulo, se proclamaría como una recomendación de la Asamblea General a los Estados miembros de la ONU, sin carácter vinculatorio alguno.<sup>111</sup> El grupo de trabajo dedicado a elaborarlo, sería presidido por Eleanor Roosevelt y lo compondrían Cassin —como relator—, Rómulo, Bogomolov (URSS), y los representantes de Bielorrusia (Stepankenko) y Panamá (Amado). Se reunieron a partir del 6 de diciembre y retomaron el estudio del documento preparado en Lake Success por el Comité Redactor.<sup>112</sup> Sus conclusiones se presentaron al pleno el 12 de diciembre de 1947. Este borrador contaba con 33 artículos, 9 menos que el borrador de Cassin.<sup>113</sup>

Después acordaron que, si bien es cierto, la misión de la Comisión era preparar una “Carta de derechos”, seguirían trabajando en tres documentos distintos, de tal manera que pudieran aprobarse de manera independiente, y que, por tanto, su denominación técnica sería diferente. Por ello,

<sup>107</sup> E/CN.4/SR.50, p. 6.

<sup>108</sup> E/CN.4/SR.28, pp. 11 y 12.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>110</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.29.

<sup>111</sup> *Cfr. ibidem*, p. 3.

<sup>112</sup> *Cfr.* E/CN.4/21, Anexo F.

<sup>113</sup> E/600, Anexo A, pp. 15-19.

los tres distintos instrumentos ya no serían agrupados bajo el nombre genérico de “Carta Internacional”. La “Declaración” sería el nombre técnico para el documento no vinculatorio; “Convención”, el que sí lo era; y al tercero, lo llamarían “Medidas de Implementación”.

Al votar el borrador, Cassin ofreció su visión del papel que la declaración jugaría en el conjunto del derecho internacional público. Refiriéndose a los derechos de libertad de circulación, de asilo y de nacionalidad, dijo:

Al votar a favor del borrador de la Declaración, quiero enfatizar que [...] sus defectos no impiden que aporte algo nuevo: la conversión del individuo en sujeto de derecho internacional, respecto a su vida y libertad. Estos principios se unen a aquéllos ya reconocidos por la mayoría de las leyes de los países, pero hasta ahora no existía una autoridad nacional o internacional que los proclamara como propios, dejándolos sin fuerza vinculatoria.<sup>114</sup>

### 8. *Se afianza el carácter no vinculatorio del catálogo*

Después, la Comisión de Derechos Humanos impulsará el envío del borrador de declaración a los Estados miembros de la ONU y solicitará sus comentarios para principios de abril de 1948. De esta manera, los miembros del Comité Redactor podrían incorporar las observaciones recibidas cuando se reunieran en su segunda sesión, que se llevaría a cabo del 3 al 21 de mayo de 1948.

Los países respondieron animando a la Comisión de Derechos Humanos a aprobar los tres tipos de documentos por separado, y enviaron algunas sugerencias sobre el contenido de los derechos, para incorporar al documento.<sup>115</sup> También llegaron al Comité algunas propuestas por parte de algunos organismos subsidiarios de la ONU, como la Comisión sobre el Estado de la Mujer. Asimismo, recibieron la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre que había sido adoptada por la Conferencia de Estados Americanos, la cual tuvo lugar en Bogotá, en abril de ese año.<sup>116</sup>

Después, en la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Cassin explicó que la declaración debería tener un carácter pedagógico y sencillo. Habría de ser una “guía” que describiera “los atributos más esenciales de todo ser humano, sin hacer distinciones de ningún tipo contra

<sup>114</sup> E/600, p. 20.

<sup>115</sup> *Cfr.* E/CN.4/82.

<sup>116</sup> El resumen de ese trabajo se encuentra en E/CN.4/95.

alguien”.<sup>117</sup> Al describir los derechos humanos fundamentales, el francés sugirió que los artículos de la declaración siguieran una estructura básica: (1) enunciar el derecho en cuestión, por ejemplo, formulándolo de forma concisa; (2) señalar quiénes eran los obligados por esos derechos; (3) asegurar los medios de apremio, y (4) seguir con los límites legítimos a esas prerrogativas.<sup>118</sup>

Cassin pensaba que la declaración, como documento interpretativo de la Carta de la ONU, gozaba de una fuerza vinculatoria *per se*.<sup>119</sup> Violar un derecho de la DUDH implicaría atentar contra uno de los principios de la ONU, declarados formalmente por la Asamblea General, cuya Carta sí era un tratado vinculatorio. Malik utilizaría el mismo argumento unos días después;<sup>120</sup> y Santa Cruz lo haría más adelante, en la etapa final de redacción del texto.<sup>121</sup>

De cualquier modo, el documento describiría las exigencias de lo que “en nuestros días, es razonable considerar como inseparable de la concepción de la persona humana”<sup>122</sup> y de su dignidad. Estos requerimientos habrían de acotar, aunque sea de forma limitada, la soberanía de los Estados a través de la solidaridad internacional. Roosevelt se opuso a esta interpretación y dejó clara la postura de su país:

La Declaración debe servir para dos propósitos: (1) establecer unos estándares que guíen a la ONU para realizarlos, con los medios establecidos en la Carta, como lo son la cooperación internacional, la promoción y el fomento del respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos; (2) servir como guía e inspiración para los individuos y grupos de todo el mundo, en sus esfuerzos por promover los derechos humanos. La Declaración no debe, en ningún sentido, considerarse un documento con fuerza vinculatoria legal. La Asamblea General no es un órgano legislativo [...] La Declaración debe tener fuerza moral, no vinculatoria.<sup>123</sup>

Tras aprobar el cuerpo de artículos, en esta sesión se comenzó a discutir el Preámbulo. Se trataba de un texto encargado a Malik, para el que utilizó como modelo la propuesta presentada por Cassin en su borrador.<sup>124</sup>

<sup>117</sup> E/CN.4/SR.48, p. 6.

<sup>118</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.48, p. 7.

<sup>119</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.48, pp. 7 y 8.

<sup>120</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.50, p. 5.

<sup>121</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.156, 25 de noviembre de 1948, p. 171.

<sup>122</sup> E/CN.4/SR.48, p. 9.

<sup>123</sup> E/CN.4/SR.48, pp. 5 y 6.

<sup>124</sup> *Cfr.* E/CN.4/132.

Además, oficialmente se cambió el nombre del documento. Ya no sería “Internacional” sino “Universal”. Con este cambio, ampliaban el alcance del texto, más allá del ámbito estrictamente jurídico; más allá de lo que podrían generar los Estados con acuerdo, conforme a los parámetros propios del derecho internacional público. El término traducía mejor el carácter absoluto de los derechos, independientemente del tipo de gobierno del país de origen; e incluso, podría aplicarse a las personas apátridas.<sup>125</sup> La palabra “Universal” —a diferencia de “Internacional”— apuntaba más a la condición de persona y menos a su carácter de gobernado o a su cualidad de ciudadano. Al respecto, Cassin señaló que: “el título “Universal” significaba que la declaración obligaba moralmente a todos, y no sólo a los gobiernos que votaron a su favor. En otras palabras, no es un documento internacional o intergubernamental; se dirige a toda la humanidad y se fundamenta en una concepción universal común de los seres humanos”.<sup>126</sup>

Al final de esta tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, el borrador de declaración pasó de 33 a 28 artículos y estaba listo para ser enviado a la Asamblea General como documento no vinculatorio. Glendon recoge los sentimientos de la presidenta de la Comisión de Derechos Humanos —Eleanor Roosevelt— al término de esta sesión:

En esas circunstancias, [ella] debía de estar conmovida, pues al menos el bloque soviético no votó en contra. A Howard Schomer, el asistente americano de Malik, le pareció que el rostro de la Presidenta [de la Comisión de Derechos Humanos], después de la votación, mostraba a la vez tanto fatiga como alivio. “Ha sido un día muy largo” le comentó Schomer mientras se dirigían al elevador. “Sí”, admitió Roosevelt, “fue un poco cansado. ¡Pero valió la pena!”.<sup>127</sup>

### 9. *La declaración se aprueba como documento no vinculatorio*

El borrador de la declaración fue enviado al Ecosoc para su aprobación durante su sesión del 19 de julio al 29 de agosto. Aquel verano de 1948, dicho organismo tenía programada una apretada agenda. Pasaban los días resolviendo otros asuntos, y en el pleno del Ecosoc no se discutía la DUDH. Hacia el final de la sesión, el 17 de agosto, su presidente, el libanés Charles

<sup>125</sup> Cfr. E/CN.4/SR.77, pp. 12 y 13.

<sup>126</sup> Cassin, René, *La Pensée et l'Action*, París, Éditions F. Lalou, 1972, p. 14.

<sup>127</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 187.

Malik, propuso pasar por alto los puntos pendientes en la agenda y aprobar la declaración. Se discutió a toda prisa el 25 de agosto —más bien fue explicada por Malik a sus colegas que sometida a un debate formal— y se aprobó al día siguiente.<sup>128</sup> El documento se envió a la Asamblea General para que fuera discutido en la Tercera Comisión de Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales —a la que se llamará Tercera Comisión de la Asamblea General—. <sup>129</sup>

De este modo, el relator de la Comisión de Derechos Humanos —el libanés Charles Malik— había enviado el borrador de la DUDH al presidente del Ecosoc, que por entonces era Malik. Una vez aprobado, fue enviado a la Tercera Comisión, presidida por Malik. Una coincidencia que daría cierta celeridad y unidad a la discusión y que ayudaría a la declaración a salir adelante durante sus últimas y críticas etapas. Mary Ann Glendon escribe:

John Humphrey recuerda la atmósfera política de aquel otoño, como “cargada hasta el punto de explotar por la Guerra Fría, con irrelevantes recriminaciones lanzadas por ambas partes”. Roosevelt, Chang, Malik y Cassin (ahora el segundo vicepresidente de la Tercera Comisión), que habían trabajado en la Comisión de Derechos Humanos, se reunieron previamente en París [donde se llevarían a cabo las reuniones de la Asamblea General]. Acordaron que, dado el estado de las relaciones entre el Este y Occidente, en sesión se jugaban la aprobación y el futuro de la Declaración.<sup>130</sup>

La tercera sesión de la Tercera Comisión se desarrolló en ochenta y un sesiones entre septiembre y diciembre de 1948. Se discutieron todos los artículos de la declaración, se presentaron 168 propuestas formales de modificación, ya fueran sugerencias a un precepto, o solicitudes de reforma de varios artículos. Su primera decisión fue ratificar la declaración como documento no vinculatorio. Aclararon también que, a pesar de este modo de proceder, los tres documentos del proyecto no se desvincularían entre sí.<sup>131</sup> Se comprometían a que al documento no vinculatorio, le seguiría el tratado internacional y las medidas de implementación.

<sup>128</sup> Glendon sugiere que el retraso en la deliberación y su aprobación sin discusión, fue una estrategia política pensada y ejecutada por Malik. En efecto, sus colegas en el Ecosoc sabían que el libanés formaba parte del núcleo de redactores del documento (*cf. ibidem*, pp. 197 y 198).

<sup>129</sup> *Cfr. ibidem*, p. 198.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>131</sup> *Cfr. A/C.3/SR.94*, 5 de octubre de 1948.

Una vez aprobado el borrador, se envió al Pleno de la Asamblea General para su proclamación oficial. Hernán Santa Cruz recuerda que el ambiente era de una “gran solemnidad, y lleno de emoción”, durante los tres días que duró la discusión sobre la declaración, en el pleno de la Asamblea General, del 8 al 10 de diciembre de 1948. Uno tras otro, los delegados enaltecían el valor del documento:

Percibía claramente que participaba en un importante y verdadero momento histórico, en el que se había conseguido un consenso sobre el supremo valor de la persona humana. Un valor que no nacía de la decisión de los poderosos, sino que era más bien la existencia la que nos daba el inalienable derecho a vivir libres para querer y libres de la opresión y para desarrollar la propia personalidad. En el Aula Magna... hay una atmósfera de genuina solidaridad y fraternidad entre los hombres y mujeres de todas las latitudes, algo que no he vuelto a ver otra vez en otras reuniones internacionales. La sinceridad y una sobria elocuencia libre de estridencias caracterizaron la mayoría de las intervenciones.<sup>132</sup>

Malik recordó en su discurso ante la Asamblea General, que de los 29 artículos de los que se componía la declaración en ese momento, 18 habían sido aprobados unánimemente. De los 1,233 votos individuales que se emitieron, el 88,08% fueron favorables, el 3.73% en contra y el 8.19% habían sido abstenciones.<sup>133</sup>

El documento, como un todo, recibió 48 votos a favor, 8 abstenciones, sin votos en contra. Glendon recoge la reacción, lógicamente festiva, de los principales redactores de la DUDH:

Eleanor Roosevelt meditaba apesadumbrada, algo raro en su temperamento. “Después de medianoche, dejé el Palais de Chaillot. Estaba cansada. Tengo curiosidad por saber si una mera descripción de derechos, de carácter no vinculatorio, moverá a los gobiernos a revisar si estos derechos se cumplen”. [...] Charles Malik se veía triunfante. En su diario, después de unas notas sobre su propio discurso, sólo tiene una críptica cita de Heidegger: “Wir sind zu spät für die Götter, zu früh für das Sein [Demasiado tarde venimos para los dioses y demasiado pronto para el Ser]”.<sup>134</sup> René Cassin fue más optimista. Salió a

<sup>132</sup> Santa Cruz, Hernán, *Cooperar o perecer. El dilema de la comunidad mundial*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1984, p. 184.

<sup>133</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.180, 9 de diciembre de 1948, p. 860.

<sup>134</sup> El original compuesto por Heidegger es: “Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh das Seyn”. La cita completa es esta: “El oscurecimiento del mundo no alcanza jamás la luz del ser. / Demasiado tarde venimos para los dioses y demasiado pronto para el ser, / cuyo poema iniciado es el hombre. / Encaminarse a una estrella, solamente esto. / Pensar es la

celebrar con algunos reporteros ingleses y americanos. “Esa noche —meditaba tiempo después—, recordando muchas penalidades, fui afortunado de sentarme junto a una gran bailarina, Katherine Dunham, cuya compañía de danza moderna, por entonces era aclamada en París”.<sup>135</sup>

## II. EL PROCESO DE REDACCIÓN Y SU VÍNCULO CON LA IDEA DE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS INCORPORADOS A ELLA

Durante el proceso de redacción se tomó una decisión que permitió —más bien facilitó— que los redactores se preguntaran por los fundamentos teóricos que justificaban los derechos con los que trabajaban. El mandato recibido por el Ecosoc sostenía que debían redactar una Carta Internacional de Derechos. Según el tipo de documento de que se tratara, se decidiría sobre el proceso de aprobación interna en los Estados, pero también la obligación que éstos adquirirían, e indirectamente, el tipo de fundamentación sobre el que se apoyara: filosófico-jurídica, o meramente legal.

Si se trataba de un tratado internacional vinculatorio, se podrían señalar una serie de deberes respecto a los derechos humanos que adquirirían los Estados. Pero este tipo de texto requeriría de la aprobación conforme a los procedimientos internos de los propios países. Pasarían casi veinte años tras la proclamación de la Declaración, hasta que se aprobaran esos documentos vinculatorios,<sup>136</sup> y diez años más, en 1976, para que estos textos entraran en vigor. En la práctica, la única opción posible de documento internacional de derechos humanos, era la aprobación de un texto no vinculatorio.

---

concentración sobre un pensamiento, / que permanece fijo como una estrella en el cielo del mundo” (Heidegger, Martin, “Desde la experiencia del pensamiento”, trad. de Pablo Mora, *Especulo*, Madrid, vol. 18, 2001; disponible en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero18/heidegg.html>). Charles Malik “en su diario personal, el día de la aprobación de la Declaración [...] aparece después de las notas que preparó para su discurso, una frase que era más bien una sentencia sombría inspirada en Heidegger [...] Sin duda, Malik pensaba que era muy pronto para declarar una nueva era o incluso un nuevo comienzo” (Bernasconi, Robert, “Toward a Phenomenology of Human Rights”, en Jung, Hwa Yol y Embree, Lester (eds.), *Political Phenomenology. Essays in Memory of Petee Jung*, Switzerland, Springer, 2016, p. 229).

<sup>135</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., pp. 250 y 251.

<sup>136</sup> En 1966, tanto el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Como se ha señalado, a lo largo del proceso de redacción, fueron recurrentes las discusiones sobre la naturaleza del documento, y sobre los efectos vinculatorios de la DUDH —ya fuera como texto independiente o como interpretación del contenido de la Carta—. <sup>137</sup> Una vez que los redactores cayeron en la cuenta de que sólo era posible, por motivos políticos y jurídicos, aprobar la declaración, centraron sus empeños en conseguirlo.

Pero, junto a este debate procedimental, había un problema con implicaciones más allá de la mera viabilidad político-jurídica. En un tratado internacional, el documento se orienta hacia el Estado como el sujeto de derecho internacional que lo genera. Eso quiere decir que la persona, en cuanto tal, es secundaria para la vida y obligaciones del tratado. En cambio, un documento no vinculatorio, como la DUDH, aspiraba a “ejercer una potente influencia doctrinal, moral y educativa en el ánimo y estilo de vida de los hombres”. <sup>138</sup>

La decisión de trabajar sólo en un texto no vinculatorio, permitió que la persona y su dignidad se convirtieran en el núcleo esencial del documento por aprobar. Gracias a esta centralidad y al carácter ético de las sentencias contenidas en la DUDH, se generó un espacio para justificar por qué existen unos derechos que expresan las consecuencias prácticas de dicho valor absoluto e incondicional de la persona. Esto hizo posible que se señalaran los motivos por los que se exige la adecuación de la conducta de los demás, incluso de los Estados, para honrar dicha dignidad.

De este modo, la decisión práctica, política y jurídica sobre el tipo de documento, permitió que fuera posible incorporar las inquietudes éticas sobre los derechos humanos que parecían ineludibles a los redactores, en especial a Malik. De este modo, se abrió un espacio en el que era posible incorporar una eventual concepción iusfilosófica sobre los fundamentos de los derechos humanos, pues ahora se encontraban ante un texto declarativo de unas exigencias éticas. Algo así, hubiera sido difícil de conseguir en un entorno intelectual propio de un tratado internacional, cuya función es acordar obligaciones de los Estados, sus contenidos normativos, las garantías de protección y los mecanismos de restitución.

---

<sup>137</sup> El recuento de este debate a lo largo de las etapas de redacción puede verse en Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 57-77.

<sup>138</sup> Malik, Charles Habib, “International Bill of Rights”, *United Nations Bulletin*, 1948; disponible en <http://archive-org.com/page/1671613/2013-03-19/http://www.udhr.org/history/ibrmalik.html>.

### III. ABIERTA LA VÍA FILOSÓFICA, ¿EXISTE EN LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS UN ARGUMENTO DE JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS DERECHOS QUE ENUNCIA?

Como se ha dicho, la Declaración se aprobó como documento no vinculatorio, y gracias a ello se abrió a una reflexión sobre las obligaciones éticas y morales que surgen de la dignidad. Ahora corresponde justificar quién de todos los redactores es el más idóneo para utilizarlo como guía en la búsqueda de un fundamento filosófico en los redactores de la Declaración. Alguien quien preste sus ojos para indagar, a través de su experiencia, lo que sus compañeros pensaban sobre la justificación de los derechos humanos, su existencia, su obligatoriedad, el modo en que son conocidos, su vinculación a todas las personas y la fuerza que les permite limitar la acción del Estado. Parece oportuno repetir que *el Virgilio*, para guiar esta tarea, verá el problema desde una perspectiva filosófica particular. Ser conscientes de ello evitará confusiones, tanto para adjudicarle afirmaciones, como para desestimar sus aportaciones.

Se ha de tomar en cuenta que prácticamente, a partir de los trabajos de la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, puede decirse en palabras de Humphrey, que la Declaración:

no fue labor de un solo hombre o dos o tres hombres que trabajan retirados y tranquilos en sus estudios, [sino que fue] obra de cientos, más bien de miles de individuos, y [que] representa una síntesis de ideas y convicciones de millones de personas de todas las razas y nacionalidades que hablan a través de [la Declaración].<sup>139</sup>

#### 1. *Argumentos a favor de Chang*

Aun así, de todos los que tomaron parte en el proceso de redacción, nueve personas se consideran nucleares, pues trabajaron en los organismos cuyo mandato explícito ordenaba la redacción directa de la Declaración: John Humphrey (Canadá) como miembro oficial de la ONU, Eleanor Roosevelt —representante de Estados Unidos—, Charles Malik —del Líbano—, René Cassin (Francia), Peng Chun Chang (China), Hernán Santa Cruz (Chile), Alexandre Bogomolov y Alexei P. Pavlov (URSS), lord Dukeston y Geoffrey Wilson (Reino Unido) y William Hodgson (Australia). Aunque to-

<sup>139</sup> Humphrey, John P., “The Universal Declaration of Human Rights”, *cit.*, p. 356.

dos ellos contribuyeron de forma particular en la elaboración del documento y a su configuración final,<sup>140</sup> los que realmente aportaron los argumentos de lo que podrían ser las nociones subyacentes, de forma más explícita y fundamental, fueron P. C. Chang y Charles Malik. John Humphrey describió así a estos dos colegas suyos:

[Chang] era el maestro del acuerdo y, bajo el cobijo de una cita de Confucio, con frecuencia ofrecía la fórmula que liberaba a la Comisión de un callejón sin salida. El relator, Charles Malik, vino de Líbano. [...] Mi relación personal con él fue buena, pero no tan espontánea y sencilla como con Chang; nuestras convicciones filosóficas eran muy diferentes. Una vez que desayunaba con Malik en el Hotel Edén en Ginebra, mencioné el nombre Hans Kelsen, el gran profesor de derecho de nuestros días, que es positivista. Malik, tomista hasta la médula, creía en la ley natural, por lo que reaccionó con vehemencia. Intelectualmente, Chang y Malik dominaban la Comisión, aunque con frecuencia estuvieran en desacuerdo. Ambos eran académicos, Chang era pragmático —se calificaba a sí mismo como pluralista—; Malik creía que su filosofía ofrecía la respuesta de la mayoría, si no es que de todas, las preguntas. Su forma de pensar lo conducía a conclusiones rígidas. Sin embargo, fue una de las personas más independientes para manifestar sus opiniones, de todas las que formaron parte de la Comisión. Era un hombre comprometido con los derechos humanos.<sup>141</sup>

Chang se doctoró en filosofía de la educación, dirigido por John Dewey, en la Universidad de Columbia.<sup>142</sup> Malik, por su parte, se doctoró en filosofía en Harvard —asesorado por Alfred North Whitehead—; además, realizó una estancia de investigación en Alemania, junto a Martín Heidegger. Su tesis doctoral la escribió sobre ambos autores.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Un recuento de lo que aportó cada uno puede verse, por ejemplo, en Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

<sup>141</sup> Humphrey, John P., *Human Rights and the United Nations...*, *cit.*, p. 23. Como ya se ha indicado, los miembros de la Comisión representaban a sus países, por lo que no todos ellos eran libres de expresar sus opiniones personales. No obstante, ha de matizarse que Malik, aunque representaba a Líbano, gozaba de una gran autonomía para manifestar lo que pensaba.

<sup>142</sup> Chang, Peng Chun, “Education for Modernization in China: A Search for Criteria of Curriculum Construction in View of the Transition in National Life, with Special Reference to Secondary Education”, Columbia University, tesis doctoral, 1924. *Cfr.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 202.

<sup>143</sup> Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Time in the Philosophies of A. N. Whitehead and M. Heidegger”, Harvard University, tesis doctoral, 1937. El aprecio humano e intelectual de Malik hacia Heidegger —incluso a pesar de sus desacuerdos filosóficos— puede verse en Malik, Charles Habib, “A Christian Reflection on Martin Heidegger”, *The Thomist*, vol. 41, núm. 1, 1977, pp. 1-61; hacia Whitehead también guardaba especial afecto: *cfr.* Ma-

## 2. *Dos escuelas distintas, dos modelos de justificación a través de redactores específicos*

Si los dos polos filosóficos presentes en el núcleo de la redacción de la Declaración los representaban Chang y Malik, el tipo de fundamentación de los derechos humanos en la DUDH, si es que se encuentra en ella, se acercaría a alguna de estas dos posiciones. Esto es así, no sólo porque ellos estarían capacitados para proponerlo, sino que estarían a su vez en disposición de percibir su presencia y explicarla a sus colegas.

La filosofía de Chang es calificada por el profesor Tony Evans como un positivismo pluralista, es decir “una aproximación que reconoce las diferencias culturales en la comprensión de los derechos humanos y busca soluciones en la ley positiva”. En cambio, la postura de Malik es descrita por este académico como representativa de un iusnaturalismo universalista. Para él, “esta aproximación parte del reconocimiento de una naturaleza universal de los seres humanos, e intenta definir derechos comunes a toda la humanidad como especie”.<sup>144</sup>

Chang dejó la vida académica después de casi un cuarto de siglo, cuando comenzó su carrera diplomática en 1937.<sup>145</sup> Ese mismo año, Malik se doctoró e inició su trabajo universitario en la American University of Beirut.<sup>146</sup> Así que, mientras Chang ganaba experiencia en las habilidades requeridas para lograr acuerdos diplomáticos —en Turquía, Chile, Londres y Estados Unidos— Malik apenas se forjaba un nombre en el mundo universitario de su país natal.

---

lik, Charles Habib, “An Appreciation of Professor Whitehead with Special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance”, *The Journal of Philosophy*, vol. 45, núm. 21, 1948, pp. 572-582; Malik, Charles Habib, “Introduction”, en *id.* (ed.), *Readings in Philosophy: Selection from the Great Masters*, Beirut, American University of Beirut, 1939, vol. 1, pp. XII y ss.

<sup>144</sup> Evans, Tony, “Human Rights: A Reply to Geoffrey Best”, *Review of International Studies*, vol. 17, núm. 1, 1991, pp. 88 y 89.

<sup>145</sup> “Durante la década de 1920-1930, Chang trabajó como docente universitario y como director de teatro en China. También fue profesor invitado en la Universidad de Chicago y Honolulu” (Roth, Hans Ingvar, “Peng Chun Chang, Intercultural Ethics and the Universal Declaration of Human Rights”, en Collste, Göran (ed.), *Ethics and Communication. Global Perspectives*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2016, pp. 95-125, p. 100).

<sup>146</sup> *Cfr.* Twiss, Summer, “Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights: A Historical and Philosophical Perspective”, en Sharma, Arvind (ed.), *The World's Religions after September 11*, Connecticut, Praeger Perspectives, 2009, vol. 2, pp. 154 y 155; *cf.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 191-193.

Cuando ambos se encontraron en la Comisión de Derechos Humanos en 1946, no sólo se diferenciaban en sus concepciones filosóficas, sino también en su experiencia para negociar, encontrar puntos comunes y lograr acuerdos.<sup>147</sup> Chang era estimado por todos —a decir de Roosevelt— “por su sentido del humor, sus observaciones filosóficas y su habilidad para citar proverbios chinos que aplicaba adecuadamente ante casi cualquier situación”.<sup>148</sup> En este sentido, Humphrey anotó en su diario, a una semana de la aprobación de la Declaración, que Chang “en estatura intelectual, está por encima de cualquier otro miembro del Comité. También me gusta su filosofía”. Dos meses antes había escrito:

Esta mañana,<sup>149</sup> el debate en la Tercera Comisión [de la Asamblea General] fue apasionadamente interesante. P. C. Chang ofreció un discurso particularmente brillante en el que defendió el concepto de empatía. Llamó la atención, como sólo él podía hacerlo, a esos países que trataban de incorporar una filosofía específica a la fórmula [del artículo 1], tales como la ley de la naturaleza. Les recordó que la Declaración se dirige a toda persona de cualquier lugar. Para millones de hombres y mujeres, esa filosofía es extraña a su forma de pensar, y tienen el mismo derecho de exigir que se incorpore la filosofía que ellos consideran valiosa, como por ejemplo, el concepto chino de decoro y buenos modales.<sup>150</sup>

Dos factores, por tanto, separan a Malik de su colega chino: la experiencia diplomática y sus posiciones filosóficas. A Chang le interesaba integrar el pragmatismo de Dewey con la filosofía de Confucio y su tradición ética o, al menos, encontrar algún punto en común entre ambos. Las referencias y citas de proverbios de la sabiduría de Confucio, que Chang utilizaba para facilitar acuerdos o explicar un punto, se dirigían a la humanización práctica y concreta de las personas, no a elaborar una teoría que explicara por qué eso era así. A Chang no le interesaban los debates teóricos, porque su filosofía ética no buscaba justificar esas sentencias de sabiduría tradicional.

De acuerdo con Twiss, para Chang era suficiente describir la inquietud espontánea del ser humano, sus aforismos apuntaban directamente a la ac-

<sup>147</sup> Cfr. Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., pp. 23, 26.

<sup>148</sup> Roosevelt, Eleanor, *On my Own...*, cit., p. 77.

<sup>149</sup> El 7 de octubre se debatió si la fórmula “por naturaleza” y la palabra “Dios” debían mantenerse en el artículo 1, como fundamentación metafísica de los derechos humanos (Cfr. A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, pp. 98 y 99).

<sup>150</sup> Humphrey, John P., *On the Edge of Greatness: The Diaries of John Humphrey, first Director of the United Nations Division of Human Rights*, ed. Alan John Hobbins, Montreal, McGill University Libraries, 1994, vol. 1, pp. 55 y 56.

ción concreta, o a suscitar una respuesta operativa.<sup>151</sup> En cambio, consideraba que no le hacía falta elaborar una estructura filosófica para conseguir que muchas personas sencillas lograran su maduración moral. Por ello, para el profesor chino, la incorporación de referencias filosóficas, se reducía a delinear al tipo de ser humano que él consideraba verdadero, es decir, aquel que por haber vivido la humanidad en plenitud, la hacía patente o, más bien, visible, reconocible.

Dicho de otra manera, para conocer una flor auténtica, se suele elegir como modelo aquella que ha logrado desarrollarse en su totalidad, y, por tanto, la que es capaz de evidenciar, genuinamente, lo que es esa flor, con toda su belleza, fuerza y esplendor. De forma análoga, para Chang, la comprensión de la persona, partía de la experiencia de la humanidad en plenitud. A esto se refería el diplomático chino, cuando calificaba a un ser humano de auténtico: es el único que es y existe de verdad como persona digna.

Para él, la pregunta “¿qué es el hombre?” no era tan importante como esta otra: “¿cómo conseguimos que se manifieste la plenitud del ser humano?”. Dado que esta segunda es la que provee de contenido a la primera, la preocupación conceptual de Chang —si es que tenía alguna inquietud filosófica— se supeditaba a la realización, en el hombre, de la sabiduría condensada en el adagio que la anuncia. Se interesaba por mostrar al ser humano dignificado, forjado mediante la acción moral incoada por el aforismo. Porque, bajo esta lógica, ese es el único ser humano verdadero y real. Su principal atención se circunscribía al arte de vivir.

Con el horizonte de estas preocupaciones filosóficas, Chang se empeñaba por lograr acuerdos con sus colegas sobre el arte de vivir bien, y conseguir así, la incorporación de esas intuiciones a la DUDH. No le interesaba fundamentar filosóficamente sus sentencias éticas, ni clarificar el sustento metafísico, ni la relación entre ambos tipos de argumentos. Como ya se ha indicado, para él, era suficiente enunciar adagios con intuiciones sencillas sobre la conducta, que lograría desarrollar un ser humano *de verdad* y que, además, fueran comprensibles para la persona común. La filosofía de Chang era más bien una sabiduría práctica: la descripción de comportamientos que, con el tiempo, habían mostrado ser eficaces, y no tanto una justificación filosófica de esas conclusiones.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> *Cfr.* Twiss, Summer, *op. cit.*, pp. 162, 168. También pueden verse el trabajo de Roth, Hans Ingvar, *op. cit.*, y Will, Pierre-Étienne, “The Chinese Contribution to the Universal Declaration of Human Rights”, en Delmas-Marty, Mireille y Will, Pierre-Étienne (eds.), *China, Democracy and Law. A Historical and Contemporary Approach*, Leiden, Brill, 2012, pp. 299-374, pp. 299-374.

<sup>152</sup> *Ibidem*, pp. 163 y ss.

Chang, por tanto, no estaba inclinado a ofrecer, a sus colegas redactores, argumentos que los alejaran o distrajeran de esa sabiduría moral intuitiva, comprensible fácilmente por todos. La justificación filosófica de esas sentencias, en el conjunto de la realidad, escapaba a sus intenciones. De ahí que sea más preciso calificar su postura, no tanto de un positivismo pluralista, como lo hace Twiss, sino más bien, como un existencialismo moral pluralista —o *adagianismo*, si se permite la expresión—. Sus intereses no giraban en torno al debate entre la fundamentación filosófica a partir de lo empíricamente demostrable, como sugeriría la palabra “positivismo”.

### 3. *Las credenciales a favor de Malik*

El libanés, por su parte, desde el principio se esforzó para que las fórmulas prácticas que se incorporaran a la Declaración no escondieran sus implicaciones fundamentales. En efecto, en una amplia intervención durante la primera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en febrero de 1947, explicó a sus colegas que si su tarea consistía en redactar un catálogo de derechos humanos, éstos sólo podían ser tales si nacían de lo que el ser humano es en realidad. Únicamente a partir de una comprensión específica de lo que significa el ser humano, los derechos se podrían poner por escrito en un documento. De este modo, las diferencias que pudieran surgir entre los redactores, al intentar clarificar cualquier exigencia práctica, manifestarían, en el fondo, las distintas maneras en que teóricamente “nos interpretamos a nosotros mismos”.<sup>153</sup>

Para Malik, no era posible sostener, o referirse, a los derechos humanos sin presuponer una visión del hombre y unas convicciones ideológicas de lo que es él y el modo en que este ser se manifiesta. Lo contrario sería sostener un vacío, un nominalismo de los derechos humanos: “No es suficiente que nosotros [en la Comisión] repitamos frases sólo formales. Lo que es decisivo es determinar el contenido concreto de estas fórmulas”.<sup>154</sup>

Al mismo tiempo, a Malik tampoco le interesaba que la Declaración fuera un tratado filosófico, ni un documento sólo reservado a juristas, ni mucho menos un listado que expresara sólo compromisos políticos o contubernios diplomáticos. Compartía con Chang la urgencia de diseñar un texto que apelara al ser humano común y lo liberara de la tiranía tanto del individuo masificado, como del Estado totalitario. En sus palabras:

<sup>153</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 22.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 24.

Es necesario desarrollar, lo sostengo con firmeza, la sensibilidad intuitiva del poeta, del profeta y del filósofo. Espero que podamos introducirnos en estos modos de pensar y nos ayuden así en esta tarea tan importante. Si sólo los juristas, políticos y diplomáticos elaboran este catálogo, me temo que el documento quedará distorsionado. Le faltará visión y unidad, le faltará la simplicidad de lo que se ha destilado. Una visión y sensibilidad que pertenece preeminentemente al profeta, una unidad que es propia del filósofo y una simplicidad característica del poeta.<sup>155</sup>

Como se ha venido señalando, para Malik, redactar una Declaración de Derechos Humanos implicaba acordar sentencias prácticas a partir de lo que el ser humano es. Fórmulas sencillas que se sostuvieran, al menos implícitamente, sobre unos principios teóricos comunes, que describieran una realidad impregnada de exigencias ético-jurídicas. De modo que, si el objetivo de este trabajo es aproximarse al tipo de fundamentación iusfilosófica implícita en la DUDH, atendiendo principalmente a la impronta que le transmitieron sus redactores, Malik se convierte en un referente de la mayor importancia. El libanés reúne seis rasgos que ayudarán a alcanzar el objetivo de estas páginas, y que no concurren en ningún otro delegado, incluido Chang.

Primero, Malik fue testigo y actor privilegiado de la elaboración y configuración de la Declaración. En efecto, no sólo formó parte del núcleo redactor —como ya se ha dicho— sino que fue el único diplomático que personalmente era miembro eminente de los distintos organismos de Naciones Unidas que intervinieron en el proceso de elaboración y aprobación de la Declaración.<sup>156</sup> Segundo, era filósofo de profesión, preparado por su oficio y predispuesto intelectualmente para reconocer las ideas implícitas en los argumentos que se presentaban. Tercero, era docente; por ello, en sus exposiciones se descubre un hilo argumentativo conductor propio del maestro que intenta conseguir la adhesión de quien lo escucha.

Cuarto, era capaz de combinar muchas posturas, en apariencia contradictorias entre sí. En efecto, sus convicciones filosóficas se alimentaban de distintas fuentes: era neo-tomista, cristiano comprometido con su fe, predispuesto a buscar una fundamentación trascendente de los acuerdos prácticos para la edificación de una cultura que elevara al hombre y lo preparara

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 25. La misma idea también puede verse en E/CN.4/SR.9, p. 9.

<sup>156</sup> Como se expondrá en su momento, Malik era al mismo tiempo, presidente del Ecosoc, relator de la Comisión de Derechos Humanos, miembro del CR, presidente de la Tercera Comisión de Asuntos Sociales, Humanitarios y Culturales de la Asamblea General. La DUDH debía ser aprobada por todos estos organismos.

para su encuentro con la verdad. Y no sólo eso, también compartía una intuición, cercana a la filosofía de Heidegger, que le llevaba a preocuparse por la vida humana, entendiéndola como un existir en acción. Además, su origen cultural —el Líbano recién independizado— lo situaba en una encrucijada entre Occidente, Medio Oriente y el islam. Al mismo tiempo, conocía a los principales autores ilustrados y existencialistas.<sup>157</sup>

Quinto, la Sección de Manuscritos de la Library of Congress de Estados Unidos de América cuenta con un archivo con más de 250 documentos de los años en los que Malik enseñó filosofía en la Universidad Americana de Beirut entre 1939 y 1946. Gracias al acceso a estos documentos, es posible delinear una biografía intelectual suficientemente clara de cómo pensaba el libanés antes de sus años como diplomático. Ahí se descubre sus esfuerzos por comprender e integrar distintas culturas, la necesidad de empatía para comprender los argumentos diferentes, el contraste entre los grandes filósofos de la historia, reflexiones sobre la crisis moral detrás de la Segunda Guerra Mundial y de los caminos para construir una sociedad digna de la sociedad humana.<sup>158</sup>

Por último, sexto, si Malik puede considerarse un guía fiable, ha de revisarse la influencia —o, al menos, una posible fuente de inspiración— de los argumentos de Jacques Maritain en las posturas de Malik y del resto de delegados. En efecto, Lindkvist apunta que, entre los estudiosos del proceso de redacción, existe un consenso en ubicar al libanés en el ámbito intelectual católico, defensor de las ideas de la ley natural —propias del discurso cristiano de la década de los años cuarenta—, de la cual el filósofo francés es un exponente esencial.<sup>159</sup>

#### 4. *Objeciones contra Malik: sus ideas impedirían la universalidad*

Sin embargo, para un gran número de estudiosos de la Declaración, Malik no parecería un candidato adecuado para un proyecto como el que

---

<sup>157</sup> Cfr. Malik, Charles Habib, “Introduction”, en *id.* (ed.), *Readings in Philosophy...*, *cit.*; Malik, Charles Habib, “The Arab World: The Reception of Kierkegaard in the Arab World”, en Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard's International Reception*, t. III: *The Near East, Asia, Australia and the Americas*, Copenhagen, Ashgate, 2009, pp. 41-49; Woessner, Martin, “Provincializing Human Rights? The Heideggerian Legacy from Charles Malik to Dipesh Chakrabarty”, en Barreto, José-Manuel (ed.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and Account*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 70-79. Un breve repaso por sus *Syllabus* académicos dan muestra de ello.

<sup>158</sup> Cfr. *Charles Habib Malik's Papers*, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.

<sup>159</sup> Cfr. Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

se pretende, pues según ellos, el libanés pertenece a una escuela filosófica concreta —el tomismo—. Para ellos, eso lo descalificaría contra la exigencia de que el documento fuera un texto con vocación universal y neutro en cuestiones religiosas. Al mismo tiempo, su tendencia hacia los argumentos filosóficos lo excluiría de la pretensión práctica, no metafísica, de la DUDH. Para resolver esta objeción, habría que justificar que el libanés no pretendía imponer una filosofía específica; por el contrario, con las categorías intelectuales a su disposición —y de las que estaba convencido— explicaba lo que eran exigencias prácticas comprensibles universalmente. Descalificar a Malik por ese motivo, implicaría hacer lo mismo con cualquier otro redactor, Chang incluido. Como se verá más adelante, el diplomático chino citaba ideas ilustradas, proverbios de Confucio o valores desde universales pretendidamente neutros —si son valores, no pueden ser imparciales—. En una conversación con Roth, Mary Ann Glendon sostiene que:

Los hilos argumentativos de Charles Malik son muy amplios y variados —lo mismo que los de Chang—. Ambos diplomáticos trabajaban en un proyecto altamente complejo, que debía permitir compromisos políticos y la improvisación. No era un proyecto al que se le podría aplicar una teoría definitiva. Los problemas iban apareciendo poco a poco por sí mismos. Se necesitaba un acercamiento gradual a los mismos.<sup>160</sup>

No se trata pues, de pedir a un redactor que abandone su modo de entender, pero sobre todo de explicar los derechos humanos y un proyecto como la redacción de la Declaración. Simplemente se asume que a través de un redactor en concreto, es posible describir cómo —en conjunto— tanto él como el resto de redactores pretendían que cualquier persona comprendiera las afirmaciones acordadas, y al mismo tiempo se supiera vinculado en conciencia a las exigencias de la dignidad que describirían en su texto.

Como se ha mencionado, los redactores de la Declaración se encontraban ante el reto de lograr acuerdos prácticos, para los que se requería un mínimo de consenso teórico sobre el significado de las palabras que utilizaban. Para ello, tuvieron a su disposición las explicaciones que les ofrecieron algunos intelectuales y filósofos convocados por la UNESCO, y cuyas ideas fueron recopiladas y publicadas en el informe al que se ha referido.<sup>161</sup> De todos esos pensadores, fue Maritain quien formuló un argumento específico

<sup>160</sup> Roth, Hans Ingvar, *op. cit.*, p. 119.

<sup>161</sup> *Cfr. supra* nota 14. Se envió un cuestionario a “diversos pensadores y escritores de naciones miembros de la UNESCO” con la intención de poder ofrecer una “muestra representativa de toda la gama de opiniones” sobre el problema de la fundamentación de los

que ofrece respuesta a las tres preguntas que delimitan el problema de la fundamentación iusfilosófica de la DUDH. Por eso, para reconocer si existe una justificación racional para los derechos humanos en esa Declaración, podría ayudar el recapitular el tipo de fundamentación diseñada por Maritain.

En efecto, en la medida en que la aportación del profesor de Notre Dame fue trascendental, tanto para revitalizar el argumento clásico iusnaturalista, como para traducirlo al lenguaje de los derechos humanos en los ámbitos católicos, remover prejuicios contra los argumentos racionalistas y señalar en ellos puntos de encuentro, es posible que su influencia se hubiera extendido a varios delegados, entre otros, a Malik.

#### IV. RECAPITULACIÓN

De esta manera, se cuenta con un camino razonablemente viable para responder a la pregunta sobre si es posible reconocer un argumento de fundamentación filosófica en la Declaración Universal a partir de los trabajos de redacción. Por un lado, el carácter no vinculatorio del texto —aunque pertenece a una discusión de naturaleza jurídica formal— colocó el centro de gravedad del texto en afirmaciones éticas. Por el otro, una persona, un redactor entre muchos, cuyas cualidades personales facilitan que se descubra argumentos, descripciones, posiciones filosóficas, explicaciones que generan consenso entre sus colegas, etcétera. Quizá exista otra forma de responder la pregunta que pretende dilucidar este libro.

Pero desde este punto de partida, tal vez sea viable responder los tres tipos de preguntas que implican un ejercicio de fundamentación o de justificación racional de los derechos humanos para quien lee la Declaración y comprende que su actuar está vinculado deónticamente a lo ahí escrito.

Las primeras son del tipo: ¿sobre qué pretensión asumo que puedo exigir a otro el respeto de mi dignidad y los derechos humanos? ¿Cómo sé que el otro se obliga a respetar mi dignidad? ¿Cómo el otro se da cuenta de ese deber, a pesar de que en ocasiones le resulte costoso?

Las segundas gravitan sobre ¿cómo es posible acordar algo tan básico y esencial en la práctica si venimos de tradiciones culturales diferentes? ¿Por qué es posible el acuerdo práctico en asuntos tan importantes, desde expli-

---

derechos humanos presentes entre los países de la ONU (*cf.* Auger, Pierre *et al.*, *op. cit.*, p. 7). Más adelante, se abundará sobre este informe.

caciones teóricas divergentes? ¿Por qué es imposible el acuerdo en esos por qué y sí convenimos en los cómo?

Y por último, ¿qué pasa si abandono el esfuerzo por justificar las obligaciones que pesan sobre mí en nombre de los derechos humanos; o cómo explico qué tipo de pretensiones puedo exigir a otros en nombre de mi autonomía, de modo que el otro pueda comprenderlas y saberse obligado? ¿En nombre de qué espero que otro, o yo mismo, esté obligado por los derechos humanos si abandono los esfuerzos por explícame por qué?

Así pues, ahora se cambiará de estilo para seguir la biografía y las aportaciones intelectuales de personas concretas. Primero se expondrá el pensamiento de Jacques Maritain, sobre todo, la manera en que resolvió estos tres tipos de preguntas. A partir de ahí, se comprenderá mejor el ambiente intelectual en el que se movía Charles Malik. Y siguiendo a uno solo de los redactores, será posible, al reconstruir el resto del argumento de los redactores en su conjunto, comprender mejor la *idea* de derechos humanos, los motivos para *justificar* su presencia, su cognoscibilidad y su carácter deóntico.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### JACQUES MARITAIN: TEORÍA Y ACUERDOS SOBRE DERECHOS HUMANOS

#### I. INTRODUCCIÓN

Como se recordará, “Statement...” —publicada por la American Anthropological Association— señalaba una dificultad que parecía imposible superar. Si los derechos humanos sólo podían entenderse a través de una cultura específica, parcial y relativa, ¿cómo pretendían lograr un acuerdo universal que no implicara la supresión de la legítima disparidad filosófica? Por el contrario, en 1946, el entonces director general de la UNESCO, Julian Huxley, ofreció una respuesta que no parecía resolver el problema y se encontraba en el extremo opuesto de tal “Statement...”. En efecto —aunque se refería específicamente a las bases intelectuales de su organización, no a la DUDH en sí misma— él pensaba que “la filosofía general de la UNESCO debería ser, así parece, un cierto humanismo científico mundial, global en su extensión y con base en la teoría de la evolución”.<sup>162</sup>

De modo que el trabajo de los organismos de cooperación internacional, surgidos tras la Segunda Guerra Mundial —en este caso tanto la UNESCO como la Comisión de Derechos Humanos que redactaría la Declaración—, dependía de la respuesta que encontraran a esta pregunta: ¿cómo sería posible lograr acuerdos prácticos comunes, sin renunciar a las particularidades de toda cultura, y sin imponer una concepción iusfilosófica concreta?

Como se ha mencionado, Jacques Maritain ofrecería un argumento en el que animaba a sus colegas a empeñarse en conseguir el convenio práctico —a diferencia de tal “Statement...”— sin partir de un tipo de fundamentación específica —contrario a Huxley—. ¿Cuál es la base conceptual sobre los derechos humanos que permitía sugerir una conclusión como la de Maritain? Este capítulo tiene como objetivo acercarnos a la concepción

---

<sup>162</sup> Huxley, Julian, *UNESCO its Purpose, and its Philosophy*, París, Preparatory Commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1946, p. 8.

que tenía el filósofo francés sobre los derechos humanos. De esta manera, se podrá evaluar hasta qué punto pudo influir en el sustento filosófico de la DUDH.

Para hacerlo, en primera instancia, se recorrerá el camino que llevó al filósofo francés a criticar las ideas ilustradas y racionalistas, pues es en este contexto donde se inserta su filosofía sobre este tipo de derechos. Así, se está en condiciones de conocer con mayor precisión la concepción maritainiana de los derechos humanos, algo que se afrontará en la segunda sección de este capítulo. En tercer lugar, se abordará el problema, en el profesor de Notre Dame, sobre cómo alcanzar convenios prácticos a partir de conflictos teóricos: por qué es posible y se deben lograr y, al mismo tiempo, cuál es el motivo por el cual es imposible partir de una concepción teórica común de unas exigencias que se reconocen tan fundamentales.<sup>163</sup> Por último, en la cuarta sección se describirá cuál fue la influencia de Maritain en el proceso de redacción: si se trató de una participación, de un ascendiente intelectual reconocido, de una autoridad indirecta; o si, más bien, sus ideas fueron descartadas por los delegados.

## II. MARITAIN AMPLÍA SU AUDIENCIA: DE CÍRCULOS CATÓLICOS AL RESTO DE TRADICIONES FILOSÓFICAS

Más adelante se verá cómo en 1942 Maritain publicó su primer libro sobre derechos humanos. En el ámbito católico, constituía una novedad importante, pues un filósofo de la talla del francés, acogía un lenguaje y unos fundamentos que hasta entonces se percibían no sólo como ajenos al cristianismo sino en contradicción directa entre sí. Pero ese texto impactó más a filósofos y políticos cristianos, y no detonó directamente un diálogo intercultural.

Ahora bien, según se ha referido, en noviembre de 1947 tuvo lugar el Segundo Congreso Internacional de la UNESCO en la Ciudad de México. La conferencia inaugural, dictada por Jacques Maritain, se tituló *The Possi-*

---

<sup>163</sup> MacIntyre escribe: “Ninguna teoría de la ley natural puede ser ya considerada como justificable si no cumple con dos condiciones, más allá de la prestación de una explicación del contenido de la ley natural y de la clase de autoridad que posean sus preceptos. Esas dos condiciones son, en primer lugar, que debe proporcionar una explicación adecuada del fracaso de la ley natural para asegurar la plena aprobación en algunas culturas [...] y, en segundo lugar, debe identificar los motivos de la aprobación de los preceptos de la ley natural que se encuentran de hecho en todas las personas racionales, incluso en nuestra propia cultura e incluso si sus fundamentos son en gran parte ya desobedecidos o ignorados” (MacIntyre, Alasdair, “Teorías del derecho natural en la cultura de la modernidad avanzada”, trad. de Rafael Ramis Barceló, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 35, 2012, p. 521).

*bilities for Co-Operation in a Divided World*.<sup>164</sup> En ella, el filósofo francés ofreció un diagnóstico sobre la urgencia, ámbitos y dificultades en las se encontraba el mundo de la posguerra, y las condiciones culturales y espirituales necesarias para lograr un acuerdo práctico en la construcción de la paz.

Para conseguir ese fin, el profesor de Notre Dame reconocía el carácter paradójico de la misión de la UNESCO. Por una parte, buscaba como prerequisite lograr un acuerdo intelectual y cultural entre personas de todo el mundo. Pero, por la otra, quienes intentaban lograr un convenio padecían de *babelismo*, es decir, hablaban idiomas culturales y filosóficos diferentes, e incluso opuestos: “La voz de cada ser humano no es sino ruido para sus semejantes. Y por más que profundicemos, ya no encontramos un fundamento común del pensamiento especulativo. No existe un lenguaje común del pensamiento”.<sup>165</sup> Maritain opinaba que una organización como la UNESCO debía centrarse en sólo lograr un acuerdo práctico sobre lo que debía realizarse en común. En efecto:

[E]l acuerdo entre sus miembros sólo podrá alcanzarse espontáneamente, no sobre nociones especulativas comunes, sino sobre nociones prácticas comunes; no sobre la afirmación de una concepción semejante del mundo, del hombre y del conocimiento, sino sobre la afirmación de una misma serie de convicciones en relación a la acción. Desde luego que esto es muy poco; pero es en verdad el último refugio del acuerdo intelectual sincero entre los hombres.<sup>166</sup>

Algunos párrafos de esa conferencia se incluyeron en la introducción al informe que la UNESCO ofreció en 1947 a la Comisión de Derechos Humanos, cuya respuesta ya se ha referido. Aquí se ha de señalar que Maritain reconocía que, a pesar de que un acuerdo común sobre los fundamentos era imposible de alcanzar, resultaba esencial tanto hacer realidad los derechos humanos acordados, como evidenciar el conjunto teórico subyacente a esas exigencias. Ese esfuerzo especulativo por fundamentarlos —no a partir de una concepción común, sino desde la comprensión de sus raíces iusfilosóficas— debía acompañar la lucha por llevarlos a la práctica, pues sin él, se perdería el fuelle moral que requiere un proyecto como el de la Declaración.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> En español, *cf.* Maritain, Jacques, “Posibilidades de cooperación...”, *cit.*, pp. 272-291.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>167</sup> “Lo que importa ante todo al progreso moral de la humanidad es la toma de conciencia experimental, que se produce fuera de los sistemas y sobre distinta base lógica, que los sistemas facilitan unas veces, cuando despiertan la conciencia, y contrarían otras, cuando oscurecen las percepciones de la razón espontánea o cuando hacen sospechosa una adquisición auténtica de la experiencia moral, al vincularla a algún error teórico o a alguna filosofía

Esto es así, pensaba el filósofo francés, porque las declaraciones de derechos exigían una escala de valores a partir de la cual se interpretarían, y se determinarían unos alcances y unos límites de éstos. Para lograrlo, era imposible renunciar a unos fundamentos filosóficos.<sup>168</sup> Por ello, el acuerdo práctico se construiría sobre un mínimo y compartido “concepto práctico del hombre y de la vida”, que incluiría al menos “los valores-claves que determinan la forma de ejercer esos derechos, y sobre los criterios concretos necesarios para hacerlos respetar”.<sup>169</sup>

En primera instancia, Maritain reconocía que las escuelas rivales de fundamentación de los derechos humanos pueden clasificarse en dos tipos. Las que aceptan, más o menos, el fundamento en la llamada ley natural, y las que lo rechazan en mayor o menor medida. Ese contraste, irreconciliable e irremediable:

podría, empero, atenuarse algo, siempre y cuando (1) que por los partidarios de la ley natural se subrayara que, si bien ciertos derechos fundamentales responden a una exigencia inicial de esta ley [natural], y otros derechos a una exigencia posterior o incluso a un simple anhelo de esta última, nuestro conocimiento de unos y otros queda en todo caso sometido a un desarrollo lento y azaroso, por lo cual sólo emergen como reglas de conducta reconocidas a medida y en virtud del progreso de la conciencia moral y del desarrollo histórico de las sociedades; siempre y cuando (2) que por los adversarios de la ley natural se recalcará que, si bien hay derechos que aparecen en función de la evolución de la sociedad, en cambio otros derechos más primitivos aparecen en función de la misma existencia de la sociedad. No es seguro, por lo demás, que los derechos fundamentales de unos deban siempre coincidir con los derechos primitivos de otros.<sup>170</sup>

---

engañoso [...] Sea cual fuere la escuela de pensamiento a la pertenezcamos, el hecho de confrontar nuestras ideas con las de tantas mentes señeras ha de perfeccionar y ampliar nuestra opinión particular sobre la naturaleza y el fundamento de los derechos del ser humano, sobre la enumeración que de ella cumple intentar en el punto del desarrollo histórico en que nos encontramos, y sobre el alcance, y hasta sobre las fallas, de la nueva Declaración que se está elaborando en los Consejos de las Naciones Unidas” (Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 18).

<sup>168</sup> “Ya estamos prevenidos: no hemos de esperar demasiado de una Declaración Internacional de los Derechos del Hombre [...] Tocante a esto, yo no sabría exteriorizar un optimismo sumamente moderado. Y es que, para entenderse, no ya sólo sobre la formulación de los derechos, sino sobre la organización del ejercicio de estos derechos en la existencia concreta, convendría primero, cual ya queda apuntado, entenderse sobre determinada jerarquía de valores” (*ibidem*, p. 22).

<sup>169</sup> *Idem*.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 19.

Pero del acuerdo teórico mínimo, o reconocimiento mutuo que se requiere para el acuerdo en las acciones compartidas que permiten la maduración de la dignidad y de la sociedad, no se había de esperar mucho. Empeñarse en justificaciones teóricas comunes, “supondría correr el riesgo, ya de pretender imponer un dogmatismo arbitrario, ya de verse de inmediato detenido por divisiones irremediables”.<sup>171</sup> Es en este contexto donde vale la pena volver a plantear las tres preguntas a las que se intenta dar respuesta, y las que se asumirán como el argumento de justificación racional de la existencia de los derechos humanos, su valor deóntico y la exigencia para cada cultura, de explicarse los motivos para obligarse por los derechos humanos.

Primero, ¿qué son los derechos humanos para lograr un convenio práctico sobre ellos, a pesar de partir de premisas teóricas divergentes en algo tan fundamental? Segundo, ¿si se supone que los derechos humanos expresan el camino para la maduración de la dignidad humana compartida, y por tanto son reconocidos universalmente, por qué no podemos ponernos de acuerdo en sus raíces teóricas? Y tercero, ¿por qué es imposible encontrar una explicación filosófica común, y a pesar de ello, hemos de investigar la justificación racional última de aquellos acuerdos sobre la acción? En la respuesta a estas cuestiones, Maritain ofrece *una* visión sobre el fundamento de los derechos humanos que, si resuelve estas tres cuestiones, podría ser paralela a la que incorporaron los redactores de la DUDH a su documento.

Su colaboración con el texto de la UNESCO amplificó la resonancia de su argumento y lo obligó a no dirigirse sólo a quienes compartían su escuela filosófica, sino que posibilitó que su filosofía se abriera a una audiencia multicultural. Pero esa explicación madurada por Maritain, sería incomprendible sin recuperar, aunque sea en algunas páginas, su itinerario intelectual respecto a los derechos humanos.

### III. CRÍTICA A LAS IDEAS ILUSTRADAS SOBRE LA PERSONA, LA SOCIEDAD Y LOS DERECHOS NATURALES

La búsqueda de los fundamentos iniciada por la UNESCO para un documento como la DUDH, había partido de un memorándum y un cuestionario que afirmaba que los derechos humanos habían sido formulados en el siglo XVIII. En ese texto se repetía el esquema consistente en reconocer facultades absolutas e imprescriptibles a sus beneficiarios comprendidos como emana-

---

<sup>171</sup> Maritain, Jacques, “Acerca de la filosofía de los derechos del hombre”, en UNESCO (comp.), *Los derechos del hombre...*, cit., p. 69.

ciones de autonomía.<sup>172</sup> Dichas categorías defendían exigencias o requerimientos que se conceptualizaban como intrínsecos, absolutos, terminados e inderogables a favor de su titular.<sup>173</sup> Maritain no estaba de acuerdo con ese punto de partida, sino que se remite a una tradición anterior:

No me parece exacto decir que el concepto que el siglo XVIII tenía de los derechos del hombre era una aplicación al individuo de la idea del derecho divino de los reyes, o de la de los derechos imprescriptibles conferidos por Dios a la Iglesia. Diría más bien que ese concepto implica, en sus fuentes remotas, la larga historia de las ideas del derecho natural y del derecho de gentes, elaboradas por la Antigüedad y la Edad Media, y que, en sus fuentes inmediatas, depende de la deformación unívoca y del endurecimiento racionalista sufridos por dichas ideas, y con gran perjuicio para las mismas, a partir de Grocio y del advenimiento de una razón totalmente geométrica.<sup>174</sup>

En otras palabras, cuando la tradición clásica realista de la ley natural se leyó desde la visión racionalista, aquélla perdió su nitidez y razonabilidad. Las ideas sobre *lex*, *ius*, *ratio*, *intellectus*, *virtus*, *communitas*, sobre las que se sostenía la explicación tomista de *lex naturale* y del *ius naturale* habían cambiado tanto a partir de Ockham y principalmente desde Grocio, que el argumento planteado por el dominico en el siglo XII se había ya embotado —incluso por los que se autodenominaban tomistas—; y los pensadores ilustrados del siglo XVIII, aunque utilizaban un lenguaje parecido, el argumento de Tomás les resultaba tan ininteligible, que buscaron un significado más apro-

<sup>172</sup> Cfr. Auger, Pierre, *op. cit.*, p. 227.

<sup>173</sup> Para la filosofía ilustrada, “[e]n el plano ontológico el derecho se concibe, no ya como el conjunto de relaciones jurídicas descubiertas en la realidad social o como su ordenación, sino más bien como un haz de derechos subjetivos, individuales, marcados por el aludido sello de la libre disposición” (Carpintero Benítez, Francisco, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Madrid, Civitas, 1988, p. 44).

<sup>174</sup> Cfr. Maritain, Jacques, “Acerca de la filosofía...”, *cit.*, p. 69. En *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, escribió: “La Declaración Francesa de los Derechos del Hombre se ha presentado (y por ello con una cierta dosis de equívoco) en la perspectiva completamente racionalista de la filosofía de las luces y de la Enciclopedia. La Declaración Americana, por muy marcada que sea en ella la influencia de Locke y de la ‘religión natural’, ha permanecido más cercana al carácter originariamente cristiano de los derechos humanos. Al hacer de la ley natural, no ya una derivación de la sabiduría creadora, sino una revelación de la razón a sí misma, el racionalismo de los Enciclopedistas transforma la ley natural en un código de justicia absoluta y universal inscrito en la naturaleza y descifrado por la razón como un conjunto de teoremas geométricos o de evidencias especulativas. En este código de la naturaleza queda absorbida toda ley, convirtiéndose, por ello, en tan necesario y universal como la naturaleza misma” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, trad. de Antonio Esquivias, Madrid, Palabra, 2001, pp. 68 y 69).

piado para la cultura y el desarrollo científico desarrollado desde el Renacimiento.

Lo que antes se comprendía como un elemento más del argumento práctico de una persona concreta, la *lex naturale*, sobre las exigencias propias de la condición humana, el *ius naturale*; durante la ilustración se comprendía más como una especie de código terminado, que contenía en sí mismo, todo lo que se habría de derivar deductivamente para la conducta humana. Según esto, la ley positiva, sería sólo una copia o transcripción de los contenidos fundamentales de los derechos naturales; además, asumían que podía comprenderse de forma detallada y clara, tanto por la nitidez de la naturaleza conocida, como por la potencia de la razón cognoscente. Se trata por otro lado, un derecho natural que partía de la idea de persona entendida como un individuo aislado, ya terminado y autónomo.

1. *Tres reformadores para comprender al individuo  
de los derechos naturales ilustrados*

Maritain, a lo largo de los años, criticó el modo racionalista de entender la persona, su operación y su destino. De modo que su explicación sobre los fundamentos de los derechos humanos se debe contextualizar dentro de ese proyecto intelectual más amplio, que en 1925 vio aparecer la obra *Tres reformadores*.

En este trabajo, el filósofo francés explicó que la idea de “individuo”, propia de la Ilustración, debía a Lutero mucho de su concepción de sujeto: un individuo humano que era capaz de conocer con certeza absoluta el estado de su alma y la cualidad de su decisión a favor de su salvación.<sup>175</sup> Esta centralidad del sujeto aislado, esa confianza excesiva en que comprendería por sí mismo todos los datos del problema ante sí, inclinaba su idea de ser humano hacia un yo individual autónomo que se bastaría a sí mismo.<sup>176</sup> A partir de este concepto, para Maritain, el individualismo ilustrado y su vi-

<sup>175</sup> Cfr. Maritain, Jacques, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, trad. de Rafael Pividal, Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1945, pp. 25 y ss.

<sup>176</sup> La aplicación al ámbito jurídico de esta idea es explicada por Arthur Kaufmann de la siguiente manera: “Según Lutero, la naturaleza humana está totalmente perdida por el pecado original, de forma que para los humanos los mandamientos de Dios son ‘oscuros y completamente confusos’. No existe ningún puente jurídico entre la *lex aeterna* y la *lex humana*, entre el imperio de Dios y el de los hombres; sólo se cuenta con la ayuda de Dios a través de su gracia misericorde. El *lumen naturale* se ha apagado; la época del derecho natural cristiano ha llegado a su fin” (Kaufmann, Arthur, “¿Qué es y cómo ‘hacer justicia’? Un ensayo histórico-problemático”, *Persona y Derecho*, vol. 15, 1986, p. 18).

sión de los derechos naturales encontraba su principio espiritual: “El mundo moderno confunde la individualidad y la personalidad”.<sup>177</sup>

De aquí nacía, en parte, la comprensión racionalista del iusnaturalismo:<sup>178</sup> un ente del que fluían exigencias, una mónada “aislada, desnuda, sin ningún armazón social que la sostenga y la proteja [...] Y le dice a cada hombre, perdido en este torbellino: ‘Eres un individuo libre; defiéndete, sálvate solo’”.<sup>179</sup> Para Maritain, el término “individuo” se aplicaba, con más precisión, al ejemplar de la especie, a una partícula que se distinguía de otra, a un fragmento de materia diferente del resto. En cambio, la palabra “persona” hacía referencia a alguien capaz de determinarse por sí mismo e introducir nuevos sucesos en el mundo que lo rodea y en su propia existencia. Por ello, lo calificaba como incomunicable e insustituible, pero al mismo tiempo alguien que existe relacionamente; un alguien irremplazable, al que definía como un subsistente racional de valor absoluto.<sup>180</sup>

Si Lutero encerró a la persona en la soledad del individuo, desvinculándola de cualquier no-yo —sigue la explicación de Maritain—,<sup>181</sup> Descartes le ofreció a ese sujeto, un modo de conocer certero, nítido, ajeno a los matices, libre de esfuerzos y de inseguridades. La comprensión sería una forma de intuición que fijaría en la inteligencia un objeto puro y sin gra-

<sup>177</sup> Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, *cit.*, p. 29.

<sup>178</sup> Una descripción del proceso de evolución intelectual que desembocó en la idea de derecho subjetivo previa a Lutero, puede verse en Megías Quirós, José Justo, “De la facultad moral a la cualidad moral: El derecho subjetivo en la segunda escolástica tardía”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. IX, 1992, pp. 325-349. También puede verse Álvarez Caperochipi, José Antonio, “Lutero y el derecho”, *Persona y Derecho*, vol. 13, 1985, pp. 13-59.

<sup>179</sup> Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, *cit.*, p. 31. A este respecto, María Cruz Díaz de Terán comenta: “El hombre moderno es contemplado como un ser aislado; el individualismo se convierte en el eje religioso, filosófico, político y social del mundo moderno. Esta exaltación exclusiva del individuo, acompañada de la razón como regla última y suprema del conocimiento y de la verdad, le ha obligado a reflexionar sobre su identidad, cuestión que hasta entonces tenía resuelta: en la Edad Media la identidad venía determinada por el grupo social al que uno pertenecía, el cual venía dado y era reconocido por todos. Sin embargo, en la sociedad moderna con ‘la democratización del yo (*self*)’, éste ya no tiene ningún contenido social necesario y queda desprovisto de una identidad social necesaria” (Díaz de Terán Velasco, María Cruz, “¿Es posible el universalismo en una sociedad multicultural?”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007, pp. 195 y 196).

<sup>180</sup> *Cfr.* Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, *cit.*, pp. 27 y ss.

<sup>181</sup> “La importancia de Lutero estriba en que dio un nombre y una dirección al proceso histórico de la crisis del mundo medieval, otorgando al hombre el protagonismo del devenir de la historia. El proceso culmina en el liberalismo donde queda roto todo vestigio de la sociedad estamental, y quedan solos, mirándose, el hombre, cada hombre en concreto, y el Estado. Se cumple con ello el designio último de la teología luterana donde cada hombre se encuentra solo ante Dios” (Álvarez Caperochipi, José Antonio, *op. cit.*, p. 59).

dos, captado en su totalidad, de forma original y primera. El entendimiento haría suyos unos objetos iniciales en un acto singular; después, uniría esos paquetes de información en argumentos. Se movería de actos perfectos en actos perfectos.<sup>182</sup>

Por último, Maritain señala a Rousseau como el tercer reformador que configuró al individuo y a la idea de derechos de la que partiría más adelante el informe UNESCO. Maritain apunta que para el autor de *El contrato social*, de alguna manera el individuo, no se sabe realmente cómo, captaría intelectualmente cómo habría sido su existencia en un estado puro y aislado, que en algún momento habría abandonado. Es decir, el hombre histórico que ya vive en sociedad, sería capaz de conocer cómo era el mundo en el que existía aislado, sólo con su libertad, esencialmente bueno. El resto de sujetos existirían como él: serían átomos con la misma magnitud absoluta y aritmética de libertad. Serían únicamente núcleos de autonomía.

Rousseau explicaba que, en algún momento, esas partículas calcularon que si se unían conseguirían más ventajas que inconvenientes. Entonces, hacía falta “encontrar una forma de asociación [...] por la cual cada uno, reuniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y quede tan libre como antes”.<sup>183</sup> Ese problema se resolvía con el contrato social, que justificaría la producción de la sociedad, sin eliminar el estado de naturaleza originario.

En otras palabras, para Maritain, en el modelo racionalista, este sujeto atomizado y aislado, pretendía ser capaz de calcular —a través de un cómputo de cargas y beneficios utilitario y hedonista— todos los bienes en juego y todos los resultados posibles de la interacción de los individuos entre sí. De ese razonamiento ilusorio<sup>184</sup> —en teoría potentísimo, certero y libre de error—, el hombre aislado concluiría que lo mejor para él sería asociarse con otros. En este sentido, el Estado se concebiría como un conglomerado de átomos yuxtapuestos para su beneficio particular, y el bien común se reduciría a la mayor suma posible de satisfactores para los contratantes.<sup>185</sup> En

<sup>182</sup> Cfr. Maritain Jacques, *Tres reformadores...*, cit., pp. 75 y ss.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>184</sup> En un trabajo posterior, escribió: “No somos, es verdad, espíritus matemáticos constituidos por la luz natural de la razón en un estado científico virtual, en el que no tendríamos más trabajo que hacer deducciones mediante el raciocinio; somos por el contrario, hijos de hombres que aprendemos para saber y que sabiendo nos resta aún mucho por aprender” (Maritain, Jacques, *El doctor angélico*, trad. de Manuel Guirao y Eduardo Pironio, Buenos Aires, Club de Lectores, 1942, p. 109).

<sup>185</sup> “En efecto, la afirmación de que la naturaleza no brinda ningún criterio al momento de examinar la justicia de los actos humanos presupone una idea de naturaleza condicionada por las exigencias del cientificismo, es decir, por una reducción de la naturaleza como objeto

este contexto, los derechos del sujeto en el iusnaturalismo racionalista son, para Maritain, una falsa promesa de libertad:

Si ha de construirse un Estado con este polvo de individuos, como el individuo no es más que una parte, será anexado al todo social, existirá sólo para la sociedad, y se verá, como cosa natural, que el individualismo termina en el despotismo monárquico de un Hobbes, o en el despotismo democrático de un Rousseau, o en el despotismo del Estado-Providencia y del Estado-Dios de Hegel y sus discípulos.<sup>186</sup>

## 2. *Su crítica a la comprensión utilitaria de la política*

Más adelante, en 1942, Maritain publicó un ensayo donde criticó el carácter utilitarista de la teoría política ilustrada. El francés reconoció en Maquiavelo el origen de la comprensión racionalista moderna frente a la que articuló una respuesta.<sup>187</sup> Para el autor florentino, explicó el profesor de Notre Dame, la política se reducía a una acción técnica de administración del poder que operaba en un mundo imperfecto de sujetos corrompidos, en el que se produjo cierto orden. Si bien es cierto que en los asuntos humanos en general, y en la política en particular, siempre existieron imperfecciones y defectos; para el mundo occidental, a partir de Maquiavelo: “lo que era una simple cuestión de hecho con todas las debilidades e inconsistencias correspondientes, aun en el mal, a las cosas accidentales y contingentes, hubo de

---

de conocimiento a sus perfiles empíricos. Por otro lado, a partir de entonces será el método matemático el único método científico. Cada objeto deberá ser constreñido a lo cuantificable. En el ámbito jurídico, esto transforma al concepto del Derecho en un presupuesto, en un punto de partida del discurso jurídico. La norma es el único ‘dato’ jurídico con relevancia científica. Como consecuencia inevitable, en el campo de la ética se afirma la inexistencia de la razón práctica, y ello deriva, en el ámbito de la filosofía jurídica, en la imposibilidad de juzgar acerca de la justicia del derecho, o, si se prefiere, en la separación absoluta entre derecho y moral. Como elemento no despreciable, cabe achacar al argumento de la falacia la construcción de un iusnaturalismo ‘a la medida’; es decir, de una teoría que distorsiona y comprende mal las tesis iusnaturalistas (por ejemplo, no se hace debidamente cargo de la existencia de los primeros principios de la vida práctica)” (Cianciardo, Juan, “Modernidad jurídica y ‘falacia naturalista’”, *Dikaion*, vol. 18, núm. 13, 2004, pp. 41 y 42).

<sup>186</sup> Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, cit., p. 31.

<sup>187</sup> Maritain, Jacques, “The End of Machiavellianism”, *The Review of Politics*, vol. 4, núm. 1, 1942, pp. 1-33; en español se publicó primero como “El fin del maquiavelismo”, en Maritain, Jacques, *Principios de una política humanista*, trad. de María de las Nieves Echeverría, Buenos Aires, Excelsa, 1946, pp. 109-145; una versión revisada se publicó como Maritain, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *El alcance de la razón*, cit., pp. 212-262.

convertirse [...] en una cuestión de derecho, con toda la firmeza y toda la permanencia propias de las cosas necesarias”.<sup>188</sup>

Además, a partir de la popularización de las ideas de *El príncipe*, el *telos* de la política se comprendió como un asunto técnico; es decir, ésta se interpretaba más como una producción —propia del *poietikon*— y no tanto como una forma de decidir cómo llevar a la práctica un bien compartido —en el ámbito del *praktikon*—. De esta forma Maquiavelo popularizó, en la cultura jurídica occidental racionalista, la desvinculación entre el ejercicio del poder y las exigencias éticas.<sup>189</sup> El gobernante, bajo esta concepción, era un artista que conocía los elementos físicos de la materia que se disponía a transformar; calculaba sus resistencias y fuerzas, imaginaba el resultado final y aplicaba los instrumentos necesarios para lograr sus objetivos.

En el caso de politólogo florentino, esas herramientas se conducían por la lógica de la avidez y el miedo; y se orientaban a la consecución y administración del poder del príncipe. En consecuencia, concluyó Maritain, el gobernante tendría justificada cualquier acción técnica, incluso algo injusto o malo, con tal de conseguir sus fines políticos.<sup>190</sup>

El filósofo francés distinguió dos tipos de maquiavelismo.<sup>191</sup> El moderado, “una clase más o menos atenuada, dignificada y conservadora”, que justificaba la injusticia, pero exigía articularla y presentarla de forma razonable. Era la *Realpolitik* de quien en nombre de la paz y la cohesión social, justificaba alguna acción injusta en vistas a ese bien común. Esta forma de maquiavelismo equivalía a la posición de Polemarco en *La República* de Platón: una acción sería justa, no por su valoración en sí misma, sino por su finalidad, es decir, por el beneficio que recibirían los del propio grupo. El provecho del propio gremio era motivo suficiente para justificar cualquier acción política.<sup>192</sup>

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>189</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 221 y 222. Una explicación más detallada sobre esta separación, puede verse en Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 19 y ss.

<sup>190</sup> En este punto, Maritain se mantiene dentro de la tradición del iusnaturalismo clásico realista sobre el fin ético de las decisiones de la autoridad política. Así, por ejemplo, cuando Francisco de Vitoria (1492-1546) expone las causas justas para declarar una guerra, excluye como válida cualquier justificación que se reduzca a motivos exclusivamente técnicos, utilitaristas, u orientados principalmente a la satisfacción de ambiciones e intereses particulares de los gobernantes; tal y como argumentaría Maquiavelo. Sobre este contraste, puede verse Aparisi Millares, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada, Colmenares, 2007, pp. 95-127.

<sup>191</sup> Maritain, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *El alcance de la razón, cit.*, pp. 228 y ss.

<sup>192</sup> *Cfr.* Platón, *La República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, 332d.

Una decisión así estaba ya fundamentada, si en la suma de males y bienes que se derivaban de ella, el resultado final representaba alguna ganancia para el clan. Bajo esta lógica, no existían acciones injustas en sí mismas; la única exigencia racional y ética era la de ofrecer los motivos por los que alguna acción era rentable para el grupo. Decisiones que, en otras circunstancias, se consideraban, a lo mucho, incómodas o reprobables, pero nunca injustas en sí mismas.

La segunda forma de maquiavelismo señalada por el filósofo francés, era el absoluto. En *La República* de Platón, equivalía al argumento de Trasímaco.<sup>193</sup> Maritain lo ejemplifica con Hitler y con el Estado hegeliano: “Aquí el ciclo quedó completado. La propia ética sucumbió a la negación política de la ética; el poder y el éxito se convirtieron en los supremos criterios morales”.<sup>194</sup> Bajo este supuesto, ya no hacía falta envolver la acción reprochable en un razonamiento que la presentara justificada de forma agradable. La única justificación válida en el ejercicio del poder era el logro y la manifestación misma de la acción del gobernante, si es que tuviera que ofrecer alguna explicación de su proceder.

Pero el éxito que podía conseguir el maquiavelismo, dice el filósofo francés, siembra su propia destrucción. En efecto, en primer lugar, porque ante la imposición de una injusticia padecida o forzada con la que se carga la conciencia de la persona, ésta respondía revelándose contra ella. Incluso, cabría preguntarse si el tirano podría perder cuando eliminaba a quienes eran mártires en nombre de la verdad y de la fidelidad a su conciencia. En esos casos de aparente triunfo del déspota, Maritain se preguntaba tanto si habría valido la pena ese sacrificio, como si el maquiavelista seguiría minando la base de su aparente éxito. El autor de *Tres reformadores* respondió con seguridad, que el maquiavelismo fracasaría, al menos, en dos niveles.

El primero tiene que ver con el destino final de la persona. Su alma es la única que permanecerá aún después de la muerte. Por el contrario, el Estado no tiene un principio espiritual personal que subsista o supere la muerte de la persona. Si murieran todos los miembros de una comunidad, ese cuerpo político dejaría de existir, porque no está constituido por un principio formal inmortal, aunque el alma de sus miembros prevalezca.<sup>195</sup> Por ello,

<sup>193</sup> Cfr. *ibidem*, 338c.

<sup>194</sup> Maritain, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *El alcance de la razón*, cit., p. 229.

<sup>195</sup> El único modo en que se puede decir que una nación tiene alma es en sentido figurado: “[A] menos que entendamos por alma de una nación la pura supervivencia espiritual de su herencia común moral en la memoria de los hombres o en las virtudes de las almas inmortales que animaron a sus miembros en la tierra cuando esa nación existía” (*ibidem*, p. 233). Sobre la desaparición de los Estados, puede verse Davies, Norman, *Reinos desaparecidos. La*

dado que “lo eterno es la verdadera meta de la persona, no la del cuerpo político”,<sup>196</sup> y como el Estado en sí mismo es incapaz de cruzar el umbral de la muerte, el maquiavelismo está destinado a fracasar, concluye el profesor de Notre Dame.

Si en algún momento morirá el labrador, el súbdito y también el príncipe, y si el fin del maquiavelismo es la conservación del poder en cuanto tal, ¿cómo sería posible que el gobernante mantuviera su fuerza después de fallecido? Por todo ello y, además, como ni el Estado ni la política pueden en sí mismos edificar una comunidad que haga realidad de forma definitiva las aspiraciones del hombre, entonces, piensa Maritain, el maquiavelista estaba condenado al fracaso.

El maquiavelismo se hundiría también por un segundo motivo: como su dinamismo interno se orientaba hacia el éxito, esto reducía sus resultados a logros efímeros, ya que destruía el bien que es su presupuesto. El mal es incapaz de causar el ser y, por lo tanto, de edificar proyectos duraderos. El eventual éxito alcanzado a través de la injusticia acaba con las personas a las que se supone debía servir, y agota en sí mismo las fuentes de solidaridad en las que se sostiene. Mina los frutos de la justicia, a saber, el aprovechamiento equilibrado del bienestar, y es incapaz de generar las condiciones de confianza para congregarse a otras personas en la edificación del bien común a largo plazo.<sup>197</sup>

El único éxito que el maquiavelismo ofrecía, seguía argumentando Maritain, era la ilusión de logros y resultados que se conseguían con relativa facilidad. Logros que eran reconocibles sin mucho esfuerzo por las masas; aquéllos se obtenían en poco tiempo, y eran aprovechables principalmente sólo por quien detentaba el poder. Si la acción común se orientaba a la consecución y permanencia del príncipe en el poder, el horizonte de acción necesariamente se veía limitado a lo que durara la vida productiva de un ser humano. Como el tiempo para mantener el vigor necesario de la actividad política era finito, entonces el triunfo que aspiraba conseguir tenía que alcanzarlo a corto plazo. Sólo así podía ser apreciado y gozado por el príncipe concreto que lo buscaba. Por eso:

Únicamente en relación con el éxito inmediato, gozan el mal y la injusticia de un poder aparentemente infinito [...] Pero, en cuanto más violentamente intenso se manifieste el poder del mal, tanto más débiles en duración histó-

---

*historia olvidada de Europa*, trad. de Joan Fontcuberta y Joan Ferrarons, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

<sup>196</sup> *Idem*.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 236.

rica serán sus mejoras internas y el vigor vital conseguido por un Estado al emplear semejante poder.<sup>198</sup>

### 3. *Repensar los fundamentos y el humanismo integral*

Esta crítica le servía al filósofo francés para delinear algunas características del bien común que, en su momento, formarían parte de las condiciones y del contexto en el que describió los derechos humanos. Para él, dicho contexto:

Consiste en una vida buena —es decir, una vida que esté de acuerdo con las exigencias primordiales y la esencial dignidad de la naturaleza humana, o sea, una vida moralmente recta y feliz— del conjunto social como tal, de la multitud agrupada, de suerte que los crecientes tesoros y herencias de cosas buenas, que pueden comunicarse, que están involucrados en la vida buena del conjunto, sean esparcidos y vueltos a distribuir entre los individuos que forman parte de la comunidad.<sup>199</sup>

Por todo ello, para Maritain, la acción política se orientaba a lograr las condiciones tangibles que facilitaban y protegían, tanto la generación de bienestar material y ético, como su redistribución entre los que formaban parte de la comunidad.

La crítica de este filósofo al modelo ilustrado continuó con trabajos que ofrecieron una articulación de la filosofía política en la que pretendía justificar un nuevo humanismo que superara las deficiencias de la versión liberal-burguesa.<sup>200</sup> En 1936, publicó *Humanismo integral*, donde “describe su personalismo político en su forma más clásica”.<sup>201</sup> En ese libro, el filósofo francés explicó que el “humanismo antropocéntrico” —el que surgió de la filosofía racionalista ilustrada— aislaba a la persona, concibiéndola como un átomo

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>200</sup> Maritain escribió en su diario: “Comenzó para mí, un periodo de reflexión [tras su desencanto con la *Action Française*] dedicado a la filosofía moral y política en la que intenté desarrollar el carácter auténticamente cristiano de la política y establecer, a la luz de la filosofía de la historia y de la cultura, el verdadero significado de la inspiración democrática y de la naturaleza del nuevo humanismo que estamos esperando”, citado en Hughes, Henry Stuart, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation: 1930-1960*, Nueva York, Harper & Row, 1968, p. 75.

<sup>201</sup> Moyn, Samuel, “Personalism, Community, and the Origins of Human Rights”, en Hoffmann, Stefan-Ludwig (ed.), *op. cit.*, p. 91.

cuya dignidad exigía la ausencia de toda intervención ajena a ese núcleo de libertad, cualesquiera que fuera el origen de esa intrusión:

Primero con Descartes, luego con Kant y Rousseau, había creado de la personalidad del hombre una imagen altiva y espléndida, infrangible, celosa de su immanencia y de su autonomía, y finalmente buena por esencia. En nombre de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista condena toda intervención externa en este universo perfecto y sagrado.<sup>202</sup>

El modelo racionalista prometía un orden fundado en la naturaleza controlada por la técnica, que aseguraba al individuo el ejercicio de su libertad, y le garantizaba su bienestar temporal de forma creciente. Pero los fundamentos de esta fe en el progreso, expone Maritain, poco a poco se fueron dispersando. La biología implícita se descartó con las conclusiones de Darwin; la psicología de la persona se desarticuló con las ideas de Freud; y su pertenencia y responsabilidad por la vida común se frustró con el Estado hegeliano.<sup>203</sup>

Mientras hubo reservas espirituales para suscitar y justificar los esfuerzos por la vida en común y la obediencia a un Estado, el andamiaje intelectual ilustrado parecía haber acertado con su explicación del mundo y del hombre. Pero el individualismo secó las fuentes de la solidaridad, exigien-

---

<sup>202</sup> Maritain, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de Alfredo Mendizábal, Madrid, Palabra, 1999, pp. 55 y 56.

<sup>203</sup> Según Chesterton, los pensadores modernos se autoproclaman como herejes que rechazan la tradición de la que provienen. El autor inglés ironiza argumentando que en el fondo no han descubierto nada nuevo, sino que eligen algún fragmento de sus predecesores y lo magnifican: “El hereje (que también es el fanático) no es un hombre que ama demasiado la verdad; nadie puede amar demasiado la verdad. El hereje es un hombre que ama su verdad más que la verdad misma. Prefiere la verdad a medias que él ha descubierto, a la verdad completa que ha encontrado la humanidad. No le gusta ver su pequeña y preciosa paradoja atada con veinte perogrulladas en el paquete de la sabiduría del mundo. A veces, tales innovaciones tienen una sombría sinceridad, como Tolstoi; otras, una sensitiva y femenina elocuencia como Nietzsche y, a veces, un admirable humor, ánimo y espíritu público, como Bernard Shaw. En todos los casos, provocan una pequeña conmoción y tal vez crean una escuela. Pero siempre se comete el mismo error fundamental: se supone que el hombre en cuestión ha descubierto una nueva idea. Pero, en realidad, lo nuevo no es la idea sino la separación de la idea. Es muy probable que la idea misma se encuentre repartida en todos los grandes libros de un carácter más clásico e imparcial, desde Homero y Virgilio a Fielding y Dickens. Se pueden encontrar todas las nuevas ideas en los libros viejos, sólo que allí se las encontrará equilibradas, en el lugar que les corresponde y a veces con otras ideas mejores que las contradicen y las superan. Los grandes escritores no dejaban de lado una moda porque no habían pensado en ello, sino porque habían pensado también en todas las respuestas” (Chesterton, Gilbert Keith, *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad*, trad. de Ana María Díaz y Pablo Valle, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1996, p. 11).

do que la unidad política se consiguiera sólo por un adiestramiento externo.<sup>204</sup> El totalitarismo marxista, el nazismo, y el capitalismo inhumano, eran muestra de ese fracaso.

El humanismo integral que proponía Maritain para reconstruir una vida en común, adecuada a la dignidad de la persona, colocaba a ésta en el centro de su argumento. No pretendía volver a tiempos pasados, sino que, bajo las condiciones presentes en el mundo occidental de su tiempo, edificaría una comprensión desde el valor de la persona por sí misma, como ser relacional con destino trascendente.

Para lograrlo, argumentó el francés, hacía falta que se dieran tres condiciones. Primera, el reconocimiento de un pluralismo legítimo entre los distintos niveles de comunidades políticas, económicas, jurídicas y religiosas, en las que se respetara la heterogeneidad propia de la sociedad civil en todos sus ámbitos.<sup>205</sup> Segunda, la edificación sobre la autonomía legítima de lo temporal, aquella que se requiere para que bajo sus propias reglas genere condiciones de vida digna —material y moral— para la persona. En este sentido, la misión de la comunidad política consistiría en desarrollar condiciones que lleven a las personas a un grado de vida material, intelectual, moral y sobrenatural conveniente para el bien y la paz de todos.

La tercera característica de ese humanismo integral sería la “extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos”.<sup>206</sup> Esto significaba que, por una parte, se debía realizar una obra común por parte de la sociedad en cuanto comunidad de personas; algo que sólo se desarrollaría si éstas actuaran en cuanto tales —como sujetos de su acción, incommunicables y dignos— de forma que se vincularían íntimamente en ese esfuerzo común.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> “El triunfo del racionalismo y del liberalismo, es decir, de una filosofía de la libertad que ve en cada individuo abstracto y en sus opiniones la fuente de todo derecho y de toda verdad, acabó con la unidad espiritual [...] La unidad política de la comunidad sólo podrá entonces buscarse por medios de adiestramiento externo, de pedagogía política o de coacción; por medios de Estado, muy semejantes en cuanto a la técnica, a los empleados por el comunismo soviético para ejercer su dictadura. Y como al mismo tiempo se comprende la necesidad del acuerdo interior de pensamientos y de voluntades para consolidar la unidad política, se buscará y se impondrá por los mismos medios una pseudounidad intelectual y espiritual” (*ibidem*, pp. 200 y 201).

<sup>205</sup> “La ciudad debe [...] conceder a las diversas familias espirituales que viven en su seno, estructuras jurídicas que ella misma, en su prudencia política, adapte, por una parte, al estado de aquéllas, y, por la otra, a la orientación general de la legislación hacia la vida virtuosa y a las prescripciones de la ley moral, a cuyo cumplimiento dirige en cuanto es posible esa variedad de formas” (*ibidem*, p. 210).

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>207</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 250 y ss.

Por la otra, se debía tomar en cuenta que “lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, está por encima de esta obra común [terrena] y la finaliza”.<sup>208</sup> En otras palabras, la persona edificaría su existencia desde su vida concreta, aunque su paso por la tierra no fuera definitivo.

La vocación del hombre era concebida con un asunto tanto temporal como eterno, y es la misma persona la que experimentaría esa distinción y, al mismo tiempo, esa unidad. De tal manera que, tanto el proyecto de los derechos humanos, como el de la edificación de una comunidad política, nunca serían, para Maritain, aspiraciones absolutas, ni logros definitivos.

A lo largo de *Humanismo integral*, Maritain procuró aprovechar los elementos que consideraba positivos del racionalismo para elaborar su propio argumento.<sup>209</sup> Sin embargo, en este trabajo todavía no utilizó el lenguaje de los derechos, ni hizo referencias concretas a los derechos humanos.<sup>210</sup> Los derechos naturales de la escuela racionalista eran, por entonces, objeto de crítica del sistema que denunciaba Maritain.

#### IV. LA CONVERSIÓN DE MARITAIN EN FILÓSOFO DE LOS DERECHOS HUMANOS

No fue sino hasta 1942, cuando salió a la luz su texto *Los derechos del hombre y la ley natural*,<sup>211</sup> en el que el filósofo francés integró el lenguaje de los derechos a su propuesta intelectual. En ese libro ofreció una explicación completa y coherente de éstos y, al mismo tiempo, los conectó con sus críticas previas al modelo ilustrado-racionalista. Según Moyn, cuando Maritain publicó esta

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>209</sup> *Cfr.* Stibora, Carrie Rose, “Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on Human Rights”, Catholic University of America, tesis doctoral, 2013, pp. 30-32; disponible en <https://cuisslandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A397>.

<sup>210</sup> En este texto, Maritain sólo utiliza el lenguaje de derechos una vez: “Cuando Roma, en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX, condenaba la pretensión de hacer de la libertad de prensa o de la expresión del pensamiento fines en sí y derechos sin límites, no hacía sino recordar una necesidad elemental del gobierno de los hombres. Tales libertades son buenas y responden a exigencias fundamentales de la naturaleza humana; mas necesitan estar reguladas, como todo lo que no es del orden propiamente divino. La manera dictatorial o totalitaria de regularlas —por el aniquilamiento— nos parece detestable; la manera pluralista de reglamentarlas —por la justicia y la autorregulación progresiva— nos parece buena y no sería menos fuerte que justa (Maritain, Jacques, *Humanismo integral...*, *cit.*, p. 227).

<sup>211</sup> En español se publicó como *Los derechos del hombre y la ley natural*, *cit.*; se reeditó como *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*

obra, se convirtió en el “filósofo de los derechos humanos que no había sido antes”.<sup>212</sup> Él mismo sugiere que este autor dio ese paso por varios motivos.

En primer lugar, por el uso corriente que en la tradición estadounidense ya se le daba al lenguaje de los derechos, con la que convivió mientras vivía en el exilio. En segundo lugar, porque la doctrina social de la Iglesia adoptó estos modos de decir en su denuncia contra los abusos de los gobiernos totalitarios y de los sistemas contrarios a la dignidad del hombre.<sup>213</sup>

En tercer lugar, la propia experiencia personal sobre las atrocidades de la guerra lo empujaron no sólo a utilizar este lenguaje como método de denuncia —como, por ejemplo, en *A Christian Looks at the Jewish Question* en 1939—<sup>214</sup>, sino a buscar una fundamentación coherente de estos requerimientos expresados en términos de derechos. Por ello fue un proyecto que lo llevó a explicar sus ideas desde los derechos naturales, algo común en la tradición ilustrada, pero sin partir de los presupuestos racionalistas que había criticado con anterioridad. Crosson es de la misma idea:

Hasta donde sé, en todos sus escritos sobre temas sociales y políticos de los años veinte y tempranos treintas, Maritain nunca discute sobre los derechos naturales y utiliza el término sólo una vez, y de pasada [...] Vale la pena notar que, incluso cuando Maritain utiliza esporádicamente estos conceptos [derechos, derechos fundamentales, derechos naturales...], nunca añade alguna cita o referencia de Tomás de Aquino sobre ellos. En otros temas, las citas de los textos tomistas son abundantes. Sin embargo, en sus escritos de los cuarenta, el tema de los derechos humanos aparece con más frecuencia y es objeto de un análisis detallado. [...] Me inclino a creer que, sin embargo, la tradición política estadounidense jugó más un papel heurístico que substantivo. Me refiero a que él encontró en el lenguaje de derechos naturales un universo discursivo, un tipo de lugares comunes, con los que podría hablar eficazmente a una audiencia americana secular y que lo llevó por nuevas direcciones [...] Con esto no quiero decir que la adopción y adaptación del lenguaje de

<sup>212</sup> Moyn, Samuel, “Jacques Maritain, Christian New Order, and the Birth of Human Rights”, *Social Science Research Network*, Nueva York, 2008; disponible en <http://ssrn.com/abstract=1134345>.

<sup>213</sup> Como la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, *Quadragesimo Anno* de Pío XI, o las críticas de este último contra el nazismo y el comunismo con *Mit Brennender Sorge* y *Divini redemptoris*, respectivamente.

<sup>214</sup> Cfr. Maritain, Jacques, *A Christian Looks at the Jewish Question*, Nueva York, Longmans, Green and Co., 1939. Ahí Maritain articula su defensa de los judíos y acusa las acciones de los nazis. Lo hace en nombre de una justicia común y la común fraternidad humana. Sugiere que su alegato es aplicable, independientemente de la organización política en la que viven los judíos e, incluso, a pesar de que dicha denuncia sea calificada como intromisión en nombre del principio de soberanía de los Estados.

derechos naturales fuera sólo una estrategia retórica. Maritain como filósofo, adoptó e hizo suyo ese concepto.<sup>215</sup>

## 1. *El argumento maritainiano sobre los derechos humanos*

### A. *El contexto humanista necesario para los derechos de la persona*

Maritain hace preceder su discusión sobre los derechos humanos de una explicación sobre la persona, el bien común y sus interacciones. Esta disposición indica que su concepto de derechos humanos sólo puede comprenderse si se toman en cuenta las dos anteriores nociones. De hecho, parece reconocer la necesidad de ofrecer esos matices, con la intención de separar su explicación de la ilustrada-racionalista. Por entonces, entre amplios sectores de la cultura intelectual católica, el uso del lenguaje de los derechos era percibido como poco ortodoxo. Acudir a dichos términos significaba tomar una posición tan audaz como novedosa.<sup>216</sup>

En *Los derechos del hombre y la ley natural*, Maritain recordó la distinción conceptual entre individuo y persona. Esta última hace referencia a un todo-en-relación,<sup>217</sup> a alguien humano que excede el ámbito material gracias a su espiritualidad entitativa, a través de la cual, conoce, decide y ama. Una totalidad dependiente por completo de su materia, pero independiente hasta cierto punto de ella para actuar. Abierta a otras, se gobierna a sí misma para entrar en relación con otras personas, especialmente con quien puede garantizar su relación plena.<sup>218</sup> En cambio, el término “individuo” se refiere a “un trozo de materia, un elemento individual en la naturaleza, como un

<sup>215</sup> Crosson, Frederick J., “Maritain and Natural Rights”, *The Review of Metaphysics*, vol. 36, núm. 4, 1983, pp. 898, 901.

<sup>216</sup> “Mientras los derechos humanos como instrumento argumentativo, parecen ser un lugar común en nuestros días, es importante señalar que al adoptar ese lenguaje, Maritain arriesgaba mucho, al ir contra la vena de la derecha cristiana de por entonces” (Stibora, Carrie Rose, *op. cit.*, p. 34).

<sup>217</sup> Rhonheimer le llama “autonomía participada, que, como mediación de teonomía [como origen último de las normas morales], es simultáneamente teonomía participada” (Rhonheimer, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, trad. de José Mardomingo, Madrid, Rialp, 2000, p. 332, nota al pie 122).

<sup>218</sup> “La noción de persona implica las nociones de totalidad y de independencia. Por eso para nuestro autor [Maritain], decir que un hombre es persona equivale a decir que es más bien un todo que una parte, antes independiente que siervo [...] El concepto de individuo en Maritain no afecta al concepto substancial de persona. Ya que el hombre como individuo es sujeto y no puede ser disuelto en lo universal o en el superior. Lo más perfecto en toda la naturaleza, el ser personal, se mantiene por medio de la individualidad, con identidad propia

átomo, una espiga de trigo, una mosca o un elefante son elementos individuales en la naturaleza”.<sup>219</sup>

Por ser persona, el ser humano es una totalidad autónoma digna, pero abierta esencialmente a la relación con otras personas, necesitada de un discurso racional para existir “desde”, “con” y “para” otros. Nace de otras, existe junto con alguien más, sus fines se realizan cuando vive para las demás. Así como sólo se puede decir hijo en relación a unos padres; decir persona significa referirse a un ser que sólo existe en relación. De ahí que tienda en sí mismo a la vida social: “no es un pequeño dios sin puertas ni ventanas, como la mónada de Leibniz, o un ídolo que ni ve ni oye [...] No podemos hacer crecer entre nosotros la vida y la actividad, sin respirar entre nuestros semejantes”.<sup>220</sup>

Es decir, por ser persona, su existencia le implica tanto un *relata* (“ser-alguien-quien-se-relaciona”) como una *relatio* (“cómo-es-que-está-relacionado”).<sup>221</sup> De ahí que viva en una comunidad política, y al mismo tiempo sólo sea capaz de participar de esa vida social como un incomunicable digno. Únicamente es humano auténtico si se comporta como alguien que toma postura ante su propia existencia y su actuar, que lo manifiesta como incomunicable en esa decisión, insustituible en su presencia, y hace patente su dignidad radical que transmite a sus relaciones con los demás. Por ese motivo, toda decisión en la que se manifiesta su ser persona, lo manifiesta y lo mantiene en relación con el resto.

Si la comunidad es la interacción de personas que buscan realizar el bien ético que captan racionalmente, y estas acciones las conectan con las demás, entonces el bien común de una comunidad no puede ser sólo la suma aritmética de beneficios tangibles —no es un hedonista cálculo utilitario— ni la:

---

frente al universo” (Rumayor Fernández, Miguel Ángel, *Educación, voluntad y Dios; notas sobre la paideia personalista de Jacques Maritain*, Madrid, Caparrós Editores, 2006, pp. 84, 86).

<sup>219</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 14.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>221</sup> Kaufmann sostiene que “el concepto de relación significa que para un ser resulta constitutiva su conexión con otros seres. Pone el acento sobre ese estar-constituido-con [...] En la persona se realiza de forma concreta la relacionalidad, la unidad estructural de *relatio* y *relata*. La ya aludida ontología relacional debe ser en su conformación una ontología de la persona; una ontología que no se considere ya la cosa sino la persona como arquetipo del ser. Por tanto, también la ontología del derecho ha de constituirse como ontología relacional-personal [...] El hombre se realiza como persona en su vinculación y dependencia con otras personas y cosas, para bien o para mal: es padre e hijo, comprador y vendedor, malhechor y víctima, propietario y ladrón. Estas relaciones personales forman el fundamento, la ‘materia’ del orden jurídico” (Kaufmann, Arthur, “¿Qué es y cómo ‘hacer justicia’?”, cit., pp. 28 y 29).

colección de bienes privados, ni el bien propio de un todo, como la especie en relación con los individuos o como la colmena en relación con las abejas, [que] se refiere[n] a sí mismo. [... Por el contrario,] es su comunión en el vivir bien; es, por tanto, común al todo y a las partes, partes que son ellas mismas todos, ya que la noción misma de persona significa totalidad; partes sobre las que se vuelca y que se deben beneficiarse de él.<sup>222</sup>

En este orden de ideas, para Maritain, si la persona es por definición “alguien-en-relación-con-otros”; si, además, la comunidad se edifica con la interacción de aquéllas en cuanto tales; entonces, la plenitud de la primera depende, tanto de la participación en la construcción de la segunda, como de la redistribución o comunicación de esos bienes logrados en común entre cada persona. En otras palabras, el bien de la comunidad debe, al mismo tiempo, tanto construirse, como transferirse entre quienes constituyen esa sociedad.<sup>223</sup>

En esta correspondencia e intercambio con la comunidad política, la persona debe participar como tal, y recibir de ella las cargas y beneficios que esto implica, sin renunciar a ser tratada como alguien con dignidad. De aquí se sigue que la actitud adecuada, gracias a la cual cada ser humano se introduce en ese conjunto de interacciones y forma parte de ese dinamismo que es la sociedad —señala Maritain—, es la “amistad cívica” que parte de la justicia, pero la trasciende:

Si la estructura de la sociedad surge ante todo de la justicia, el dinamismo vital y la fuerza creadora interna de la sociedad surgen de la amistad cívica.

---

<sup>222</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 18.

<sup>223</sup> “La verdad es que el hombre se compromete entero, pero no según él mismo enteramente, [sino] como parte de la sociedad política, ordenado al bien de ésta. Del mismo modo un buen filósofo se compromete enteramente en la filosofía, pero no según todas las funciones y según todas las finalidades de su ser; se compromete todo entero en la filosofía según la función especial de la inteligencia en él. La persona humana se compromete enteramente como parte de la sociedad política, pero no en virtud de todo lo que es, ni según todo lo que le pertenece [...] El hombre es parte de la comunidad política e inferior a ésta según las cosas que, en él y de él, dependen, en cuanto a su misma esencia, de la comunidad política. Así un matemático ha aprendido las matemáticas gracias a las instituciones educativas que únicamente la vida social hace posibles; esa formación progresiva ha sido recibida de otros y testimonia las indigencias del individuo humano y su dependencia de la comunidad [...] Por otra parte, el hombre sobrepasa la comunidad política según las cosas que, en él y de él, se refieren a la ordenación de la personalidad como tal al absoluto y que dependen, en cuanto a su misma esencia, de algo más que la comunidad política [...] Por ello, la comunidad no tiene el derecho de pedir a un matemático que tenga por verdadero un determinado sistema matemático más que otro o enseñar unas determinadas matemáticas que se piensa son más acordes a la ley del grupo social” (*ibidem*, pp. 23 y 24).

[...] La justicia y el derecho no bastan; son condiciones pre-requeridas, indispensables. La sociedad no puede vivir sin la perpetua dación y el perpetuo acrecimiento que provienen de las personas, sin la fuente de generosidad, escondida en lo más profundo de la vida y de la libertad de las personas, que el amor hace brotar.<sup>224</sup>

Gracias al esfuerzo por integrarse en su comunidad, es que se configura y se despliega la vida de la persona como tal. Empeño que se traduce, entre otras cosas, en ajustar su comportamiento a la dignidad de quienes conviven con él. En consecuencia, para Maritain, gracias a este dinamismo de edificación de comunidades de personas —mediante la justicia y la amistad cívica— es como se manifiesta y logra la madurez de la conciencia personal.

Los derechos humanos serían una manifestación de esos bienes a edificar, y al mismo tiempo, tendrían como condición de posibilidad, esa capacidad de empatía para mover a la persona a realizarlos. El esfuerzo por cumplir los derechos humanos, desataría un proceso de maduración ética y humana en la persona y en su comunidad. Maritain, como puede verse en *Los derechos del hombre*, articula una explicación en la cual la empatía que nace naturalmente de la conciencia de la propia humanidad, se encuentra en el centro de su idea de derechos humanos: “Pienso en el progreso de la conciencia, en cada uno de nosotros, de nuestra igualdad fundamental y de nuestra comunión en la naturaleza humana; y pienso en el progreso de esa igualdad de proporción que realiza la justicia, al tratar a cada uno según lo que le es debido, y ante todo, a todo hombre como hombre”.<sup>225</sup>

Todo este recorrido ha preparado el contexto intelectual donde el filósofo francés encuentra, justifica y fundamenta los derechos humanos. Maritain comprende estos derechos fuera de la tradición individualista burguesa, donde no existe una obra común por realizar. Para la modernidad racionalista, el Estado tiene como misión la protección de la libertad individual contra los eventuales obstáculos que surjan de la autonomía de otros, para que cada uno —aislado— se ocupe en enriquecerse individualmente. Estos presupuestos conceptuales, “confunde[n] la verdadera dignidad de la persona con la ilusoria divinidad de un individuo abstracto que se bastaría a sí mismo, la persona humana [es] dejada sola y desarmada”.<sup>226</sup>

También considera que, desde la perspectiva marxista, los derechos humanos se convierten en un instrumento por el que el individuo se coloca instrumentalmente al servicio del todo social: la industria que pretende el

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 42.

dominio de la naturaleza. Para ellos, “la dignidad de la persona no es reconocida y la persona humana es sacrificada al gigantismo de la industria, que es el dios de la comunidad económica”.<sup>227</sup> En una sociedad, piensa Maritain, se debe proteger la libertad, se ha de procurar someter la naturaleza por medio del trabajo y defender a la comunidad de todo lo que la amenace. Pero el objeto esencial de la sociedad de personas, es lograr: “la buena vida humana de la multitud, [...] el perfeccionamiento interno y progreso —material sin duda, pero también espiritual y moral— gracias al que los atributos del hombre pueden realizarse y manifestarse en la historia. [...] En resumen, la obra política es esencialmente una obra de civilización y cultura”.<sup>228</sup>

Parte de este reto civilizador consiste, como se ha dicho ya, en ajustar el comportamiento de la persona a las exigencias de su propia condición de humana, de su dignidad de persona, y de su vida en comunidad. Sólo de esa manera se logra tanto la participación digna de ella en la obra política, como la redistribución de los bienes —materiales, culturales y espirituales— entre los miembros de la comunidad. Es la única forma en la que se es coherente con la dignidad de la persona y se pueden lograr las verdaderas aspiraciones de su ser.<sup>229</sup>

B. *Su primera explicación: exigencias de lo humano conocidas por alguien en cuanto ser-personal*

Maritain aclara que para referirse filosóficamente a los derechos del hombre, se ha de aludir a la ley natural o a lo que los antiguos llamaban ley

---

<sup>227</sup> *Idem.*

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 42 y 43. Más adelante recapitula su pensamiento así: “Resumamos las notas características de una sana sociedad política que hemos expuesto en el curso de los análisis precedentes: Bien común que se vuelca hacia las personas; autoridad política que dirige a hombres libres hacia su bien común; moralidad intrínseca del bien común y de la vida política. Inspiración personalista, comunitaria y pluralista de la organización social. Vínculo orgánico de la sociedad civil con la religión, sin construcción religiosa ni clericalismo, dicho de otro modo, sociedad realmente y no decorativamente cristiana. El derecho y la justicia, la amistad cívica y la igualdad que comporta como principios esenciales de la estructura, de la vida y la paz de la sociedad. Obra común inspirada por un ideal de libertad y de fraternidad, tendiendo en su límite superior a la instauración de una ciudad fraternal donde el ser humano sea emancipado de la servidumbre y la miseria” (*ibidem*, p. 50).

<sup>229</sup> La concepción individualista-burguesa o totalitarista marxista acaba con la persona y con la comunidad también porque espera muy poco de ella. Minan y secan sus impulsos éticos: “Si nuestra civilización agoniza, no es porque ose demasiado, ni porque proponga demasiado a los hombres. Es porque no osa lo bastante, ni les propone lo bastante. Revivirá; una nueva civilización vivirá, a condición de esperar, y querer, y amar verdaderamente y heroicamente la verdad, la libertad y la fraternidad” (*ibidem*, p. 46).

no escrita. No tanto a lo que el iusnaturalismo racionalista se refería con ese término, ni a lo que los positivistas critican sobre el derecho natural, que más bien parece un “fantasma salido de algunos malos manuales”.<sup>230</sup>

En el punto de partida de su explicación, asume que se aceptan tres realidades: primero, una naturaleza humana común: el hecho de que todos los hombres participen del mismo modo de ser. Segundo, a esa humanidad le es intrínseca una capacidad cognitiva por la que comprende tanto el sentido y significado de su acción, como los fines que pretende conseguir y afirmar. Y, tercero, parte del presupuesto de que su forma de ser está orientada a lograr los fines propios de lo que es. Como el piano: su diseño le orienta a producir un tipo de sonidos, y si se operan en él el tipo de acciones apropiadas a su ser, emitirá los sonidos adecuados, los afinados, a esa condición.

El filósofo francés une estos tres presupuestos y concluye: debe existir en la razón, una disposición natural para descubrir ese orden propio a su forma de ser; y, en consecuencia, algo que le permita, mediante la elección de una acción ajustada a ello, y por tanto razonable, afinarse conforme a los fines propios de lo que es como persona humana. Es la manera de honrar y de ser fiel a su propia condición. En efecto: “Hay en virtud misma de la naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano. La ley natural no es otra cosa que eso”.<sup>231</sup>

### C. Maritain afina su argumento

De esta manera, Maritain comienza su explicación sobre los derechos humanos en 1942, la clarifica y detalla en 1947 durante su colaboración con la UNESCO; pero es en 1951, después de la aprobación de la DUDH, al publicar *Man and State*,<sup>232</sup> donde articula con mayor claridad su respuesta a las tres preguntas presentes en cualquier intento de justificación racional de los derechos humanos.

#### a. La “normalidad de funcionamiento” o elemento ontológico

Aunque el argumento ya no estaría a disposición de los redactores, vale la pena referirse a él. En efecto, en *El hombre y el Estado* distingue dos compo-

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>232</sup> *Cfr.* Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, trad. de Manuel Guerra, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada, 1952.

nentes del derecho natural. El primero lo llama “elemento ontológico”. Un piano, en la estructura interna de su ser, está configurado —diseñado racionalmente— para producir un tipo específico de sonido, propio de su operación. Esta es la “normalidad de su funcionamiento”, que exige ser puesta en práctica para que el piano logre los fines para los que está diseñado desde su disposición intrínseca. En otras palabras, es la ley íntima de las cosas por las que pide funcionar de manera tal que haga realidad los bienes incoados en la propia disposición de su ser.

En el caso del piano, la presencia de un teclado que percute unas cuerdas de acero, mediante un martillo envuelto en fieltro colocado en una caja de resonancia, produce un sonido específico en distintas escalas. Cuando el piano es tratado conforme a lo que es, producirá los sonidos apropiados a su condición. Funcionará con “normalidad”. Es decir, conforme al “modo adecuado en que, por razón de su estructura y fines específicos, debería alcanzar la plenitud del ser, tanto en su crecimiento como en su conducta”.<sup>233</sup>

Este elemento fundamenta que ciertas acciones ajusten el comportamiento de la persona conforme a lo que es: lo afinan, su estructura propia le permite sonar armónicamente de acuerdo a su diseño teleológico y racional. En este sentido, serán obligaciones morales aquellos imperativos que manifiestan la normalidad en el funcionamiento del ser que se es y, en consecuencia, le permiten existir como ser persona humana ajustada. Maritain identifica esas disposiciones o equilibrios con la ley natural,<sup>234</sup> una correspondencia que ya había explicado en *Los derechos del hombre*:

La noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas; ambas descansan sobre la libertad propia de los agentes espirituales; si el hombre está obligado moralmente a las cosas necesarias para la realización de su destino, es porque tiene el derecho de realizar su destino; y si tiene el derecho de realizar su destino, tiene derecho a las cosas necesarias para ello.<sup>235</sup>

Ahora bien, en ese diseño no se encuentran condensadas y formuladas, como sugería Leibniz, todas las reglas apropiadas a cualquier situación práctica en que la persona vive. Se trata, más bien, de un diseño que, al ponerse en juego en la acción, se manifiesta inclinándose hacia la operación

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>234</sup> “El precepto: no matarás, es un precepto del derecho natural. Porque uno de los fines primordiales y generales de la naturaleza humana es preservar la existencia o el ser; el ser de aquella existencia que es una persona, y de un universo en sí; porque el hombre, en tanto que lo es, tiene derecho a la vida” (*Ibidem*, p. 106).

<sup>235</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 58.

por ejecutar. Al realizarla, el ser humano se ajustaría conforme a esa “íntima estructura dinámica de aquella esencia racional”.<sup>236</sup>

Así pues, el elemento ontológico de la ley natural se refiere a las finalidades inteligibles involucradas en la acción, y sólo comprensibles mientras se actúa o en vistas a la acción libre y personal. Éstas expresan las exigencias propias de su estructura óptica, y que se encuentran como a la espera de ser afinadas por la operación decidida. Serán inmutables, en el sentido de expresar una normalidad de funcionamiento requerida por su modo de ser. Pero su presencia no es abstracta, como si fueran ideas platónicas, sino más bien existencial. Se trata de las exigencias propias de *este* ser humano concreto, que toma conciencia de su propia condición cuando prevé que un acto lo hará percudir adecuadamente y escucharse ajustado.

#### b. El elemento gnoseológico: la connaturalidad racional

De esta forma, el profesor francés introduce el segundo ámbito que fundamenta la ley natural: el “elemento gnoseológico”. Había dicho que la exigencia por sonar afinado se vuelve cognoscible sólo cuando está en juego la normalidad del funcionamiento en el contexto de una operación por realizar aquí-ahora. Si esto es así, entonces tendría que existir una capacidad humanamente natural para darse cuenta de aquello. Su razón debe estar diseñada para percibir esa cognoscibilidad.

Maritain señala que ese conocimiento puede lograrse con mayor o menor precisión, facilidad, certeza o grado. Pero la estructura esencial de ese “darse cuenta” ordena hacer el bien y evitar el mal. Ese es “el único conocimiento práctico que todos los hombres tienen en común de una manera natural e infalible, como un principio que no necesita demostración”.<sup>237</sup> Por ello, se juzgará como bueno aquello que ajuste la persona a lo que percibe que lo armoniza; y se determinará como malo aquello que entienda que lo desafina.

Esta estructura cognitiva, universal y común, es definida por Maritain como principio o preámbulo, pero no la ley racional de la normalidad de funcionamiento. Esta ley de la naturaleza de la persona es “el conjunto de cosas que se deben y que no se deben hacer, que se siguen de un modo

<sup>236</sup> Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 106.

<sup>237</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 56; el mismo párrafo lo reproduce en Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 108.

necesario, por el simple hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de cualquier otra consideración”.<sup>238</sup>

En otras palabras, en la estructura cognitiva de las acciones afinadas a la naturaleza se encuentra una predisposición intelectual por la que se descubrirá cuándo está en juego el logro y el daño al bien básico de la existencia a través del comportamiento, qué se debe elegir y cuándo realizar las acciones básicas de la existencia y rechazar las que la amenazan o destruyen.

Ahora bien, esa forma de conocer no se refiere a la reflexión abstracta o teórica propia de la geometría,<sup>239</sup> ni al discurso que se sigue para intentar aplicar el concepto de ser humano a un caso concreto, ni la explicación que ofrecen las distintas escuelas filosóficas de este proceso. El discernimiento de la ley natural, propiamente hablando, no se da mediante un discurrir de la razón, sino que es un conocimiento connatural por inclinación.<sup>240</sup> El filósofo francés lo califica como: “oscuro, asimétrico y vital, obtenido de un modo connatural o congénito, merced al cual el intelecto —a fin de juzgar— consulta y escucha la melodía interior que producen en el individuo las cuerdas vibrantes de las tendencias permanentes”.<sup>241</sup>

### c. Tres distinciones sobre la experiencia de la ley natural

Maritain sugiere que este preámbulo, o estos primeros principios, sólo se manifiestan —y por lo tanto se pueden percibir— acompañados de un

<sup>238</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 56.

<sup>239</sup> Graneris apunta que quien “ha visto un perfecto paralelismo entre un libro de geometría euclidiana y un código de derecho natural, ha dejado pasar una profunda diferencia entre las ciencias especulativas y las prácticas” (Graneris, Giuseppe, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. de Celina Ana Lértora Mendoza, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973, p. 102).

<sup>240</sup> Maritain dictó una conferencia en 1951 que tituló “On Knowledge Through Connaturality”, donde explicó que los juicios en los cuales la ley natural se manifiesta a la razón práctica que decide lo que debe actuar en cada momento, proceden por “connaturalidad o congenialidad” para captar el bien al que apuntan las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana. Más adelante enumera tres elementos que describen este conocimiento: Primero, la ley natural se refiere a las normas conocidas por inclinación, como un despertar hacia un objeto a causa de estar orientado a él, en este caso, los fines propios de la existencia humana en cuanto tal. Segundo, son principios conocidos por inclinación, es decir, sin el discurrir de la razón, son indemostrables en sentido estricto; no es irracionalidad, sino naturalidad. Tercero se conoce, pero a través de un ejercicio conceptual y discursivo; en consecuencia la persona no determina su existencia, ni controla que sea o no conocida. El ensayo está recogido en el capítulo tercero en Maritain, Jacques, *El alcance de la razón*, cit., pp. 45-56.

<sup>241</sup> Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 110.

juicio sobre la acción moral concreta; y a la vez asociado a unas condiciones históricas y culturales. Por eso, el conocimiento de la ley natural “se ha desarrollado dentro del doble tejido protector de las inclinaciones humanas y de la sociedad humana”.<sup>242</sup>

De forma tal que nuestra comprensión de ella siempre va unida a una experiencia cultural y a una perspectiva histórica determinada. Sólo a través de ella, la persona se acerca a ese preámbulo y toma conciencia de su presencia. A partir de aquí, Maritain es capaz de distinguir tres realidades diferentes: primera, la operación existencial de ley natural; segunda, la experiencia y la toma de conciencia de su presencia; y tercera, las explicaciones doctrinales que desarrolla cada escuela filosófica para explicarse algo así.<sup>243</sup>

Si la ley natural se refiere a las inclinaciones humanas esenciales, permeadas de racionalidad —elemento ontológico— y captadas por inclinación connatural —aspecto gnoseológico—, entonces éstas animan y moldean toda tradición moral.<sup>244</sup> La persona conoce los preceptos de la ley natural sólo a través de su tradición moral; y por su puesta en práctica, experimenta, repiensa y reconduce los elementos de esa tradición que orientan y afinan al hombre. Sólo a través de la vida cotidiana en la propia tradición moral, la persona está en condiciones de darse cuenta de cuáles costumbres o justificaciones son ineficaces, o cuáles dificultan la humanización de la persona y su comunidad; o cuáles son las eficaces, orientadas y afinadas.

De ahí que el esfuerzo por fundamentar y justificar filosóficamente un enunciado que contenga alguna obligación ética —formulada, por ejemplo, en el lenguaje de los derechos humanos— revela, para Maritain, una especie de “geología de la conciencia”:

El trabajo natural de la razón espontánea, precientífica y prefilosófica, se encuentra de continuo condicionado por las adquisiciones y servidumbres, la

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>243</sup> “Por olvidar esta distinción tan simple han nacido muchas perplejidades alrededor de la ley no escrita. Se dice que está escrita en el corazón del hombre; sí, pero en profundidades escondidas, tan escondida para nosotros como nuestro propio corazón. Esta metáfora misma ha provocado multitud de daños, pues lleva a representarse la ley natural como un código bien enrollado en la conciencia de cada uno y que cada uno no tiene más que desenrollar, de lo que se saca la consecuencia de que todos los hombres deberían tener naturalmente un conocimiento igual” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 55 y 56).

<sup>244</sup> “Diría yo que estas inclinaciones auténticamente esenciales determinaron la formación de las reglas que, reconocidas en forma de esquemas dinámicos desde la época de las más antiguas comunidades sociales, persistieron en el hombre, a través del tiempo, asumiendo formas cada vez más definidas y más claramente determinadas” (Maritain, Jacques, *El alcance de la razón*, cit., p. 53).

estructura y evolución del grupo social. Existe de esta suerte una especie de formación y pudiera decir que de crecimiento vegetativo, del conocimiento moral y del sentimiento moral, el cual es, de por sí, independiente de los sistemas filosóficos y de las justificaciones racionales por ellos propuestas, pese a que, secundariamente, entran, también ellos, en acción recíproca con ese proceso espontáneo.<sup>245</sup>

Es decir, de forma natural, la semilla tiende a crecer, desarrollarse, aprovechar los nutrientes del entorno para convertirse en planta. Al mismo tiempo, su existencia se ve afectada por las condiciones climáticas, como la calidad de la tierra, el tipo de aire, el cuidado recibido, etcétera. Algunos de esos elementos del entorno en que vive facilitan el crecimiento natural de la planta, otros lo entorpecen. Pero es sólo a través de ese ecosistema que el vegetal puede crecer, y una vez que ha crecido, una vez que existe, entonces es posible nuestro conocimiento del mismo.

En este sentido, nunca se observa la naturaleza de una planta en cuanto tal, sino que nuestra comprensión de ella parte de la experiencia histórica que se tiene de ella. El punto de partida de la idea de lo que es ese vegetal, no es ajena al ecosistema que le permitió manifestarse como tal. Pero será a través de cada semilla, en su esfuerzo por desarrollarse como lo que es, que se posibilita un ejercicio de experimentación y reflexión —un esfuerzo cultural— para percibir qué aspecto de ese ambiente le viene bien y cuál le perjudica.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 18. Pérez Luño concluye algo parecido: “Ello implica cifrar la fundamentación de los derechos humanos en el despliegue multilateral y consciente de las necesidades humanas, que emergen de la experiencia concreta de la vida práctica. Esas necesidades, en cuanto datos social e históricamente vinculados a la experiencia humana, poseen una objetividad y una universalidad que posibilitan su generalización, a través de la discusión racional y el consenso, y su concreción en postulados axiológico-materiales [...] Existe, por tanto, un condicionamiento mutuo, o si se quiere, una reciprocidad circular entre el método y el objeto de la fundamentación de los derechos humanos propuesta. Porque se parte de que el consenso racional sobre los derechos humanos tiene que surgir de la experiencia de las necesidades, y volver nuevamente a la experiencia para ilustrar, esto es, para hacer plenamente conscientes esas necesidades” (Pérez Luño, Antonio, *Derechos humanos...*, *cit.*, p. 182).

<sup>246</sup> Una explicación similar la ofrece Montoro Ballesteros: “Los derechos naturales o derechos humanos constituyen pues un conjunto de facultades o poderes morales inherentes al hombre, en cuanto exigencias de su naturaleza, y anteriores e independientes de toda determinación jurídico-positiva, si bien precisan de esa determinación en orden a su ejercicio y goce efectivos” (Montoro Ballesteros, Alberto, “Utopía y realidad en la protección de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, vol. 23, 1990, p. 249). Por su parte, Pérez Luño define a los derechos humanos como “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las

Pudiera pasar que nuestra explicación sobre qué es la planta, por qué crece, y qué elementos le ayudan, sea errónea. Pero de que alguien se equivoque en este ámbito, signifique la inexistencia del vegetal. El saber propio, la cultura que introduce al mismo y la hace accesible, las acciones con las que se interactúa con ella, deberán afinarse para lograr que la planta crezca adecuadamente. Sólo se conoce la ley de lo que es un vegetal a partir de una experiencia histórica, interpretada a través de una tradición, de lo que es una planta.

En un segundo momento, se elucubra y describe en leyes universales lo que se ha comprendido. Esa tradición podría estar equivocada, pero del error en el conocimiento de su ley natural, no se prueba que ésta no sea universal para los vegetales; sino, más bien, que la conciencia y comprensión de la misma es gradual y moldeable:

Un error en la suma no demuestra nada contra la aritmética, ni la equivocación de ciertos pueblos primitivos que creyeron que las estrellas eran agujeros de la tienda que cubría el mundo, no constituye argumento contra la astronomía. La ley natural no es un código escrito y el conocimiento del mismo por parte del hombre ha ido aumentando gradualmente a medida que su conciencia moral se fue desarrollando. Esta conciencia moral se hallaba entre brumas.<sup>247</sup>

Al mismo tiempo, que existan distintas teorías para explicar la ley natural, no prueba que ella no existe; sólo muestra que se manifiesta en distintos ecosistemas culturales y, por lo tanto, se reconoce de formas diferentes. En palabras de Maritain, se trata de distintos “esquemas dinámicos fundamentales del derecho natural”, a través de los cuales la razón humana expresa, tanto los principios o preámbulos de la ley natural, como sus manifestaciones impregnadas de relatividad y variabilidad en las que vive toda persona concreta.<sup>248</sup>

---

cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional” (Pérez Luño, Antonio, *Derechos humanos...*, cit., p. 48).

<sup>247</sup> Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., pp. 108 y 109.

<sup>248</sup> “Como ya indiqué antes, ese conocimiento espontáneo [de la ley natural] no descansa sobre las reglas morales descubiertas conceptualmente y deducidas racionalmente, sino en las reglas morales captadas a través de la inclinación y, en el comienzo, en las formas tendenciales generales o armazón, o mejor, como ya dije, en los esquemas dinámicos de las reglamentaciones morales, tal como pueden obtenerse únicamente por medio de captaciones primeras, primitivas del conocimiento a través de la inclinación. Y en tales armazones tendenciales o esquemas dinámicos se pueden encerrar muchos contenidos, por no hablar de las inclinaciones deformadas, desviadas o pervertidas que pueden mezclarse con las básicas” (*ibidem*, p. 112).

Para Maritain, el discurso de los derechos humanos forma parte de ese proceso de maduración en la conciencia moral y la vida social, a través de la cual se experimentan las inclinaciones naturales del ser, mediante una inclinación connatural, a través de una cultura. Por eso, entre otras cosas, a cada cultura le corresponde el esfuerzo por fundamentar los enunciados, argumentos y estructuras intelectuales por los que se explica cómo es que existen acciones que se deben realizar para humanizar su existencia.<sup>249</sup>

## 2. *Atando cabos*

El filósofo francés expone que, en especial, la cultura y la filosofía del siglo XVIII sacó a la luz los derechos humanos, ocultos tras una comprensión de los deberes de la persona en la configuración de relaciones equilibradas, o equitativas, con los demás, más característica de la época antigua y medieval.<sup>250</sup> Este proceso: “Se debió esencialmente al progreso de la experiencia moral y social, por cuyo intermedio se liberaron las inclinaciones arraigadas en la naturaleza humana con respecto a los derechos individuales y, consecuentemente, el conocimiento a través de la inclinación, desarrollado con respecto a ellos”.<sup>251</sup>

Lo anterior no significa que el movimiento cultural y filosófico que articuló ese tipo de comprensión de los derechos humanos carezca de deficiencias. Uno de esos errores, explica Maritain, ha sido pensar que el derecho positivo es una mera transcripción del natural, sin tomar en cuenta las múltiples condiciones de vida, de madurez cultural y de esfuerzo de la razón humana.<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> Juan Pablo II concluyó algo similar: “Con justicia se ha puesto de relieve que la Declaración de 1948 no presenta los fundamentos antropológicos y éticos de los derechos del hombre que proclama. Hoy aparece claro que tal empresa resultaba prematura en aquel momento. Es a las diferentes familias de pensamiento —en particular a las comunidades creyentes— a las que incumbe la tarea de poner las bases morales del edificio jurídico de los derechos del hombre” (Juan Pablo II, “Discurso al Cuerpo Diplomático, 9 de enero de 1989”, Ciudad del Vaticano, 1989; disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1989/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890109\\_corpo-diplomatico\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890109_corpo-diplomatico_sp.html)).

<sup>250</sup> Pedro Serna explica que “la modernidad descubrió dimensiones de la dignidad personal del hombre a las que los antiguos y medievales no prestaron mucha atención o simplemente ignoraron, aunque tal vez a costa de sustituir una idea del hombre como simple elemento del tejido social por otra que lo concebía abstractamente, desvinculándolo por completo de la sociedad, y concibiéndolo como puro individuo” (Serna Bermúdez, Pedro, *Positivismo conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, Pamplona, Eunsa, 1990, p. 266).

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>252</sup> *Cfr. ibidem*, p. 113.

Por todo ello, los derechos humanos se fundamentan, según Maritain, en el deber moral de actuar afinadamente, a partir de la normalidad de funcionamiento del modo propio de ser persona humana, gracias al conocimiento por connaturalidad de las inclinaciones hacia los fines esenciales, que sólo aparece en el contexto de una acción específica, envuelta de sentido histórico y cultural.

En su explicación, el filósofo francés también recupera la distinción clásica entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo, para colocarla en el marco conceptual que ha desarrollado. En su opinión, una declaración como la DUDH agrupa, en un mismo conjunto, derechos de distintos grados. Algunos serán exigencias de derecho natural, por las que se incorporan a ellos algunos requerimientos absolutos de la ley natural.<sup>253</sup>

También incluye reivindicaciones del derecho de gentes, que se basa en la ley natural, pero la condiciona —en sus modos básicos y exigencias primarias— a través de las exigencias mínimas del bien común y la ley positiva.<sup>254</sup> Por último, esas declaraciones incorporan pretensiones propias del derecho positivo.<sup>255</sup> Éste refleja las aspiraciones del derecho natural, pero su fin es diseñar y determinar soluciones racionales en el amplio ámbito de la vida de una comunidad.<sup>256</sup>

Como se ha dicho, Maritain sostiene que se está ante los derechos de la persona humana cuando las exigencias éticas de la normalidad de funcionamiento, propias de su modo de ser, se expresan en el lenguaje de los de-

---

<sup>253</sup> Para Maritain, los derechos y deberes de la persona humana se relacionan con el derecho natural cuando se formulan principios que se incluyen de manera necesaria en el primer principio. Son por sí mismos y en la naturaleza de las cosas, universales e invariables. Se conocen por inclinación connatural (*cf. ibidem*, pp. 117-119).

<sup>254</sup> Por derecho de gentes, el profesor de Notre Dame entiende a la ley común de la civilización, no escrita y codificada necesariamente. Se conoce mediante conclusiones racionales inferidas, con un discurrir básico de la razón, no por conocimiento connatural. Su contenido son los deberes elementales, relacionados de forma necesaria con el primer principio, pero no vistos como tendencias esenciales, sino como una obra primaria por realizar cuando está en juego una exigencia de la vida social. Por eso está entre el derecho natural y el derecho positivo (*cf. ibidem*).

<sup>255</sup> Son las exigencias legales y consuetudinarias en vigor en una comunidad. Se relacionan con el primer principio de manera contingente, pues la razón ha determinado de forma creativa, el modo en que se realizará ese bien humano en el conjunto de esa sociedad y cultura. Su conexión con la ley natural hace que adquiera fuerza de ley: es decir, orden racional que vincula en conciencia, para actuar ajustadamente y lograr su plenitud como persona humana (*cf. ibidem*, pp. 118 y 119). La misma explicación sobre los tres tipos de *ius* clásicos y su relación con los derechos de la persona humana, ya la había expuesto Maritain en su trabajo de 1942. *Cfr.* Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*, pp. 60-64.

<sup>256</sup> *Cfr.* Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 71.

rechos. Como el ser humano debe actuar como persona ante su propia condición humana —la exigencia deóntica de ser dueño de sí mismo y de sus actos— goza del derecho a seguir ese llamado de su ontología: “La persona humana tiene derechos, por el mismo hecho de que es una persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos y que, por consiguiente, no es solamente un medio, sino un fin, un fin que debe ser tratado como tal [...] Hay cosas que le son debidas al hombre por el hecho mismo de que es hombre”.<sup>257</sup>

En consecuencia, el fundamento de los derechos de la persona humana es la vinculación moral, conocida por conocimiento connatural de la inclinación, para asumir su modo de ser propio, indicado en sus finalidades intrínsecas, para llevarlo a la práctica mediante la acción, en el aquí y ahora de su existencia histórica y comunitaria. Por eso, toda disposición de autoridad sólo puede vincularla en conciencia —y por lo tanto estar justificada para ella— si respeta esas exigencias básicas.<sup>258</sup>

Para el filósofo francés, ese orden personal y humano, además, está inserto en el orden universal de las naturalezas creadas. Por eso concluye que el fundamento último de los derechos humanos es la Sabiduría de Dios, porque Él ha diseñado teleológicamente ese orden y, en consecuencia, ha establecido esos equilibrios que vinculan en conciencia a la persona.

### 3. Acuerdos prácticos desde conflictos teóricos

Para Maritain, los derechos humanos no eran sólo unas herramientas para domesticar y controlar al Estado, ni únicamente instrumentos para oponerse a la intromisión de otros individuos. Por el contrario, los “derechos [humanos] arraigan en la vocación de la persona, agente espiritual y libre, al orden de los valores absolutos y a un destino superior al tiempo”.<sup>259</sup> Lo hacen así por el deber moral que recae en la persona a realizar lo necesario para desarrollar libremente el orden de la propia existencia. Los derechos humanos se vinculan, tanto a aquellas cosas que le permiten cumplir con la normalidad de su funcionamiento, como con el deber deóntico que surge de ellos.

<sup>257</sup> Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 58.

<sup>258</sup> Sobre la fundamentación de la norma positiva como obligación moral, también puede verse Finnis, John Mitchell, “Law as Co-ordination”, *Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, vol. 2, núm. 1, 1989, pp. 97-104; Finnis, John Mitchell, “Law and what I Truly Should Decide”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, 2003, pp. 107-129; MacIntyre, Alasdair, “La subversiva ley natural. El caso de Tomás de Aquino”, en *id.*, *Ética y política. Ensayos escogidos II*, trad. de Sebastián Montiel, Granada, Nuevo Inicio, 2008, pp. 77-110.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 68.

Ahora bien, también ha de recordarse su insistencia en que sólo se conocen esos bienes básicos y su vinculación en la conciencia a través de “esquemas dinámicos fundamentales del derecho natural”. Es decir, a través de contextos culturales, históricos y teóricos en los que existe, se ha manifestado y se da a conocer la ley natural. Por eso, el profesor de Notre Dame distinguía entre la ley natural y el modo de percatarse de ella.<sup>260</sup>

No se trata por tanto, de renunciar al esfuerzo por edificar un armazón intelectual que explique racionalmente los acuerdos prácticos que construirán la vida en común. Si se sigue la descripción de lo que significa persona humana en Maritain, si se distingue entre el modo en que opera y experimenta la ley natural, de la toma de conciencia de la misma y de la teoría que se arma para explicarla; se concluye que para él los argumentos de fundamentación de los derechos humanos nunca están terminados de forma definitiva, al modo en que se cierra el proceso de fabricación de un objeto y se coloca en una estantería a la espera de alguien que lo tome.

El empeño por encontrar los fundamentos de los derechos humanos es más bien un esfuerzo cultural, intelectual y práctico, que se va alimentando de la experiencia cotidiana de las personas. En el descubrimiento y formulación de esa concepción, se golpearán las cuerdas que manifiestan la normalidad de funcionamiento, se irán manifestando e iluminando las inclinaciones por las que se podrá conocer por connaturalidad esa teleología. De esta forma, la teoría puede percibirse intelectualmente y validarse, corrigiendo o confirmando la tradición cultural e histórica a la que pertenece.<sup>261</sup>

---

<sup>260</sup> La filosofía ilustrada explicaba erróneamente la ley natural porque era incapaz de percibir esta distinción. Para ella, esta ley es un “código de justicia absoluta y universal inscrito en la naturaleza y descifrado por la razón como un conjunto de teoremas geométricos o de evidencias especulativas” (*ibidem*, p. 69). Para esta teoría del derecho natural, los derechos se conocen de forma inmanente, es decir, a partir de un conocimiento de la propia autonomía gracias a la cual percibe cuáles son sus tendencias a la libertad. De ser así, el racionalista no “ten[dr]ía un pensamiento común auténtico; nada de cerebro propio, sino un cráneo vacío y revestido de espejos. No es de maravillarse, pues, que con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, especialmente en aquellos países que perturbaba y corrompía la propaganda fascista, racista o comunista, se hubiera convertido en una sociedad sin la menor idea de sí misma y sin fe en ella, sin ninguna fe común que le permitiera resistirse a la desintegración” (Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, *cit.*, p. 131).

<sup>261</sup> Así lo explica en su ensayo *El conocimiento por connaturalidad*, publicado en 1951: “El concepto genuino de la ley natural es el concepto de una ley que es natural no sólo por cuanto expresa la normalidad de las funciones del ser humano, sino también porque es naturalmente conocida, o sea, conocida por inclinación o por connaturalidad, no mediante un conocimiento conceptual o mediante la razón [discursiva...]. Afirmino que los juicios en los cuales la ley natural se manifiesta a la razón práctica, no derivan de un ejercicio conceptual, discursivo, racional, de la razón, sino que proceden de la connaturalidad o congenialidad,

Porque para fundamentar los derechos humanos, no se trata sólo de repetir un discurso diseñado por alguien en el pasado; sino de que la persona haga suya la demostración fundamental sobre por qué es ella quien debe asumir su existencia en este momento, para esta comunidad. Podría valerse de esos esquemas argumentativos que aprende de su tradición. Pero si sólo los repite, entonces los derechos humanos quedarían sin fundamentarse para ella.

En este sentido, para Maritain, los acuerdos prácticos conseguidos a partir de premisas teóricas diferentes sólo serían posibles si en la conciencia de los que participan se percibe una llamada íntima y connatural a comprometerse por aquello.

Algo así sólo se explica si se reconocen, en ese compromiso deóntico, los vestigios de una ley común por la que se debe realizar la normalidad del funcionamiento de los seres humanos; una forma básica de determinar “un mismo concepto práctico del hombre y de la vida”.<sup>262</sup>

No obstante lo anterior, los disensos especulativos son inevitables, puesto que las explicaciones a partir de las cuales se dilucida y se declara la ley natural conocida, parten de unos “esquemas dinámicos” diferentes que se han ido formando a través de la experiencia, la tradición y la historia de la comunidad a la que pertenece la persona. Si se logra un consenso, se coincide:

no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal que reverencien por igual,

---

en virtud de la cual la inteligencia aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas. Pero inmediatamente para evitar cualquier equívoco, hemos de agregar, primero, que las inclinaciones antedichas, aun cuando se refieran a instintos animales, son esencialmente humanas, y por lo tanto, penetradas por la razón; hay inclinaciones refractadas por el cristal de la razón en su vida inconsciente o preconsciente. Segundo, que siendo el ser humano un animal histórico, esas inclinaciones esenciales de la naturaleza humana ya se desarrollaron, ya quedaron relegadas con el transcurso del tiempo; como resultado de ello, el conocimiento que el hombre tiene de la ley natural fue ampliándose progresivamente y continúa aún desarrollándose. Y la historia misma de la conciencia moral separó las inclinaciones verdaderamente esenciales de la naturaleza humana de aquéllas accidentales, desviadas o pervertidas. Diría yo que estas inclinaciones auténticamente esenciales determinaron la formación de las reglas que, reconocidas en formas de esquemas dinámicos desde la época de las más antiguas comunidades sociales, persistieron en el hombre, a través del tiempo, asumiendo formas cada vez más determinadas” (Maritain, Jacques, *El alcance de la razón*, *cit.*, p. 53).

<sup>262</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 22.

aunque quizá por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral.<sup>263</sup>

Aun así, el encuentro con otros “esquemas dinámicos” suscita —al menos debe hacerlo— un nuevo esfuerzo por comprender mejor el modo en que la propia tradición fundamenta los derechos humanos: cuáles son éstos y cómo es posible llevarlos mejor a la práctica. Pero no sólo funciona como un ejercicio académico de autorreflexión cada vez más nítido. Al mismo tiempo, gracias a ese esfuerzo de justificación teórica, cada persona es capaz de hacer más suyos, de interiorizar ética y racionalmente, esos compromisos prácticos. Sólo así, la persona se compromete en su totalidad, lo hace con su acción, a partir de sus convicciones filosóficas y éticas más claras para ella.<sup>264</sup>

Aunque Maritain sostiene que el cuerpo político no tiene derecho de imponer a sus ciudadanos una concreta fundamentación, el francés no propone el relativismo, ni afirma que todas las doctrinas de fundamentación valgan igual, ni sugiere la neutralidad ética absoluta para la sociedad.

Él piensa que, a pesar de existir muchas teorías de la ley natural, no todas la justifican igual, de modo análogo que no toda teoría astronómica sobre las estrellas, acierta en su definición de esos astros. Es decir, a pesar de que existan distintos modos teóricos de fundamentar los derechos humanos, y aunque del diálogo entre ellos se amplíe “nuestra opinión particular sobre la naturaleza y el fundamento de los derechos del ser humano”,<sup>265</sup> no todas las explicaciones teóricas aciertan en lo que pretenden justificar:

Tengo la convicción absoluta de que mi manera de justificar la creencia en los derechos del hombre y en el ideal de la libertad, igualdad y fraternidad, es la única sólidamente basada en la verdad. Lo cual no me impide estar de acuerdo, en lo que a esas convicciones prácticas se refiere, con aquellos que se hallan convencidos de que su propio modo de justificarlos, por completo diferente del mío, u opuesto al mío en su dinamismo teórico, es, asimismo, el único apuntalado realmente por la verdad.<sup>266</sup>

De esta forma, al avanzar en los acuerdos teóricos, llega un momento en el que, para dar otro paso hacia el convenio en los fundamentos intelec-

<sup>263</sup> Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 132.

<sup>264</sup> “Lo más importante en el seno del cuerpo político es que el sentimiento democrático se mantenga vivo por la adhesión racional, aunque diversa, a esa carta moral. Los medios y justificaciones por las cuales se logra esta adhesión pertenecen a la libertad del intelecto y de la conciencia” (*ibidem*, p. 133).

<sup>265</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, cit., p. 18.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 16.

tuales, se deba vaciar de contenido alguna expresión concreta, o se vean en la necesidad de ampliar tanto el significado de los términos que aquello ya no se refiera a algo concreto. Por ejemplo, si compiten dos modos de entender la dignidad, en algún momento el acuerdo teórico entre ambos debe detenerse para mantener el significado originario de las palabras que cada uno afirma.

El kantiano que sostiene el concepto de *persona-ut-persona* como alguien esencialmente autónomo, nunca llegará a un acuerdo total sobre lo que significa la persona, con el que lo comprende como un ser humano en relación. Es decir, quien sostiene que la persona determina el valor moral de algunas de sus acciones, a partir del sentido de finalidad que percibe en algunas exigencias propias de la biología humana, sólo es posible que afirme verdades así, si en algún momento renuncia a seguir la explicación kantiana con todas sus implicaciones.

Pero a Maritain le parece que si se renuncia a buscar acuerdos hasta donde sea posible, sólo porque nunca se logrará un convenio teórico definitivo, se corre el riesgo de caer en la mediocridad intelectual y en la subsecuente atrofia ética. Sería aquella por la cual, en nombre de una apertura total a todos, claudica en sostener cualquier afirmación con pretensión de certeza y verdad.

Lo que el filósofo francés desea subrayar es que, cuando por definición se cancela el deseo de buscar la verdad en las propias convicciones, la persona deja de encontrar el llamado a los bienes a los que esa verdad apunta. A la larga, en el cuerpo político se podrían diluir las bases que lo sostienen: en definitiva, encontraríamos una persona raquítica y débil, por no estar acostumbrada a justificarse racionalmente los motivos y alcances de sus compromisos morales; con dificultades para comprender las exigencias del bien común al que en conciencia debe vincularse.

En efecto, todo cuerpo político requiere de una energía espiritual, de un vigor ético, para llevar a la práctica los acuerdos comunes sobre la acción, y toma su impulso del esfuerzo de la persona por implicarse en la vida de su comunidad. Esto sólo sucede si también ella se empeña por fundamentar esos convenios prácticos, pues sólo así comprenderá los motivos de su acción y percibirá, con mayor precisión, el movimiento de sus tendencias fundamentales.

En consecuencia, será capaz de asumir más plenamente aquello que comprende racionalmente y ha hecho suyo a través de la acción. Esa vitalidad, además, impregnará el diálogo político mediante el cual se muestra que, tras una acción práctica específica, existen unos motivos racionales que

lo justifican. Sólo así se suscita y se merece la confianza de que sus pretensiones sean capaces de lograr cualquier acuerdo práctico y hacerlo efectivo.

Por todo ello, cuando se renuncia a cualquier esfuerzo de fundamentar las verdades prácticas, cuando sólo se sostiene la viabilidad y funcionalidad del convenio en vistas a la actividad, entonces se van minando las energías espirituales de la vida en común.<sup>267</sup> En resumen:

La lección de esta experiencia nos parece clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un *minimum* filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea, dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad.<sup>268</sup>

Si se pone atención, Maritain intenta evitar dos extremos. Por un lado, partir de la unidad espiritual e intelectual para la edificación de un Estado pacífico; tanto si se pretende construir desde la neutralidad absoluta sobre cualquier valor ético —el conformismo de la razón— como si se ofreciera o exigiera alguna forma de credo civil o religioso compartido de modo definitivo como la única justificación posible.<sup>269</sup> Por el otro, pretender que el único tipo de acuerdo sobre verdades prácticas es ajeno a compartir y asumir cualquier verdad sobre el hombre y su destino. En ese sentido, si bien es cierto al Estado no le corresponde proponer alguna explicación teórica sobre el bien del hombre, para el filósofo francés sí es su responsabilidad fomentar aquellas verdades prácticas que atraerán la conducta de las personas —porque se sabe llamada por su conciencia moral— y son como los primeros pasos para que traduzcan sus categorías filosóficas al espacio común. Esto es así:

Porque una sociedad de hombres libres implica algunos dogmas básicos que constituyen la médula de su existencia misma. Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las

---

<sup>267</sup> Como se ha señalado *supra* nota 22, Bobbio concluye que los acuerdos prácticos, sin convenio teórico, hacen innecesario el esfuerzo de fundamentación de los derechos humanos. Por el contrario, Maritain reconoce que, a pesar del desacuerdo teórico, el esfuerzo intelectual por fundamentar los derechos humanos debe intentarse: el ejercicio aclara los motivos para la conducta y fomenta el compromiso de toda la persona en la solución concreta, histórica y práctica de los derechos humanos.

<sup>268</sup> Maritain, Jacques, *Humanismo integral...*, cit., pp. 217 y 218.

<sup>269</sup> “Una sociedad democrática sabe que las íntimas energías subjetivas del hombre, la razón y la conciencia, son los resortes más valiosos de la vida política” (Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 138).

bases de la vida en común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios [...] Lo más importante en el seno del cuerpo político es que el sentimiento democrático se mantenga vivo por la adhesión racional, aunque diversa, a esa carta moral. Los medios y las justificaciones por las cuales se logra esta adhesión pertenecen a la libertad del intelecto y de la conciencia.<sup>270</sup>

En esta explicación mariteniana, convive su descripción de la ley natural y los derechos de la persona humana con el problema del desacuerdo en los modos de fundamentar y la posibilidad real de llegar a un acuerdo práctico a pesar de ello. Este dinamismo por el que se acuerdan verdades prácticas, justifica el por qué no habrán de existir concepciones iusfilosóficas comunes y, al mismo tiempo, por qué es necesario el esfuerzo por fundamentar teóricamente las propias verdades prácticas. Este proceso de maduración moral forma parte del bien común. Si éste es propio de personas, éstas se han de implicar en ese desarrollo, puesto que ellas maduran en su personalidad y libertad, cuando comprenden y asumen su propia existencia —su historia, cultura y aquello que en su naturaleza es en esbozo— mediante la acción.<sup>271</sup>

En resumen, si se trata de edificar una obra junto a otros, ese dinamismo llevará a la persona a descubrir los bienes propios de su existencia humana que son, al mismo tiempo, fines morales para los otros. Esa convicción sobre su deber de actuar para hacer realidad los bienes de la persona que se ponen en juego, le ofrecen un arquetipo racional común al cual adherirse.

Esto le permite presentar el bien de forma tal que sea capaz de suscitar la acción común efectiva. Todo ese esfuerzo otorga el sentido necesario para impulsar la acción ajustada. Gracias a que lo experimenta, puede entonces comprender a qué tradición pertenece, en cuanto a la fundamentación de los derechos humanos, y ser capaz de comportarse en consecuencia.

Además, por la amistad cívica que logra la acción común, se encuentra con tradiciones, con las necesidades, con la dignidad y con la misión histó-

<sup>270</sup> *Ibidem*, pp. 130, 133.

<sup>271</sup> “[E]l hombre, por su voluntad, debe realizar lo que su naturaleza es en esbozo. Según un lugar común, por cierto muy profundo, el hombre debe llegar a ser lo que es, y esto mediante un precio doloroso y a través de terribles riesgos. En el orden ético y moral deberá ganarse su personalidad y su libertad, imprimir por sí mismo sobre su propia vida el sello de su radical unidad ontológica. En este sentido unos conocerán la verdadera personalidad y la verdadera libertad; otros no lograrán conocerla: La personalidad, que no se puede perder en cuanto propiedad metafísica, sufrirá más de un fracaso en el registro psicológico y moral. El desarrollo dinámico del ser humano podrá realizarse en un sentido o en el otro, en el sentido de la individualidad material o en el sentido de la personalidad espiritual” (Maritain, Jacques, *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937, pp. 162 y 163).

rica de los otros, de los que puede aprender que existen incongruencias en su modo de fundamentar los derechos humanos, o aciertos que no conocía.

Por todo ello, tanto la apertura de los acuerdos prácticos a un eventual ejercicio de fundamentación —a partir del reconocimiento de la verdad básica sobre los bienes humanos que se buscan realizar— como el empeño concreto de ejecutarlos, forman parte de la dinámica de incorporación al bien común y, al mismo tiempo, de distribución del mismo entre los miembros de una comunidad.<sup>272</sup>

En definitiva, para Maritain, el problema de poder llegar a acuerdos prácticos a partir de fundamentos teóricos irreconciliables, el esfuerzo por conseguir los convenios con vistas a la acción y el empeño por justificarlo conforme a la propia tradición filosófica y cultural, forma parte de la dinámica de la conformación y distribución del bien común.<sup>273</sup>

## V. LA PARTICIPACIÓN DE MARITAIN EN LA REDACCIÓN DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

### 1. *El contexto del problema*

El mismo año en que se aprobó la DUDH, 1948, Maritain publicó *De la existencia y de lo existente*, un trabajo en el que buscaba dar respuesta al problema del realismo existencial. Él mismo se refiere a uno de los usos filosóficos del término “existencial” que, tras Sartre, se había comprendido popularmente

---

<sup>272</sup> “El bien común es la buena vida de la multitud, pero de una multitud de personas, es decir, de totalidades que son a la vez carnales y espirituales y principalmente espirituales [...] El bien común de la sociedad es su comunión en el bien vivir; es, por tanto, común al todo y a las partes, partes que son ellas mismas todos, ya que la noción misma de la persona significa totalidad; partes sobre las que se vuelva y deben beneficiarse de él. Bajo pena de desnaturalizarse el mismo, el bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona [...] y comporta como valor principal la mayor accesibilidad posible (es decir, compatible con el bien del todo) de las personas a su vida de persona, a su libertad de expansión y a las comunicaciones de bondad que de ahí proceden [...] El bien común implica una distribución, debe ser distribuido a las personas y ayudar a su desarrollo” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 18 y 19).

<sup>273</sup> “El bien común consiste en una vida buena —es decir, una vida que esté de acuerdo con las exigencias primordiales y la esencial dignidad de la naturaleza humana, o sea una vida moralmente recta y feliz— del conjunto social como tal, de la multitud agrupada, de suerte que los crecientes tesoros de cosas buenas, que pueden comunicarse y que están involucrados en esa vida buena del conjunto, sean esparcidos de alguna manera y vueltos a distribuir entre los individuos que forman parte de la comunidad” (Maritain, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *El alcance de la razón*, cit., p. 226).

“como destruyendo o suprimiendo las esencias o naturalezas, y como manifestando una suprema derrota de la inteligencia y de la inteligibilidad”.<sup>274</sup>

Maritain reconocía que ese debate filosófico, tarde o temprano, se traduciría en actos concretos de las personas. En el caso del existencialismo contemporáneo, la ausencia de naturalezas por conocer llevaría a que, en la práctica, el valor ético de las acciones fuera determinado sólo por la voluntad del agente. Cuando se negaba una naturaleza a la que se refería la existencia, el comportamiento carecía de contenidos fundamentales que orientaran la comprensión de los mismos.

De esta forma, la libertad carecía de criterios para afinarse con una forma de ser específica, más allá del propio capricho del individuo. Por su parte, el tomismo que expone Maritain en ese libro no remite sólo a una explicación metafísica, con un alto nivel de abstracción, sino que contiene toda una filosofía de la persona real e histórica. Esto quiere decir que su punto de partida es la persona en cuanto que existe, como es en realidad, considerada desde su manifestación más auténtica: el amor. Por todo ello, para Maritain, donde se encuentran y enfrentan la filosofía tomista con el existencialismo de Sartre o Heidegger es, principalmente, en el tema de lo que significa la acción que manifiesta y configura la existencia.<sup>275</sup> Ralph McInerney comenta al respecto que, para Maritain, centrar sus esfuerzos filosóficos en la acción de quien existe:

Nos dice mucho de sus motivos para enfrentarse con un movimiento filosófico que se había, por así decirlo, extendido en las calles y se había convertido en un tema de cultura popular. No era simplemente un asunto de algunos pensadores profesionales que se habían equivocado contra los que habría que

---

<sup>274</sup> Maritain, Jacques, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, trad. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, Club de Lectores, 1953, pp. 11 y 12.

<sup>275</sup> Maritain encuentra en esta preocupación práctica, algunas conexiones entre estos modos de comprender la existencia: “Y precisamente porque en la ética o la filosofía práctica el existencialismo tomista está ordenado, no a la existencia ejercida por las cosas, sino al acto que la libertad del sujeto hará surgir en la existencia, las diferencias de orden metafísico, por fundamentales que puedan ser, no anulan sin embargo ciertos contactos entre este existencialismo y el existencialismo contemporáneo. A decir verdad, en este dominio de la filosofía moral es donde, a mi modo de ver, este último existencialismo presenta el aspecto más digno de interés [...] [n]o hay duda, que tiene un sentido auténtico de la libertad y de su esencial trascendencia respecto de las especificaciones y virtualidades de la esencia [...] y de la importancia creadora, en cierto modo, del acto moral de los grados de profundidad que encierra, de la unicidad absoluta, irreductible a cualquier encadenamiento de acontecimientos anteriores y de determinaciones, sean las que fueren, desde el momento en que por el ejercicio de su libertad el sujeto se revela a sí mismo y se compromete y se pone en marcha” (*ibidem*, pp. 64 y 65).

debatir. El existencialismo había creado una atmósfera de desesperación que rechaza cualquier ley. Maritain, desde hacía mucho tiempo, se había dado cuenta de la paradoja que enfrentaban las filosofías centradas en el sujeto humano; éstas llevaban rápidamente a conclusiones destructivas para la persona.<sup>276</sup>

No se trataba únicamente de una elucubración filosófica para exponer en las aulas. Maritain veía el reto especulativo lanzado por el existencialismo, en sus consecuencias concretas en la vida política y cultural del mundo en que vivía. Por eso, mientras participaba en un movimiento filosófico que ofrecía una respuesta alternativa a las opciones racionalistas, existencialistas y marxistas —sobre la persona, la sociedad y los derechos humanos—, al mismo tiempo estaba involucrado en la reconstrucción política y cultural de Francia.

Maritain era embajador de su país ante la Santa Sede, cuando le pidieron presidir la representación francesa en la Segunda Conferencia General de la UNESCO en la Ciudad de México. Como se ha visto, ahí inauguró el evento con una ponencia sobre las posibilidades de cooperación entre personas que parten de convicciones fundamentales diversas.

Por decisión de la Comisión de Derechos Humanos se excluyó la participación directa en la composición de la DUDH de Jacques Maritain quien, más allá del informe UNESCO, no intervino en el proceso de redacción del documento. No estuvo presente en ninguna sesión de trabajo, ni ninguna sugerencia concreta sobre algún artículo que, después, haya llegado al texto definitivo. Por este motivo, Morsink declara enfáticamente que Maritain no tomó parte en el proceso de redacción de la Declaración y, en consecuencia, si existe una concepción iusfilosófica de los derechos humanos incorporada por los redactores, ésta no es maritainiana.<sup>277</sup>

Por el contrario, entre sus biógrafos y comentaristas, suele calificarse su participación en la redacción de la DUDH en términos muy vagos, lo que se presta a confusión. Unos dicen que estuvo involucrado,<sup>278</sup> otros, que

---

<sup>276</sup> McInerny, Ralph, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain: A Spiritual Life*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2003, p. 156.

<sup>277</sup> *Cfr.* Stibora, Carrie Rose, *op. cit.*, p. 5, nota al pie 9.

<sup>278</sup> “En efecto, él [Maritain] era delegado de su país para la conferencia de UNESCO en la Ciudad de México, que modeló [*fashioned*] este documento [DUDH]” (McInerny, Ralph, “Art and Prudence. Studies in the Thought of Jacques Maritain”, University of Notre Dame Press, 1988; disponible en <https://maritain.nd.edu/jmc/text/AAPhtm>). En un trabajo posterior sostiene un confuso “Maritain estuvo involucrado [*involved*] en la DUDH aprobada por la ONU en 1948”, (McInerny, Ralph, *The Very Rich Hours...*, *cit.*, p. 165).

contribuyó a formularla;<sup>279</sup> algunos más, que fue uno de los firmantes del documento.<sup>280</sup> Mary Ann Glendon opina, entre estos dos extremos, que el texto de los filósofos de la UNESCO sirvió a los redactores:

Como confirmación de los resultados del estudio de Humphrey sobre los instrumentos jurídicos de derechos humanos existentes en el mundo.<sup>281</sup> Incluso a pesar de que la UNESCO había consultado a personas de países donde todavía no existían documentos jurídicos similares. [...] A pesar de todo esto, sin duda [a los redactores] les complacía que la lista de derechos fundamentales de los filósofos [de la UNESCO] fuera tan parecida a la suya.<sup>282</sup>

En los debates de la redacción de la DUDH, sólo aparece una referencia explícita a Maritain. Cuando se discutía la permanencia de las palabras “por naturaleza” y “Dios” del artículo 1, durante la sesión de otoño de la Tercera Comisión en 1948. Ahí el francés Salomon Grumbach sostuvo que aunque le parecía loable la propuesta de incluir esas palabras, no todos los representantes de los países estarían de acuerdo con ellas. Comentó que deberían evitar una controversia sobre los fundamentos definitivos de los derechos que enunciarían. Además:

El propósito de esta Comisión es lograr un acuerdo en unos principios fundamentales que se pudieran llevar a la práctica. Esa actitud conseguiría la adhesión por igual entre creyentes y no creyentes. El famoso católico, Jacques Maritain, afirmó en relación con este mismo asunto, que los países deberían esforzarse por lograr un acuerdo sobre una declaración de derechos humanos. Pero sostuvo que es inútil intentar un convenio sobre el origen de los

---

<sup>279</sup> “Tómese en cuenta el papel de Maritain para inspirar un movimiento mundial de partidos de tendencia Demócrata-Cristiana, y en su ayuda en la fundación de la UNESCO, así como en la redacción de la DUDH” (Novak, Michael, “Epilogue”, en Simon, Anthony (ed.), *Freedom, Virtue, and the Common Good*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1995, p. 358); “este documento fue elaborado por una Comisión presidida por el filósofo Jacques Maritain [...] Maritain había participado en las reuniones de la ONU en 1947” (Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2004); “[s]u participación directa en el organismo encargado de producir una declaración codificada de derechos humanos, es una muestra clara de la naturaleza general del documento que terminó aprobándose” (Woodcock, Andrew, “Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of the History of International Law*, vol. 8, núm. 2, 2006, p. 266).

<sup>280</sup> “Maritain, el firmante [*signatory*] de la DUDH” (Dougherty, Jude P., *Jacques Maritain: An Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003, p. 43).

<sup>281</sup> Como se explicará más adelante, John Humphrey había preparado una colección de textos jurídicos redactado en forma de artículos que puede considerarse como el primer borrador de la Declaración.

<sup>282</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 140.

mismos. Ha sido este acuerdo práctico sobre los derechos fundamentales lo que fortaleció y mantuvo unidos a los líderes de mi país durante los terribles años de ocupación.<sup>283</sup>

Por lo anteriormente dicho, si los redactores incorporaron la idea esencial de los derechos humanos de Maritain, habría que clarificar de qué modo el francés influyó en la forma de pensar de los delegados. Al respecto, conviene recordar unas palabras de Charles Malik:

La génesis de cada artículo y de sus elementos fue un proceso dinámico en el que intervinieron diversas personas, intereses, trasfondos, sistemas legales y convicciones ideológicas; cada una aportó un elemento específico. Además, todos negociaron e intentaron influir en el resultado final. Todas sus estrategias fueron genuinas, y se comportaron dentro de las legítimas reglas del juego. Por tanto, es imposible relatar la verdadera historia sobre cómo se redactó cada artículo, pues es irrecuperable e irreplicable el proceso real, vivo y dinámico de su conformación. Por eso, no es del todo exacto aquello que se dice y escribe sobre algunas fórmulas de la Declaración; como podría mostrarse con una investigación más amplia de los documentos ya publicados. Y sobre todo, debe tomarse en cuenta lo escrito en sus diarios y en sus recuerdos autobiográficos todavía no divulgados.<sup>284</sup>

Recuperar los diarios personales de cada uno de los redactores, o todo lo que ellos hubieran publicado al respecto, sería una tarea que excede el propósito de este trabajo. Al mismo tiempo, una explicación sobre la influencia del filósofo francés en la composición de la DUDH estaría condicionada por la historiografía con la que se pretendiera comprender el proceso de redacción: si éste debe ser descrito, únicamente, como una reacción contra los crímenes cometidos por los regímenes totalitarios, específicamente durante la Segunda Guerra Mundial;<sup>285</sup> o si, más bien, habría que estudiarlo como parte del movimiento de renovación cultural propio de la posguerra, que cobró un impulso decisivo debido al conflicto recién terminado. No es lo mismo preguntarse por la influencia de Maritain en una idea condicionada,

<sup>283</sup> Cfr. A/C.3/SR.99, 11 de octubre de 1948, pp. 116 y 117.

<sup>284</sup> Malik, Charles Habib, "Introduction", en Nolde, Otto Frederick (ed.), *Free and Equal: Human Rights in Ecumenical Perspective. With Reflections on the Origin of the Universal Declaration of Human Rights*, Geneva, World Council of Churches, 1968, pp. 11 y 12.

<sup>285</sup> La comprensión por parte de Morsink y Samnøy de la DUDH presupone que el documento se redactó, únicamente, como una respuesta a los crímenes nazis (cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 36-90; Morsink, Johannes, "World War Two and the Universal Declaration?", *Human Rights Quarterly*, vol. 15, 1993, pp. 357-405; Samnøy, Åshild, *op. cit.*).

ya sea por su opinión de la guerra, ya sea de sus ideas sobre la crisis cultural de Occidente.

Ha de tomarse en cuenta que, como lo han mostrado varios trabajos, hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, el discurso de los derechos humanos, el uso de su lenguaje y sus categorías, no era un instrumento eficaz en la vida política y jurídica de los países europeo-occidentales y, por lo tanto, poco utilizado. De manera que, si Maritain influyó en la popularización de los derechos humanos, y las personas que escribieron la DUDH encontraron en este lenguaje una fuente de inspiración, se puede concluir que el filósofo francés desempeñó cierto rol indirecto en el proceso de redacción de la Declaración.<sup>286</sup>

Es cierto, Pío XII también contribuyó, en gran medida, a divulgar la idea de dignidad, como respuesta a la tragedia que supuso la Segunda Guerra Mundial y sus raíces intelectuales.<sup>287</sup> No obstante, fue Maritain el primer filósofo católico que articuló una explicación que conectaba los conceptos de naturaleza humana, existencia y dignidad, los traducía al lenguaje de los derechos humanos y recuperaba los elementos positivos de la filosofía moderna.<sup>288</sup> En la medida en que el filósofo francés presentó una fundamentación iusfilosófica, tanto de estos derechos en sí, como una solución posible al problema de los desacuerdos teóricos, de modo que no impidan los acuerdos prácticos, generó unas condiciones que animaron los esfuerzos

---

<sup>286</sup> Cfr. Burgers, Jan Herman, “The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century”, *Human Rights Quarterly*, vol. 14, núm. 4, 1992, pp. 447-477; Moyn, Samuel, “Personalism, Community...”, *cit.*; Cmiel, Kenneth J., *op. cit.*; Keys, Barbara J., *Reclaiming American Virtue: The Human Rights Revolution of the 1970s*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014, pp. 23-25.

<sup>287</sup> Cfr. Moyn, Samuel, “The Secret History of Constitutional Dignity”, *Yale Human Rights and Development Journal*, vol. 17, núm. 1, 2014, pp. 58-60.

<sup>288</sup> “El papel prominente de las ideas democráticas y personalistas cristianas en el discurso Europeo Occidental de los primeros años de la posguerra, es un hecho reconocido plenamente por los historiadores” (Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 54 y 55). Lindkvist basa su conclusión, tanto en el éxito electoral de partidos democristianos en Europa, como en el uso de conceptos como derechos humanos y dignidad de la persona, presentes de forma importante en el discurso de esos movimientos. Además se refiere a los trabajos de Judt, Tony, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Nueva York, Penguin Books, 2005, pp. 80-82; Kaiser, Wolfram, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 164-167; Müller, Jan Werner, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, Yale University Press, 2011, pp. 132-143; Moyn, Samuel, “Personalism, Community...”, *cit.*; y Moyn, Samuel, “Jacques Maritain...”, *cit.* Puede verse también Waltz, Susan, “Reclaiming and rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights”, *Third World Quarterly*, vol. 23, núm. 3, 2002, pp. 437-448.

concretos de los actores políticos y de los diplomáticos en la redacción de un documento como la Declaración.

Como se ha dicho, Maritain situó el problema práctico y político del nuevo orden mundial que emerge de la tragedia de la guerra, en el contexto de una crisis más profunda: la falta de sensibilidad moral para percibir la dignidad de la persona y de su manifestación en la encrucijada de las distintas tradiciones culturales.

## 2. *La importancia de su aportación intelectual*

El esfuerzo por lograr acuerdos prácticos formaba parte del proceso de despertar de la conciencia y de la maduración de una cultura. El filósofo francés tuvo el acierto de conectar el problema práctico existente con la visión ética y cultural de su época; un vínculo que, con mucha probabilidad, animaría los esfuerzos concretos de los diplomáticos involucrados en la redacción del documento.<sup>289</sup>

Es en ese entorno en el que se puede valorar la relación de algunos delegados que intervinieron en la configuración de la DUDH, con Maritain o su pensamiento. Conviene recordar que sus ideas serían, para los redactores, como una tercera vía. En efecto, por un lado, se encontraban con afirmaciones como la efectuada en “Statement...” —de la American Anthropological Association—, que veía imposible un proyecto como la DUDH.

Por otro lado, se topaban con la postura de Huxley, quien había sugerido una doctrina específica en la que se podrían apoyar las bases de un proyecto análogo al de la Declaración —un evolucionismo humanista—. Por el contrario, Maritain, sin renunciar a ofrecer una fundamentación iusfilosófica, reconocía la existencia de los desacuerdos y, al mismo tiempo, respaldaba la elaboración de la DUDH. Sólo una postura así, sostenida por un filósofo de la talla de Maritain, habría sido capaz de abrir una puerta al acuerdo sobre verdades prácticas.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> Sobre este tipo de relación puede verse Glendon, Mary Ann, *The Forum and the Tower: How Scholars and Politicians have imagined the World, from Plato to Eleanor Roosevelt*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>290</sup> Una reacción similar se había producido en la sede de la UNESCO: “Roger Seydoux recuerda que las 37 delegaciones [en la Conferencia de la Ciudad de México] se aglutinaron en torno a la explicación de Maritain sobre el consenso respecto a los contenidos, sin necesidad de adoptar una justificación sobre los motivos de dicho acuerdo [...] Maritain explicó que las convicciones prácticas compartidas permitían a las personas de buena voluntad llegar

En efecto, un diplomático no es diferente de una persona común, que podría comprender y aceptar su deber de llevar a la práctica esas obligaciones, sin partir de un consenso sobre la fundamentación de dichos deberes, porque en ellos también estarían presentes esos vestigios de la ley natural. Maritain esperaba que, en la medida en que se experimentaran esos bienes fundamentales, se refinaría la capacidad para seguir y comprender los principios de la ley natural.<sup>291</sup>

Análogamente, los redactores también esperaban que la Declaración fuera un “ideal común” que despertara un compromiso a favor de la dignidad de la persona. No es de extrañar que el argumento del francés fuera recibido con beneplácito por los delegados.

### 3. *La relación personal de Maritain con algunos redactores nucleares*

#### A. *Eleanor Roosevelt y René Cassin*

Ahora bien, entre los redactores de la Declaración y Maritain, las interacciones son muy variadas y su relación intelectual se dio a distintos niveles. Por ejemplo, puede verse que Eleanor Roosevelt, al explicar a un grupo de estadounidenses por qué no había referencias a Dios en el documento, sostuvo un argumento parecido al de Maritain:

Quizá una de las cosas que aprendimos fue que en un documento internacional, intentas encontrar las palabras que puedan ser aceptadas por el mayor número de personas. No se trata de elegir los términos perfectos, sino las que sean significativas para la mayoría de las personas, [...] sin importar cuáles fueran sus antecedentes intelectuales o sus creencias. [...] Ahora bien, estoy

---

a acuerdos en materias de fondo, como puede ser la adopción de la DUDH. Sin afirmarlo directamente en su discurso, Maritain se dio cuenta de que la persona común podía comprender racionalmente el contenido propio del convenio, gracias a la manifestación operativa de los principios de la ley natural: dado que la naturaleza humana se inclina a partir de la experiencia [y ésta se conoce por connaturalidad]. Las justificaciones filosóficas, o las explicaciones racionales sobre esas prácticas fundamentales, vienen en un segundo momento; y ahí es donde comienza la división” (McCauliff, Catherine, “Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights”, *Villanova Law Review*, Villanova University, vol. 54, núm. 3, 2009, pp. 435, 472).

<sup>291</sup> Cfr. *ibidem* p. 473.

convencida de que nacemos libres e iguales en dignidad y derechos porque hay un Creador divino, y en el hombre existe esa imagen divina. Pero había otras personas en los debates que preferían que lo expresáramos de una forma en que ellos pudieran aceptarlas desde su particular modo de pensar. Finalmente, el texto se aprobó dado que [...] por así decirlo, dejaba espacio para que cada uno le diera, en este sentido, su propia interpretación.<sup>292</sup>

Además, se sabe que Eleanor Roosevelt intercedió ante su marido en alguna ocasión para agilizar los trámites migratorios de algunos franceses, con la intención de que recibieran cuanto antes el estatuto de refugiados. Acción especialmente destinada para aquellos opositores al fascismo desde el mundo intelectual. Uno de ellos fue Jacques Maritain.<sup>293</sup>

Con René Cassin, Maritain mantuvo una relación más estrecha. Cassin formaba parte del Gobierno de la *Francia Libre* fundada por Charles De Gaulle. En 1941 se crearon comisiones para estudiar los problemas de la reconstrucción de su país para cuando terminara la guerra. Cassin presidía la que trabajaría sobre los problemas jurídicos e intelectuales de la Francia de la posguerra. Uno de ellos era la reforma del Estado y los derechos humanos.<sup>294</sup> Durante la elaboración de esos trabajos, los miembros de *Francia Libre* comprendieron que la restauración de su país requería, no sólo de una

---

<sup>292</sup> Roosevelt, Eleanor, "Making Human Rights come Alive. Speech To Pi Lambda Theta, Columbia University, March 30, 1949", *Gift of Speeches*, 1949; disponible en <http://gos.sbc.edu/r/eleanor1.html>. Sobre la influencia en la Declaración de la doctrina del *new deal*: Borgwardt, Elizabeth, *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2005.

<sup>293</sup> Wiesen Cook, Blanche, *Eleanor Roosevelt*, vol. 3: *The War Years and After: 1939-1962*, Nueva York, Random House, 2016.

<sup>294</sup> Un recuento sobre la revitalización de los derechos humanos, como categoría política y jurídica eficaz en el siglo XX, movimiento intelectual en el que Maritain y Cassin estaban involucrados, puede verse en Burgers, Jan Herman, *op. cit.* Ahí se hace notar que en el Informe UNESCO aparecen algunos intelectuales que también habían colaborado en el texto *Freedom: Its Meaning*, editado por Ruth Nanda Anshen en 1940, como Benedetto Croce, Harold Laski y Jacques Maritain. Aunque el libro se centra en la libertad, la fórmula "derechos humanos" aparece muy rara vez y de forma accesoria. Maritain la usa para contrastar una noción de ciudadanía que incluía los derechos humanos frente a una idea de comunidad constituida por individuos alienados. El resto de sus colegas del Informe UNESCO no se referían a los derechos humanos. Incluso Cassin, antes de la guerra, no utilizaba el concepto "derechos humanos" como pilar central para describir su lucha contra el totalitarismo (*cf. ibidem*, pp. 461 y 462).

nueva disposición administrativa, sino de una reedificación moral,<sup>295</sup> cimentada en los derechos humanos.<sup>296</sup>

Con motivo de ese estudio, Paul Maisonneuve, secretario de la Comisión, sugirió consultar a franceses en el exilio en Estados Unidos. Para él, en ese país, desde hacía tiempo se discutían los derechos humanos como una respuesta a las causas de la guerra y sus consecuencias. Ellos les ayudarían a redactar un documento similar a la Declaración de 1789, pero adecuada a su momento histórico. Maritain fue contactado por el equipo de Cassin.<sup>297</sup> El texto que publicaron en 1943 incluye un resumen de los documentos en los que se inspiraron para su realización. *Los derechos del hombre*, editado un año antes, aparece referido en ese informe, y el equipo de Maisonneuve reconoce haberse inspirado en el trabajo del profesor de Notre Dame.<sup>298</sup> Cassin —aunque personalmente sostenía una teoría iusnaturalista de corte kantiano—<sup>299</sup> conocía el libro de su compatriota sobre derechos humanos:

<sup>295</sup> En una carta del 21 de noviembre de 1941, Maritain escribe a De Gaulle: “Es en el pueblo francés, en los jóvenes y saludables elementos de una burguesía que ha experimentado la terrible bancarrota como clase, donde residen todas nuestras esperanzas temporales [...] Sería un propósito destinado al fracaso, proponer un retorno al régimen anterior a la guerra; pero sería no menos evidente que sería tonto renunciar a las victorias y esperanzas del ideal democrático [...] Necesitamos un nuevo lenguaje [...] una nueva Declaración de los derechos del hombre, la esperanza de una nueva República [...] Una promesa de ese estilo, podría [...] revitalizar a nuestro pueblo y ayudarlo a recuperar sus energías y virtudes”, citado en Hellman, John, “World War II and the Anti-democratic Impulse in Catholicism”, en Redpath, Peter (ed.), *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990, p. 103.

<sup>296</sup> El trabajo de Simone Weil, *Echar raíces*, se escribió como parte del informe sobre la reconstrucción de Francia. Ahí se plantea a la persona y a su comunidad como núcleos de la reconstrucción del país (cfr. Weil, Simone, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996).

<sup>297</sup> Además, se conservan algunas cartas y comunicaciones entre Maritain y Cassin, referidas a la Escuela Libre de Estudios Avanzados datadas en 1942 y 1943 (Maritain, Jacques, “Letter from Jacques Maritain to René Cassin, June 16th, 1942”, *Papers of Jacques Maritain*, caja 17, folder 1, y “Letter from Jacques Maritain to René Cassin, July 1st, 1943”, *Papers of Jacques Maritain*, caja 18, folder 9, South Bend, University of Notre Dame, Jacques Maritain Center).

<sup>298</sup> También aparece la propuesta del American Law Institute, el futuro borrador panameño. Las referencias a esta etapa de la vida de Cassin, se encuentran en Winter, Jay y Prost, Antoine, *René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pp. 159-164. Ahí mismo pueden verse, con más detalle, las contribuciones personales de Cassin al proceso de redacción y los orígenes de su pensamiento. Además, puede consultarse, Agi, Marc, *René Cassin: Fantassin de Droits de l'Homme*, París, Plon, 1979; Cassin, René, *La Pensée et l'Action*, cit., p. 14.

<sup>299</sup> En principio, las preocupaciones de Cassin eran más jurídico-políticas que filosóficas. La guerra recién terminada hizo evidente que el poder absoluto de los Estados, que se

En el trascurso de nuestros trabajos [de 1943], naturalmente nos inspiramos en las Declaraciones de 1789 y del 1793 [...] También nos aprovechamos de las principales Declaraciones extranjeras como por ejemplo en el *Bill of Rights* y la Constitución de la República Soviética. Tuvimos presente también la Carta del Atlántico, las *Cuatro Libertades* expuestas por el presidente Roosevelt. Llamaron nuestra atención los discursos del Presidente Benes. No pasamos de largo, además, las Declaraciones de H. G. Wells de 1940 y las sugerencias de J. Maritain de 1942.<sup>300</sup>

### B. *John Humphrey y Carlos Rómulo*

Por su parte, antes de incorporarse a la Secretaría de la ONU, el canadiense John Humphrey había publicado una serie de trabajos académicos sobre las bases y fundamentos del derecho internacional público. En esos artículos se muestra como un profesor insatisfecho con la respuesta de Kelsen sobre la justificación del derecho, en general, y del derecho internacio-

---

protegía en nombre del principio de soberanía, debía ser contrarrestado con la defensa de la persona y su dignidad. Si bien es cierto que Cassin acudía a fuentes ilustradas, se daba cuenta de que no era la ciudadanía nacional, sino la pertenencia a la misma humanidad, la que habría de orientar a la nueva Declaración (cfr. Davidson, Alastair, *The Immutable Laws of Mankind. The Struggle for Universal Human Rights*, Melbourne, Springer, 2012, pp. 455 y ss).

<sup>300</sup> Cassin, René, “Nota del 14 de agosto de 1943”, *Cassin Fond*, caja 382, folder 68, Archives Nationales, París, citado en Davidson, Alastair, *op. cit.*, p. 458. Moyn también concluye que a Cassin no le interesaban las discusiones filosóficas, pero que de la lectura de sus intervenciones y trabajos se percibe una similitud con el pensamiento neokantiano, tal y como era frecuente entre los judíos internacionalistas de la Tercera República (cfr. Moyn, Samuel, *The Last Utopia...*, *cit.*, p. 256, nota al pie 37). Esto no impide que mostrara respeto y deferencia hacia el catolicismo y su pensamiento. De hecho Cassin escribió que en el otoño de 1948, durante los debates de otoño de 1948 en la Tercera Comisión de la Asamblea General, “recibí el aliento cercano de parte del Nuncio papal, Roncalli”, quien diez años después se convertiría en Juan XXIII (cfr. Cassin, René, “Vatican II et la Protection de la Personne”, en Benelli, Giovanni (ed.), *Rencontre des Cultures à l’UNESCO. Sous le Signe du Concile Oecuménique Vatican II*, Tours, Mame, 1966, p. 33). En otros trabajos reconoce puntos de contacto tanto entre su pensamiento con la Doctrina Social de la Iglesia y los diez mandamientos (cfr. Cassin, René, “From the Ten Commandments to the Rights of Man”, en Shomham, Giora (ed.), *Of Law and Man: Essays in Honor of Haim H. Cohn*, Tel-Aviv, Sabra Books, 1971, pp. 13-26). Asimismo, admite las similitudes entre la DUDH, los antecitados textos y la *Gaudium et Spes*, especialmente en la centralidad de la dignidad de las persona (cfr. Cassin, René, “Vatican II et la Protection...”, *cit.*); la universalidad de los derechos humanos y la capacidad común —a través de la dignidad— de entendimiento mutuo entre los seres humanos (cfr. Cassin, René, *La Pensée et l’Action*, *cit.*, pp. 103-118). Sobre el republicanismo francés, como movimiento cultural, y su aportación a DUDH, puede verse Winter, Jay, *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 119.

nal, en particular.<sup>301</sup> Había dos ideas en el austriaco que no lo convencían del todo: su interpretación del derecho como una experiencia aislada del resto de ámbitos de la vida humana; y su tendencia a reducir el derecho internacional a la voluntad de los Estados. Estos presupuestos, pensaba Humphrey, lo incapacitaban para describir un derecho centrado en la persona.<sup>302</sup>

En *The Parent Anarchy*, Humphrey sugiere que una organización como la ONU se fundó a partir de Estados que manifiestan una voluntad de tipo contractual como sujetos de obligación internacional. Pero, para que ese organismo internacional fuera eficaz, debería no solamente agrupar Estados, considerados como tales, ni tampoco sólo reducirse a las relaciones que establecen entre sí. Principalmente, debía implicar a las personas concretas, apelando a unas leyes comunes y universales que substituyeran dos extremos inadecuados para los tiempos en que vivían: el derecho internacional de Grocio y el positivismo jurídico de Kelsen.<sup>303</sup>

Cuando Humphrey abandonó las aulas para incorporarse a las Naciones Unidas, llevaba consigo estas inquietudes académicas, unidas a algunas más personales. Durante sus estudios universitarios desatendió su fe religiosa, pero reemprendió la búsqueda del sentido último de la vida, al leer *Sartor Resartus* de Thomas Carlyle.<sup>304</sup> Compartía con el cristianismo la crítica al cientificismo que pretende conseguir el desarrollo humano y social, sólo a

<sup>301</sup> Tras la aprobación de la Declaración, Humphrey publicó una crítica a una obra de Kelsen en la que mantiene su postura (cfr. Humphrey, John P., “The Law of the United Nations”, *Canadian Bar Review*, vol. 29, 1951, pp. 805 y ss.)

<sup>302</sup> Cfr. Humphrey, John P., “On the Foundations of International Law”, *American Journal of International Law*, vol. 39, 1945, pp. 231-243; Humphrey, John P., “On the Definition and Nature of Laws”, *Modern Law Review*, vol. 8, núm. 4, 1945, pp. 194-203; Humphrey, John P., “Dumbarton Oaks at San Francisco”, *Canadian Forum*, vol. 25, 1945; Humphrey, John P., “The Parent of Anarchy”, *International Journal*, vol. 1, 1946, pp. 11-21; Humphrey, John P., “The Theory of the Separation of Functions”, *University of Toronto Law Journal*, vol. 6, núm. 2, 1946, pp. 331-360; Humphrey, John P., “International Protection of Human Rights”, *American Academy of Political and Social Science Annals*, vol. 225, 1948, pp. 15-21.

<sup>303</sup> Según Humphrey, para Grocio existía una ley “distinta a la que regía en cada Estado. Era una ley que emanaba no de un superior político, sino en parte de los preceptos de la ley natural —que se pensaban como exigencias universales fundadas tanto desde una fuente divina, como desde su razonabilidad intrínseca—, y parcialmente originadas por los acuerdos y prácticas acostumbradas por los Estados [se refiere al derecho de gentes]. Más adelante cuando la fe en su existencia y el carácter obligatorio de la ley natural dejó de aplicarse, las fuentes del derecho internacional se limitaron a las costumbres y tratados internacionales” (Humphrey, John P., “The Parent of Anarchy”, *cit.*, p. 13).

<sup>304</sup> Humphrey, John P., *My Great Adventure. Unpublished Autobiographical Manuscript*, John Humphrey Fond, McGill University Archives 4127/26/532-535, capítulo 2, citado en Curle, Clinton Timothy, *Humanité: John Humphrey's Alternative Account of Human Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 39.

través del progreso técnico, sin un horizonte moral que lo acompañe. Pero su acuerdo con la ética cristiana no pasaba de ahí; tampoco le parecía convincente la invocación a una ley natural, y era especialmente crítico con el catolicismo.<sup>305</sup> Humphrey encontró en Bergson,<sup>306</sup> a quien empezó a leer cinco días antes de la aprobación de la Declaración, el soporte intelectual para resolver sus dudas sobre los fundamentos de un orden jurídico internacional edificado a partir de un renacimiento moral:<sup>307</sup> escribió que *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Henri Bergson, “quizá sea uno de los libros más importantes que he leído”.<sup>308</sup> Por todo ello, Curle opina que al cana-

<sup>305</sup> El 8 de septiembre de 1948 escuchó un sermón en una misa católica en la que el sacerdote afirmó que existe “algo que hemos llamado ética cristiana [...] sin la cual la vida es mezquina y egoísta. Esto es así, principalmente, porque hemos puesto nuestra fe en los logros de la ciencia, el hombre se ha alejado de esta ética [cristiana] lo que lo ha llevado a este desastre. Creo profundamente que esto es verdad. Con toda seguridad el mundo que puede construir eficazmente una bomba atómica, pero es incapaz de hacer funcionar a la ONU, está en bancarota moral. Y esta quiebra moral es la razón por la cual somos incapaces de organizar la paz. Alguna vez pensé que el socialismo cubriría este vacío; pero ahora a pesar de que sigo siendo socialista, sé que no será así. El socialismo es una técnica y nada más. Lo que necesitamos es algo como la moral cristiana sin todas sus tonterías” (Humphrey, John P., *On the Edge of Greatness...*, cit., p. 39). Su desdén hacia el catolicismo aparece en otros registros de su diario. El 20 de noviembre escribió: “Me desagrada [...] la campaña de la Iglesia Católica por incorporar una filosofía específica a la Declaración” (*ibidem*, p. 81). Más adelante se lee: “Son dos grupos de interés los que han presionado con más fuerza para influir en la Declaración, a saber, la Iglesia Católica y el partido Comunista. ¡Aquella ha tenido más éxito que ésta!” (*ibidem*, p. 83). En 1951, mientras visitaba una catedral en España, presencié una celebración litúrgica de la que opinó: “Nunca había oído tales galimatías y alharacas. La escena era impresionante siempre que no me preguntaran qué significaba. España, obviamente, padece dos pesos terribles, ambos improductivos: la Iglesia y el ejército” (*ibidem*, vol. 2, p. 268).

<sup>306</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 44-51.

<sup>307</sup> “Una lectura detallada de los diarios y artículos académicos de Humphrey no deja lugar a dudas sobre este punto. Los derechos humanos, desde el punto de vista de Humphrey, representan la afirmación de la dignidad de la persona basada en la singular capacidad humana para relacionarse con lo divino. De esta forma, captamos una especie de ley natural, no construida a partir de una esencia humana metafísica. Más bien, se configura como un proceso dinámico, que nace de la experiencia de la realidad y de su traducción a reglas, leyes y hábitos. En otras palabras, los fundamentos de los derechos humanos se encuentran en esa tensión dialéctica entre la acción universal [las fuentes estáticas] y particular [fuentes dinámicas] en interacción recíproca. De acuerdo con la lectura que Humphrey hace de Bergson, podemos comprender el proyecto contemporáneo de los derechos humanos como una intención. Naturalmente, existe una traducción de esa intención a conceptos y categorías, de las cuales la Declaración es la primera. Pero esa traducción debe entenderse como aproximaciones a la intuición que las origina desde el polvo de la tierra y les sopla un aliento de vida” (Curle, Clinton Timothy, *op. cit.*, p. 151).

<sup>308</sup> Humphrey, John P., *On the Edge of Greatness...*, cit., p. 96.

diense le resultaría difícil aceptar unas ideas como las de Malik o Maritain, “debido a la carga de metafísica especulativa que existe tras ellas, que Humphrey sentía inapropiadas para un contexto legal y pluralista”.<sup>309</sup>

Además, era de la opinión de que el debate filosófico tendía a olvidar al ser humano en lo particular, no sólo por el grado de generalidad de sus fórmulas, sino también, porque en nombre de una ideología que abstraía la idea de nación, alejándose del hombre individual, justificaba la supremacía del Estado. Por eso, tendía a rechazar los contenidos y discusiones que sólo referían a cuestiones filosóficas, que tanto eran del interés de Charles Malik. Puede verse, por ejemplo, su reacción a las aportaciones de Cassin incorporadas a su borrador, durante la primera sesión del Comité Redactor:<sup>310</sup>

Otros artículos que enunciaban principios, que eran más filosóficos que legales, no se habían incluido en el borrador de la Secretaría [el suyo], pues había evitado sentencias que no enunciaran derechos justiciables [como el artículo 1...] Pero el mayor daño se produjo por la incorporación innecesaria de conceptos filosóficos, que ocasionó controversias superfluas y debates estériles. Su presencia daba pie a estos desacuerdos [...] Una semilla de controversia fue el artículo ya mencionado, que Cassin había sembrado en el Comité Redactor de la Comisión de Derechos Humanos [...] El debate más controvertido fue sobre si el artículo debía contener o no alguna referencia a la deidad. Gracias a esta discusión se borraron las palabras “por naturaleza”.<sup>311</sup>

Por todo ello, es posible concluir que la eventual influencia de Maritain sobre Humphrey, para incorporar una concepción iusfilosófica en la Declaración, es más bien limitada o casi nula.

Por su parte, otro de los miembros de la Comisión de Derechos Humanos, el filipino Carlos Rómulo, compartía la visión de los demócratas cristianos. Para él, la referencia a la dignidad como fundamento de los derechos humanos que se incorporó, tanto en la Carta de la ONU, como en la DUDH, no se podía comprender sin la alusión cristiana a la fraternidad de todos los hombres a los ojos de Dios: “cada uno merecedor de su justicia y

<sup>309</sup> Curle, Clinton Timothy, *op. cit.*, p. 42.

<sup>310</sup> Curle califica las ideas de Cassin como kantianas e ilustradas. Humphrey sabía que con esos presupuestos filosóficos no se explicaban adecuadamente los derechos humanos en el nuevo contexto global de la posguerra. Aun así, le reconoce al francés —así como a Chang y eventualmente a Malik— un papel fundamental en la transformación de los debates en artículos y propuestas de fórmulas para incorporar a la Declaración (*cf. ibidem*, pp. 161 y 162).

<sup>311</sup> Humphrey, John P., “The Universal Declaration of Human Rights: Its History, Impact and Juridical Character”, en Ramcharan, Bertrand (ed.), *Human Rights: Thirty Years after the Universal Declaration*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979, pp. 25-27.

depositario de su amor”;<sup>312</sup> una afirmación en la que se enraizaba toda pretensión de igualdad entre personas y naciones. Pero Rómulo es consciente de que la influencia cristiana, implícita en la DUDH, tradujo estas pretensiones en fórmulas no teológicas:

la lección más importante que el trabajo en la ONU ha puesto de manifiesto, es caer en la cuenta de que no podemos aspirar a una paz mundial duradera si no se establece un sistema de ley justa universalmente aceptada y aplicada. Por ley justa, entiendo una ley basada en la razón, en consonancia con los requerimientos esenciales de la naturaleza humana, y que se derive, en último término, de la fuente de toda autoridad, Dios mismo [...] Sin lugar a dudas, podemos percibir en esta toma de conciencia de la unidad básica e inexcusable de la humanidad, en la irrevocable e inherente interrelación entre hombres y naciones, una reflexión del concepto cristiano de fraternidad humana, una imagen que reconoce, a través de un cristal oscuro e imperfecto, al Cuerpo Místico (de Cristo).<sup>313</sup>

Difícilmente Rómulo habría formulado por sí mismo una explicación filosófica de sus convicciones teológicas, si no hubiera tomado de Maritain ese lenguaje y esas categorías, aunque carece de la profundidad filosófica, matices y avances de la visión maritainiana de la ley natural. Al leer la idea de ley natural de Rómulo el lector se queda con la impresión de que no se enriqueció de las ideas del filósofo francés.

### C. *Los delegados latinoamericanos*

El chileno Hernán Santa Cruz, también miembro del grupo nuclear de redactores, no hace referencia al informe de la UNESCO en su autobiografía, ni menciona directamente a Maritain. Sin embargo, él reconoce que a finales de la década de los años treinta, “me tocó conocer y trabar amistad, que después se tornó muy estrecha, con dirigentes de la Democracia Cristiana [...],<sup>314</sup> personalidades preclaras en la política de mi país”.<sup>315</sup> En el mismo texto, relaciona el movimiento de los derechos humanos con los

<sup>312</sup> Rómulo, Carlos, “Natural Law and International Law”, en Barrett, Edward (ed.), *Natural Law Institute Proceedings*, South Bend, University of Notre Dame, 1959, vol. 3, p. 121.

<sup>313</sup> *Ibidem*, pp. 119-127.

<sup>314</sup> Sobre este movimiento político intelectual en la región y su relación con Maritain, puede verse Amoroso Lima, Alceu, “Maritain y América Latina”, en Gilson, Étienne (ed.), *Jacques Maritain: su obra filosófica*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950, pp. 31-37.

<sup>315</sup> Santa Cruz, Hernán, *op. cit.*, p. 41.

documentos sociales de la Iglesia, incluso reconoce en un discurso de Juan Pablo II ante la ONU, en 1978, una interpretación válida del significado de la Declaración.<sup>316</sup> De ahí que no sea muy arriesgado suponer que conocía el pensamiento del filósofo francés, y que, al redactar el documento, pudo transmitir la influencia de él.

Para el caso del resto de los delegados latinoamericanos, se tendría que estudiar la biografía de cada uno de ellos. Así, se podría mostrar el eventual ascendiente intelectual de Maritain en su forma de pensar, así como los conceptos y términos, por él influidos, que intentarían incorporar a la Declaración. Por otro lado, como han mostrado Glendon, Carozza y Gros, para cuando se redactó la Declaración, la idea latinoamericana de derechos humanos había mezclado presupuestos clásicos racionalistas, la herencia del respeto a la persona del debate indiano de los siglos XVI-XVII, algunas reivindicaciones sociales de las revoluciones marxistas, y varias experiencias y argumentos de la doctrina social de la Iglesia.<sup>317</sup> Esta última, como se ha referido, se había acercado al lenguaje de derechos, y los había utilizado con más frecuencia desde Pío XI, en parte gracias a Maritain.<sup>318</sup>

Así, por ejemplo, el brasileño que participó en los debates de otoño de 1948 de la Tercera Comisión, Austregésilo de Athayde, fue miembro de la Academia Brasileña de Letras, adscrito a ella de 1951 hasta 1994. Maritain, por su parte, también perteneció a ese organismo como socio, desde 1942 hasta 1973. Es muy probable que el brasileño hubiera leído al francés antes de ser delegado de su país ante la ONU.<sup>319</sup>

---

<sup>316</sup> “Difícil es encontrar una opinión más autorizada y más profunda del valor universal de la DUDH” (*cf. ibidem*, p. 209). El discurso al que se refiere es Juan Pablo II, “Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas (2 de diciembre de 1978)”, Ciudad del Vaticano, 1978; disponible en [http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1978/documents/hf\\_jpi\\_spe\\_19781202\\_segretario-onu.html](http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1978/documents/hf_jpi_spe_19781202_segretario-onu.html). Sus simpatías hacia el catolicismo son patentes. Por ejemplo, en una de las descripciones que hizo del carácter de Malik escribió: “Se dice que él convirtió al catolicismo a dos hijos de John Foster Dulles, quien, además de internacionalista, era activo miembro de la Iglesia Presbiteriana” (Santa Cruz, Hernán, *op. cit.*, p. 101).

<sup>317</sup> *Cfr.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 338 y ss.; Carozza, Paolo, “From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the idea of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, vol. 25, núm. 2, 2003; Gros Espinell, Héctor, “The Evolving Concept...”, *cit.*

<sup>318</sup> *Cfr.* Stibora, Carrie Rose, *op. cit.*, pp. 43-55.

<sup>319</sup> En el discurso de recepción a dicha académica, Múcio Leão le reconoció a De Athayde el esfuerzo por referirse a Dios en la fórmula del artículo 1: “Este documento, que estaba destinado a convertirse en el Evangelio sobre el que nacía una nueva humanidad, en su pórtico afirmaba que por naturaleza el hombre era un ser dotado de razón y conciencia. Esto equivalía a proclamar un principio filosófico. Embajador de un país en cuya Constitución

Por su parte, un miembro de la delegación mexicana, que aparece con frecuencia en los debates, Pedro de Alba, era un humanista de corte marxista, cercano al Gobierno revolucionario y simpatizante de la República española. Fue miembro del cuerpo diplomático de este país y había sido embajador del mismo ante Chile antes de volver a Ginebra, en 1948. Ahí se incorporó a la delegación mexicana que trabajaba en los organismos internacionales con sede en esa ciudad —como la UNESCO—. <sup>320</sup> Probablemente no simpatizaba con el pensamiento de Maritain, si es que lo conocía.

*D. El paralelismo intelectual entre Maritain y algunos elementos de la Declaración Universal de Derechos Humanos*

En general, más allá del ascendiente intelectual de Maritain en la articulación de unas inquietudes expresadas en el lenguaje de derechos; y en particular, su intervención en el proyecto intelectual de la UNESCO, y lo que en la práctica pudo —o no— roturar un camino de confianza a favor de un proyecto práctico común que parte de premisas filosóficas distintas; no parece, hasta ahora, que haya existido una influencia directa de este filósofo francés en la incorporación de una concepción iusfilosófica en la DUDH.

Sin embargo, una lectura de la Declaración permite entrever un cierto paralelismo entre el pensamiento del francés y el texto de la DUDH. Andrew Woodcock recuerda que, para Maritain, la distinción básica entre escuelas iusfilosóficas consistía en la aceptación o no de unas exigencias impli-

---

se inscribe el nombre de Dios, percibiste el propósito frío y racional que se pretendía para la Declaración. Por lo tanto, decidiste presionar a favor de otra filosofía. Tu razonamiento era que si la Declaración debía fundamentarse en un principio filosófico, al menos tendría que corresponder a las aspiraciones de la mayoría de los pueblos ahí representados. Entonces presentó su propuesta, según la cual, el artículo debía decir: ‘El hombre es un ser creado a imagen y semejanza de Dios’ [...] Fueron tales las dificultades que esta sugerencia generó, que los delegados [...] se vieron forzados a negociar una fórmula de compromiso: entre el grupo de racionalistas que buscaban afirmar sólo ‘por naturaleza’, y el otro extremo, el delegado de Brasil que esperaba introducir ‘por Dios’. Aceptaste la conciliación” (Leão, Múcio, “Discurso de recepción en la Academia Brasileña de Austregésilo de Athayde”, Academia Brasileña de la Lengua, 1951; disponible en <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm%3Fsid%3D137discurso-de-recepcao>).

<sup>320</sup> Cfr. Martínez Arroyo, Araceli y Menéndez Menéndez, Libertad, “Pedro de Alba. Educador, político y diplomático”, en Menéndez Menéndez, Libertad y Díaz Zermeño, Héctor (eds.), *Los primeros cinco directores de la Facultad de Filosofía y Letras. 1924-1933*, Ciudad de México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007, pp. 131-238.

citas en el modo de ser humano, anteriores a la sociedad, de las que surgen los derechos humanos.<sup>321</sup>

A partir de ellas, se justifican unos deberes implícitos propios a su condición. Los que no aceptan estas exigencias naturales sostienen que, culturalmente, en una sociedad, se asigna un valor fundamental a lo que sólo es una práctica de la que se puede disponer. Para lograr un acuerdo entre ambas escuelas, unos deben aceptar que el conocimiento de esa ley fundamental es un proceso cultural, de maduración de la conciencia moral, sujeto a las condiciones históricas y a las dificultades y variaciones que esto implica. Los otros, que también existe un núcleo indisponible que, no sólo condiciona, sino que origina la sociedad misma.<sup>322</sup>

Pues bien, tras exponer brevemente el pensamiento de Maritain y la tradición de la ley natural, Woodcock concluye que en la Declaración son observables los elementos básicos de esta tradición, y sitúa al filósofo francés como uno de los principales exponentes de la misma, en el momento de la redacción del documento. Estos componentes son el reconocimiento de una capacidad racional esencial para captar las exigencias propias de la condición humana; la relación fundamental entre persona, comunidad y los derechos humanos, a través de los deberes que hacen eficaz esa interacción; y la descripción de los bienes básicos y su modo de afinarse hacia la normalidad de su funcionamiento.

El primer párrafo del Preámbulo, y los artículos 1, 2, 28 y 29 sintetizan los primeros dos elementos.<sup>323</sup> El resto de numerales del cuerpo del docu-

<sup>321</sup> Woodcock, Andrew, *op. cit.*

<sup>322</sup> *Cfr.* Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, pp. 18 y 19.

<sup>323</sup> “1o. Preámbulo: Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...] Artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Artículo 2: Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía [...] Artículo 28: Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos. Artículo 29: (1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad. (2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento

mento se refieren a los bienes básicos exigidos para encauzar y honrar la existencia humana en cuanto tal, en su relación con los otros y en la edificación de la comunidad. En este sentido, vale la pena recordar que Maritain, en *Los derechos del hombre*, había ofrecido un listado de derechos de la persona, muy similar al que quedaría recogido en la DUDH.<sup>324</sup>

Para Woodcock, aunque en la Declaración podrían haber influido distintos tipos de iusnaturalismo, sólo el de Maritain ofrecía un argumento coherente en el que todas las piezas encajaban entre sí. Desde la relación

---

y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática. (3) Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de la ONU”.

<sup>324</sup> Los derechos de la persona, según Maritain son: “*Derechos de la persona humana como tal*. -Derecho a la existencia. -Derecho a la libertad de la persona o derecho de dirigir la propia vida como dueño de uno mismo y de los propios actos, responsable de éstos ante Dios y ante la ley de la ciudad. -Derecho a la búsqueda de la perfección de la vida eterna según el camino que la propia conciencia reconoce como la vía trazada por Dios. -Derecho de la Iglesia y de las demás familias religiosas al libre ejercicio de su actividad espiritual. -Derecho a seguir una propia vocación religiosa, libertad de las órdenes y de las agrupaciones religiosas. -Derecho a casarse según la propia elección y a fundar una familia, que posea también las libertades que le son propias. -Derecho de la sociedad familiar al respeto a su constitución, que está fundada sobre la ley natural, no sobre la ley del Estado, y que compromete fundamentalmente la moralidad del ser humano. -Derecho a la integridad corporal. -Derecho de propiedad. -En definitiva, derecho de cada ser humano a ser tratado como una persona, no como una cosa. *Derechos de la persona civil*. -Derecho de cada persona a participar activamente en la vida política y, particularmente, derecho a un sufragio igual para todos. -Derecho del pueblo a establecer la Constitución del Estado y a decidir por sí mismo la forma de gobierno. -Derecho de asociación, limitado solamente por las necesidades, reconocidas jurídicamente, del bien común y, particularmente, derecho a agruparse en un partido político o en una escuela política. -Derecho de libre investigación y de discusión (libertad de expresión). -Igualdad política e igual derecho de cada ciudadano a su seguridad y a sus libertades en el Estado. -Igual derecho de cada uno a las garantías de un poder judicial independiente. -Igual accesibilidad a los empleos públicos y libre acceso a las diversas profesiones. *Derechos de la persona social, y más particularmente de la persona obrera*. -Derecho al trabajo y derecho de escoger libremente el propio trabajo. -Derecho de agruparse libremente en uniones profesionales y sindicatos. Derecho del trabajador a ser tratado socialmente como una persona adulta. -Derecho a las agrupaciones económicas (sindicatos y comunidades de trabajo) y de otras agrupaciones sociales a la libertad y a la autonomía. -Derecho a un salario justo, derecho al trabajo, y, allí donde un régimen societario sustituya al régimen de asalariados, derecho a la copropiedad y a la cogestión de la empresa, y al ‘título de trabajo’. -Derecho a la asistencia de la comunidad en la miseria y en el paro, en la enfermedad y en la ancianidad. -Derecho a tener parte, en forma gratuita y según las posibilidades de la comunidad, en los bienes elementales, materiales y espirituales de la civilización” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 90-92). En la edición original de este texto, además de este catálogo, Maritain incorporó la Declaración de derechos del American Legal Institute, que después sería el borrador panameño.

entre persona, familia, comunidad; hasta los problemas sobre la obediencia a la ley, la dignidad como fundamento de los derechos; el deber de contribuir al bien común y que éste fuera redistribuido entre las personas; el modo de conocer los derechos humanos; y la explicación de cómo, a pesar de esa naturaleza común, se encuentran múltiples e irreconciliables modos de argumentar teóricamente esas exigencias. Por todo ello, “considerando al documento como un todo, es claro que el texto, como unidad orgánica, refleja substancialmente la obra de Maritain”.<sup>325</sup>

Aunque, a pesar de que Woodcock acertara en su conclusión —pienso que sí— una afirmación así, debe matizarse. El hecho de que el texto se conforme con el pensamiento de Maritain, no excluye que también pueda reconocerse en la DUDH, hasta cierto punto, la influencia de otras escuelas de fundamentación.

El filósofo francés sería el primero en decir que su propia explicación de los derechos humanos no excluye la posibilidad de que en la Declaración puedan reconocerse otras concepciones iusfilosóficas. Esto es así porque, para Maritain, existe la posibilidad de lograr acuerdos prácticos que manifiesten los fines básicos de la existencia humana, como expresión de la ley natural —el modo en que se configura un razonamiento práctico— con independencia del fundamento teórico en que se apoye dicha explicación de la ley.

Aquí se sugiere ser muy específicos en los matices. Que exista paralelismo o correlación entre la DUDH y el pensamiento de Maritain, esto no implica “causalidad” del filósofo hacia el texto jurídico. Pero tampoco se puede decir que Maritain no haya participado —junto con otros muchos— a generar un ambiente apropiado para la redacción del documento.

Aun así, de entre todos los redactores, quien podría haber sido el vehículo por el que las tesis de Maritain pudieran incorporarse a la Declaración, quien pudo haber reconocido su presencia, su importancia o su necesidad, fue el libanés Charles Malik.

---

<sup>325</sup> Woodcock, Andrew, *op. cit.*, p. 266.

## CAPÍTULO TERCERO

### CHARLES MALIK Y EL DINAMISMO DE LA DIGNIDAD

#### I. INTRODUCCIÓN

Antes de referirse a la relación intelectual y personal entre Malik y Maritain, primero se presentará al libanés y su pensamiento. En ese contexto se mostrará la evidencia documental sobre la relación intelectual entre el libanés y el francés; para después señalar, si existe, un puente entre Maritain y la Declaración a través de Malik. Para eso se expondrá el proceso de gestación de aquellos artículos de los que el alumno de Heidegger fue su principal promotor, constructor y defensor. A saber, los numerales que, sin su empeño, no tendrían la composición con la que ahora los conocemos.<sup>326</sup>

Los académicos Glenn Mitoma, Linde Lindkvist y Martin Woessner sostienen que para comprender las ideas de Malik, es esencial acercarse a su biografía. Ello se debe a que el andamiaje intelectual que defendía, su forma de pensar, nacía en su impulso por encontrar y dar respuestas coherentes a los problemas vitales de las personas y de las culturas en las que vivía.<sup>327</sup> De ahí que las preocupaciones del filósofo, convertido en diplomático, no se reducían sólo a lograr que sus ideas aparecieran incorporadas en la Declaración.

---

<sup>326</sup> Mitoma sostiene que los temas en los que la influencia de Malik fue definitiva para la Declaración son: “la creación de un régimen robusto y legalmente vinculatorio de derecho internacional de los derechos humanos; la protección de los individuos y de las instituciones *intermedias* contra la invasión del Estado; el establecimiento de unos fundamentos intelectuales coherentes para el programa de derechos humanos de la ONU; y en defender las libertades intelectuales y humanas, con especial énfasis en el derecho de cada individuo a desarrollar y cambiar sus más profundas convicciones” (Mitoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography”, *Biography*, vol. 33, núm. 1, 2010, p. 225; énfasis en el original).

<sup>327</sup> *Cfr. ibidem*, p. 223; Mitoma, Glenn, *Human Rights and the Negotiation of American Power*, *cit.*, p. 105; Woessner, Martin, *op. cit.*, pp. 19-22.

Su defensa de la libertad contra el determinismo, su énfasis en la capacidad de la persona de dirigir la propia vida por sí misma, o la necesidad de desarrollar al ser humano como ser comunitario, no eran sólo elucubraciones filosóficas: formaban parte de sus preocupaciones existenciales. Sus propias aspiraciones y experiencias de vida, su búsqueda por resolver el problema de su presencia en el mundo se traducía en un discurso y unas fórmulas que intentaba trasladar a la DUDH:<sup>328</sup> “Sólo cuando todo tu *yo* capta y fluye en y desde lo que eres, entonces es cuando sabes qué es la realidad concreta”,<sup>329</sup> escribió Malik.

Tómese en cuenta que para recuperar las ideas del libanés, es preciso acudir a dos tipos de fuentes. En primer lugar, las académicas. En ellas se delinea la biografía intelectual de un Malik recién doctorado, profesor universitario y sin visos de convertirse en diplomático redactor de la Declaración Universal en 1945:<sup>330</sup> qué pensaba sobre los derechos humanos, si conocía a Maritain o no, cuáles eran sus inquietudes intelectuales, etcétera.

Sin embargo, a diferencia de Humphrey, cuya producción académica es algo robusta, Malik sólo publicó tres reseñas en la revista *Isis*,<sup>331</sup> editó la selección de textos de filósofos para sus cursos a la que se ha aludido, que sólo distribuía entre sus alumnos.<sup>332</sup> También se le conoce una conferencia

---

<sup>328</sup> En su tesis doctoral parece quejarse de la falta de compromiso personal de los pensadores profesionales, por las consecuencias vitales a las que llevan conclusiones intelectuales: “Los filósofos no se toman su filosofía demasiado en serio [...] Para ellos es sólo un juego emocionante” (Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Time...”, *cit.*, p. 247).

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>330</sup> En su reporte anual, 1940-1941, escribe “Tengo 35 años, y mucho por decir. Sé que estoy llamado a empeñar y lograr cosas grandes: Estoy seguro que mi vocación no se reduce a gastar mi vida resolviendo pequeñeces ciegas, infructuosas y mecánicas. Debo librar, por lo tanto, esta batalla en mi cabeza todos los días —entre las pequeñeces cotidianas— junto a los grandes problemas; y esta lucha debe traducirse en una manera de escribir productivamente y publicar. No he sido capaz de hacerlo; y como resultado, estoy intranquilo. A principios de año, la influenza me mantuvo en cama por diez días. He cometido muchos errores intelectuales y morales, y hay aspectos de mi trabajo en los que estoy totalmente insatisfecho. Pero deseo que mis errores y pecados sean ocasión de atestiguar algo maravilloso que vaya más allá de mí mismo. Pido a Dios que así sea” (Malik, Charles Habib, “Annual Report of the Philosophy Department, 1940-1941”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 113, folder 2, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, p. 14).

<sup>331</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “Reviewed Work: *An Introduction to Logic and Scientific Method* by Morris R. Cohen, Ernest Nagel”, *Isis*, vol. 23, núm. 1, 1935, pp. 284-287; Malik, Charles Habib, “Reviewed Work: *The Categories of Charles Peirce* by Eugene Freeman”, *Isis*, vol. 23, núm. 1, 1935, pp. 296 y 297; y Malik, Charles Habib, “*Collected Papers of Charles Sanders Peirce* by Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne, Paul Weiss”, *Isis*, vol. 23, núm. 2, 1935, pp. 477-483.

<sup>332</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib (ed.), *Readings in Philosophy...*, *cit.*

publicada como folleto.<sup>333</sup> Su tesis doctoral, defendida en 1937, se publicó hasta el 2016.<sup>334</sup> Además, en su archivo personal —custodiado en la Library of Congress de Washington— pueden verse los *syllabus* de sus cursos, las lecciones impartidas, algunas ponencias, apuntes y notas que acercan a su biografía intelectual.

El segundo tipo de fuentes son sus argumentos e ideas expresadas en las discusiones durante el proceso de redacción de la Declaración, o que se originaron con motivo de la misma. Desafortunadamente, todavía no se publica su diario personal, que podría ofrecer alguna perspectiva nueva; sólo se conoce lo que publicó Mary Ann Glendon en su libro *Un mundo nuevo*.

Estos recursos académicos permitirán, en primer lugar, continuar nuestra investigación sobre las conexiones intelectuales de Jacques Maritain con algunos de los redactores de la Declaración. Después, en el segundo apartado, se describirá cómo es para Malik el dinamismo moral de la persona que, a través de las tomas de postura, manifiesta su dignidad y edifica las comunidades en las que vive. Aunque Maritain había descrito un argumento así<sup>335</sup> —y probablemente conocía el libanés— se verá cómo el profesor de la American University of Beirut se acercó a este problema también por su encuentro con Whitehead y Heidegger.

Después, en la tercera sección, se expondrá cómo estas preocupaciones aparecieron en las intervenciones de Malik durante el proceso de redacción. En particular, en sus explicaciones sobre el valor de la dignidad de la persona como núcleo de la protección de los derechos humanos; a saber, tanto en el artículo 1 de la DUDH y el primer párrafo del Preámbulo.

El cuarto apartado se dedicará a otra manifestación de esas convicciones filosóficas: la libertad religiosa. En esos debates, el delegado libanés incorporó esa comprensión del dinamismo del hombre que muestra la verdad de sí mismo cuando se decide como dueño de sí. Como esas conclusiones manifiestan el núcleo de lo que la persona es, pueden ser consideradas como fundamento de la Declaración.

Por último, se abordará otra discusión que muestra la visión de Malik, a saber, la configuración de los artículos referentes a la familia y el derecho de los padres respecto a la educación de sus hijos.

<sup>333</sup> Cfr. Malik, Charles Habib, “The Meaning of Philosophy. Lecture Delivered at the American Junior College for Women (Feb. 24th, 1938)”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.

<sup>334</sup> Malik, Charles Habib, *The Systems of Whitehead's Metaphysics*, eds. *id.* y Toni Nasrallah, Líbano, Notre Dame University-Louaize Press, 2016.

<sup>335</sup> Por ejemplo, en “La distinción entre persona e individuo”, en *id.*, *Para una filosofía de la persona humana*, *cit.*

## II. JACQUES MARITAIN Y CHARLES MALIK

En 1955, Charles Habib Malik envió una carta a Jacques Maritain, que da una idea de lo importante que el francés era para el libanés. Le pedía: “un retrato suyo autografiado para guardarlo como un precioso recuerdo de mi más alta estima por usted y la deuda que tengo con su pensamiento, y también de nuestros múltiples encuentros amistosos y las conversaciones que tuvimos los últimos años”.<sup>336</sup>

Este testimonio de admiración contrasta con las pocas referencias explícitas al profesor de Notre Dame que se encuentran en los escritos académicos o apuntes universitarios del delegado libanés. En opinión de Lindkvist:

Malik cita ocasionalmente a Maritain, describiéndolo como uno de los grandes intelectuales de nuestra época —junto a Berdyaev, William Temple, Christopher Dawson, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers y Martin Heidegger—. Las referencias las hace cuando se pregunta qué espacio quedará para la vida libre, autónoma y personal en una sociedad que parece absorber la vida en común.<sup>337</sup>

¿Cuáles son esas referencias? Si son aisladas, ¿qué problemas filosóficos llamaron la atención del libanés que fueron tratados y resueltos por el francés?<sup>338</sup> Para su curso de Introducción a la Filosofía (1939-40), Malik editó una selección de textos de los grandes filósofos para acompañar sus lecciones. Para ella, escribió una introducción donde menciona a Maritain como un importante tomista.<sup>339</sup> Es en la explicación sobre la filosofía del

---

<sup>336</sup> Malik, Charles Habib, “Letter to Jacques Maritain, July 5th, 1955”, *Charles Habib Malik Papers*, caja 34, folder 1, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, 1955.

<sup>337</sup> Lindkvist, Linde, *op. cit.*, p. 70. Por su parte, Charles Habib Malik, respecto a Fayiz Sayigh —uno de los discípulos de Malik—, comenta que “sus citas y menciones se extienden a una amplia galería de pensadores, tanto religiosos como seculares: San Pablo, San Agustín, Böhme, Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski, Berdyaev, Buber, Brunner, Unamuno, Maritain, Chesterton y Whitehead; en resumen, todos los nombres que figuraban prominente y repetidamente en las lecturas filosóficas y grupos de discusión que organizaba Charles Malik en ese periodo, a los que Sayigh asistía” (Malik, Charles Habib, “The Arab World...”, *cit.*, p. 75).

<sup>338</sup> Así, por ejemplo, Malik escribió sobre un problema que, tiempo después, el filósofo francés incorporaría a su argumento de los derechos humanos: ¿cómo explicar que los requerimientos prácticos esenciales de la persona humana sean, al mismo tiempo, básicos para todos los que comparten la misma naturaleza, pero que son justificados teóricamente de forma irreconciliable entre culturas distintas?

<sup>339</sup> En efecto, el neotomismo “es uno de los pocos movimientos intelectuales contemporáneos que, en mi opinión, está destinado a sobrevivir en la presente y muy extendida confusión de pensamiento. Santo Tomás es importante, finalmente, como todo maestro, por

teólogo medieval, donde aparece una de las pocas referencias explícitas del francés.<sup>340</sup> En los textos de estas *lectures*, Malik subrayó la defensa y relevancia de la razón humana y su capacidad de conocer el mundo, verdadera pero parcialmente; y cómo, en el contexto de la acción, la persona se da cuenta de “sus propias estructuras intrínsecas” que se manifiestan en la razón como un principio de su perfección.<sup>341</sup>

Ahora bien, por sofisticada que pueda parecer la explicación y las referencias a la ley natural, según el Aquinatense, Malik señala que a diferencia de San Agustín o san Anselmo —a quienes les preocupaba más una “aproximación hacia Dios más bien mística, directa, no racional”— Tomás “se encontraba totalmente en casa” reflexionando a partir de la vida cotidiana, desde las cosas del mundo.<sup>342</sup> Es decir, el dominico medieval partía de la experiencia cotidiana de cualquier persona cuando se encuentra ante algo o debe elegir cómo actuar, y estructuraba su filosofía desde el conocimiento natural y el sentido común propio del hombre de la calle.<sup>343</sup>

Esta perspectiva llamó la atención de Malik. En efecto, del curso 1941-1942 se encuentra una *lecture* manuscrita por el profesor Wallorde, pero conservado en la secuencia y como parte de su curso de Introducción a la Filosofía. Difícilmente, Malik hubiera pasado por alto la atención que prestó su colega al texto de Maritain de la que se hablará a continuación. Pues bien, el profesor Wallorde escribió: “Puntos adicionales que, pienso, debo enfa-

---

sí mismo. Si lo escuchamos con cuidado, nos transformará en una imagen de la verdad” (Malik, Charles Habib (ed.), *Readings in Philosophy...*, *cit.*, p. XXXVIII). En su lección “The Synthesis of Saint Thomas...” se dice: “La filosofía tomista madura en nuestros días en el neotomismo: Maritain, Gilson, Przwara, [Instituto Pontificio de Estudios Medievales de la Universidad de] Toronto: en todas las Universidades católicas. Grandes intelectuales encuentran en ella, respuestas a cuestiones como la justicia, la libertad, la persona, la guerra, la soberanía del Estado y otros problemas que preocupan en el mundo moderno” (Malik, Charles Habib, “The Synthesis of Saint Thomas Aquinas, March 5th, 1940”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, p. 25).

<sup>340</sup> Malik, Charles Habib, “The Synthesis of Saint Thomas Aquinas...”, *cit.*; y Malik, Charles Habib, “The Thomistic Doctrine of Truth, March 12th, 1940”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.

<sup>341</sup> Malik, Charles Habib, “The Thomistic Doctrine of Truth...”, *cit.*, p. 26. En 1953, en su curso *Crisis of Reason*, define a la ley natural “la estructura objetiva de la dignidad humana”, como una operación racional fundamento del florecimiento de la sociedad y del diálogo intercultural. *Cfr.* Malik, Charles Habib, “Lecture III. Man and Transcendence. April 17th, 1953”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 115, folder 11, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, pp. 23 y 24.

<sup>342</sup> Malik, Charles Habib, “The Synthesis of Saint Thomas Aquinas...”, *cit.*, p. 26.

<sup>343</sup> Sobre ese *man-in-the-street* como punto de partida de una filosofía, puede verse además, Malik, Charles Habib, “The Meaning of Philosophy...”, *cit.*

tizar [durante la exposición]: (1) La filosofía del sentido común de Santo Tomás. *Cfr.* Maritain, 133-143. (140, 141)".<sup>344</sup>

En esas páginas, Maritain explicaba que la filosofía parte de los datos que la persona común adquiere con certeza desde el conocimiento espontáneo —rústico, imperfecto, pero verdadero— a partir del cual la filosofía se hace de materiales confiables para sus elucubraciones. Desde esas certezas, la razón extrae los principios básicos de su operación, las primeras consecuencias y las motivaciones esenciales. Así que, si ellas surgen del simple existir como seres humanos, entonces “deben encontrarse en todos los hombres”. Se trata, por tanto, de unas “certezas que brotan espontáneamente de nuestro espíritu desde que tenemos uso de razón”; y son el fruto de un “juicio natural y primitivo, infalible pero perfecto en su modalidad, de la razón humana”.<sup>345</sup>

De modo que, entre las reflexiones universitarias de Malik, se encuentran consideraciones sobre: (1) la capacidad del hombre para conocer la verdad —en especial respecto a sí mismo, su origen y su destino—; (2) a través de una operación racional elemental, universal y básica; (3) suficiente para percibir su dignidad, sus fines básicos; (4) cómo los realiza con su acción; y (5) cómo al realizarlos con su acción se edifica, manifiesta y madura como persona digna. Es evidente el paralelismo con las ideas de Maritain. Más adelante, se mostrarán cómo estas ideas aparecen en las aportaciones de libanés a la redacción de la DUDH.

Llama la atención que, entre las preocupaciones académicas de Malik, destaquen más las discusiones sobre la verdad y el modo en que esta pregunta afecta la existencia de la persona —a Platón dedica una tercera parte de su curso de 1939-40—, y no tanto los temas relacionados a la teoría política o discusiones sobre los derechos naturales —sólo dedica una sesión a la teoría del conocimiento empirista y otra más a la metafísica de Locke—.<sup>346</sup>

<sup>344</sup> Malik, Charles Habib, “Notas para la clase de Tomás de Aquino, 19 de febrero de 1942”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division. Doble énfasis en el original. La nota va acompañada por la bibliografía a la que se referirá durante la lección. Ahí dice: “Maritain: ‘An Introduction to  $\phi$  [Philosophy]’. El resto de autores a los que remite son Martin Grabmann, Etienne Gilson y Adhémar D’Alès.

<sup>345</sup> Maritan, Jacques, *Introducción a la Filosofía*, trad. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985, p. 109.

<sup>346</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “Schedule of Assignments in Philosophy 203-204 (1939-1940)”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division. Malik pensaba que la filosofía anglosajona —y el lugar de los derechos naturales propios de su filosofía política— manifestaba una cultura intelectual limitada: “No miento cuando apunto que los anglosajones, por ejemplo, no han generado un filósofo del calibre de Platón, San Agustín, Leibniz o Kant. Los grandes pensadores anglosajones no

Así que de los *syllabus* y del desarrollo de sus *lectures* puede intuirse que, para el libanés, la pregunta sobre la verdad no se trataba únicamente de la delimitación de un concepto especulativo, sino de comprender la existencia de la persona y los modos en los que ella es fiel a su dignidad. En otras palabras, para Malik, el conocimiento filosófico no era almacenar datos sobre distintos autores, sino principalmente un modo de vivir y de comprender la existencia, que lo capacitaba para contemplar lo que el hombre es —y por tanto conocer su lugar en el mundo y ante los demás—.

Sin esa actitud interior, sin ese ojo interior —afinado por la justicia, la belleza, la verdad y el bien—, sería imposible descubrir cómo honrar la propia existencia a través de la conducta libre y personal. En conclusión, según el libanés, del conocimiento filosófico se seguía el comportamiento, acertado y eficaz, a favor de la dignidad y la verdad del hombre —otro tópico mariteniano—:

Disciplinados en el pensamiento y la verdad del ser, estos hombres y mujeres maduran en el conocimiento, no en la opinión; en la certeza, no en lo fluctuante; en la eternidad, no en el tiempo; en la realidad, no en la apariencia; en la verdad, no en la falsedad. Modulados por la filosofía y atemperados por el entendimiento, enfrentarán la vida y sus adversidades con una sabiduría no mundana. No titubearán ante cualquier dificultad, no se doblegarán a la mezquindad.<sup>347</sup>

---

han sido filósofos. Para los anglosajones, la mayor virtud espiritual, no es el pensamiento o la contemplación, sino la acción, el sentimiento y la experiencia [...] Todos los pensadores anglosajones admiten con franqueza que no les interesa mucho el pensar en sí mismo; dirigen sus esfuerzos intelectuales hacia la acción y la práctica. En su cabeza, son prioritarias las cuestiones sobre lo *útil*, la *utilidad social*, lo *ajustado* y el *control social* [...] Gracias al relativo desprecio de los anglosajones hacia la filosofía, hoy nos damos cuenta de su importancia” (Malik, Charles Habib, “The Meaning of Philosophy...”, *cit.*, pp. 6 y 7).

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 23. En una ponencia dictada en 1942, escribió: “En nuestros días enfrentamos un anti-intelectualismo. Se expresa en la confianza en lo irracional y en las fuerzas oscuras del mundo [...] Muchos científicos, permiten —calladamente— que su razón se abruma ante el procedimiento experimental, y son profundamente escépticos de la capacidad de la razón para alcanzar una verdad definitiva [...] la gente en nuestros días no cree, en general, en verdades ciertas e inmutables, sino que disuelven todo, incluso su moralidad, en el flujo confortable del cambio [...] Estamos ante un poder oscuro, que no rinde cuentas, bajo el cual se le exige a la razón que se acomode lo mejor que pueda a sus dictados” (Malik, Charles Habib, “Liberal Education. Paper Read before Faculty of Arts and Science. November 23th, 1942”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 124, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division).

Además, al igual que Maritain, Malik reflexionó sobre las raíces intelectuales de la crisis del humanismo de entreguerras,<sup>348</sup> y la visión parcial de la persona que sostenía a partir de la minusvaloración de la razón.<sup>349</sup> Si bien es cierto, cuando lo hace no se refiere explícitamente al filósofo católico, sin duda el libanés utilizó los recursos intelectuales desarrollados por el profesor de Notre Dame. Por eso, aunque todavía no se ha encontrado en los archivos de Malik alguna referencia directa a *Los derechos del hombre y la ley natural*, no sería extraño que para 1946 —fecha en que comenzaron formalmente los trabajos de redacción— ya lo hubiera conocido. Woessner puntualiza que la rehabilitación del Malik filósofo clarificaría este punto:

A pesar de los esfuerzos de su hijo, el historiador de las ideas Habib C. Malik, quien ha comenzado a preparar la publicación de algunos de los textos de su padre más importantes de derechos humanos, Malik padre sigue padeciendo el abandono histórico. Un pensador fascinante y todo un personaje por propio derecho, merece ser estudiado a mayor profundidad. Se sabe muy poco sobre su formación filosófica, y la forma en que ésta pudo haber influido en su trabajo en las Naciones Unidas. La rehabilitación de Malik, el filósofo, en otras palabras, puede arrojar luz sobre Malik, el defensor de los derechos humanos.<sup>350</sup>

De lo anterior se infieren dos conclusiones. Primera, en las inquietudes intelectuales de los años universitarios de Malik, se percibe la presencia de la filosofía maritainiana.<sup>351</sup> Sin duda no fue el único autor del que se alimentó el libanés, pero sí uno que estuvo presente.

---

<sup>348</sup> De este modo, el nazismo y el fascismo, por ejemplo, eran “descendientes doctrinales de las enseñanzas de Nietzsche del siglo XIX [...] Rusia, hoy se organiza sobre el materialismo filosófico de Karl Marx. En Rusia se venden cada año, miles de copias de la lógica de Hegel, una de las obras más difíciles de comprender en toda la historia de la filosofía” (Malik, Charles Habib, “The Meaning of Philosophy...”, *cit.*, pp. 20 y 21).

<sup>349</sup> La convicción de Malik sobre una crisis de la razón, que renuncia a reconocer y pensar la verdad, aparece dispersa en sus trabajos universitarios anteriores a la redacción de la Declaración. Cinco años después de la aprobación de la Declaración, en 1953, desarrolló este problema de forma unitaria, en sus *lectures* tituladas: “*Crisis of Reason*”. Pueden leerse en Malik, Charles Habib, “Crisis of Reason”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 115, folder 10 y ss., Washington, Library of Congress, Manuscript Division.

<sup>350</sup> Woessner, Martin, *op. cit.*, p. 70.

<sup>351</sup> Su *lecture* del 13 de febrero de 1941 se refiere a la tercera operación de la razón: a saber, el silogismo. El documento sólo dice: “*All based on Maritain*” (Malik, Charles Habib, “Aristotle's Logic: the Syllogism, 1941”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division).

Y segunda, en su época en la American University of Beirut, se encuentran de modo germinal algunas inquietudes, problemas y argumentos que Malik utilizaría después durante la redacción de la Declaración; a saber: la confianza en la razón para conocer la verdad del hombre y su destino, el florecimiento humano que este ejercicio generaba, la manipulación a la que se exponía la persona al no examinar su vida o al eludir el problema de la verdad.

Todas ellas las hará presente durante los debates de redacción de la DUDH; en especial, la composición de las fórmulas sobre principios generales (Preámbulo y artículo 1) y los contenidos de los artículos referentes a la libertad de conciencia, la familia y el llamado a la solidaridad.

En definitiva, aunque en sus trabajos universitarios las referencias explícitas a Maritain sean más bien escasas, el discípulo de Whitehead compartía con el francés preocupaciones y argumentos similares. Si, además, el libanés era reconocido por sus colegas redactores más como un tomista que como partidario de alguna otra filosofía, es más probable que para 1946 ya conociera la explicación mariteniana sobre los derechos humanos —*Los derechos del hombre* se había publicado en 1942—. Aunque, para ser honestos, no se encuentra una cita directa en los apuntes de Malik.

### III. LOS ORÍGENES INTELECTUALES DE CHARLES MALIK

#### 1. *Formación académica*

Malik había nacido en Bterram, al norte de Líbano en 1906, en el seno de una familia de religión católica maronita. En 1920 se inscribió en la Tripoli Boys School, un internado de misioneros presbiterianos, donde experimentó una renovación de su vida cristiana.<sup>352</sup> Más adelante estudió matemáticas y física en la American University of Beirut.<sup>353</sup> En junio de 1929, con la lectura

---

<sup>352</sup> Malik, Charles Habib, “The Basic Issues of the Near East”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 258, núm. 1, 1948, p. 527; Mitoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights...”, *cit.*, p. 227.

<sup>353</sup> “Durante sus años de formación universitaria, leía con voracidad, tanto filosofía como teología. Filosóficamente, se había concentrado en Platón, Aristóteles, Kant, Whitehead y Heidegger [...] Sus lecturas juveniles en materia religiosa incluían la Biblia, a los Padres de la Iglesia, Agustín, los escolásticos medievales, principalmente Tomás de Aquino. Atrajeron su atención, algunos autores que trataban temas religiosos con originalidad, candor y profundidad, como Pascal, Dostoyevski, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Bart, Buber, y varios neotomistas” (Malik, Charles Habib (ed.), *Readings in Philosophy...*, *cit.*, p. 41).

de Alfred North Whitehead, descubrió que las ideas de este autor le espoleaban a una búsqueda más allá de la simple curiosidad intelectual: “Todavía recuerdo la página exacta, en algún lugar a mitad del libro (en concreto, la página 131), cuando de pronto sentí que no sería feliz a no ser que estudiara junto a este hombre. Fue una extraña y repentina llamada, una impulso de eternidad”.<sup>354</sup>

En 1932 pudo matricularse en el doctorado en Harvard, para formarse junto a Whitehead. En Massachusetts se involucró en el Oxford Group, una asociación para la revitalización de la religión, dirigida por Frank Buchman, un evangélico. Todas esas experiencias lo fueron preparando para articular sus preocupaciones vitales como problemas filosóficos, en concreto, la “necesidad de darle el sentido de agente a su vida personal, e incrementar su deseo de influir en un ámbito más amplio, a saber, involucrarse en la transformación social del mundo”.<sup>355</sup>

En 1935, obtuvo una beca para estudiar en Alemania, lo que enfrió su relación con el Oxford Group; no sólo por la distancia física, sino también, gracias a las respuestas intelectuales a sus inquietudes que encontró en Martin Heidegger, de quien fue alumno. Además, en ese país, experimentó personalmente lo que significaba: “la destrucción totalitaria de la identidad individual. Cuyo mayor agravio era la reducción de la persona a su identidad nacional [...] Dejó Alemania con la profunda convicción de la capacidad del Estado moderno, más aún, de su predisposición, hacia el totalitarismo”.<sup>356</sup>

<sup>354</sup> Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Time...”, *cit.*, p. 573.

<sup>355</sup> *Cfr.* Mitoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights...”, *cit.*, p. 231.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 232. En una ocasión fue golpeado por su apariencia judía. “Había planeado aprovechar la beca para estudiar [y terminar su tesis] con Martin Heidegger, pero abandonó esta idea después de haber sido golpeado en una calle de Friburgo por su aspecto judío” (*cfr.* Glendon, Mary Ann, *The Forum and the Tower...*, *cit.*, p. 209; también en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 192). Respecto al nacionalsocialismo, Malik escribió: “¿Qué puedo decir para impresionarte sobre la total ubicuidad del espíritu de Hitler? Los uniformes de la SA y la SS aparecen en todos lados. Las juventudes y las chicas hitlerianas, el voluntariado alemán, el nuevo ejército. En celebraciones oficiales, se colgaban suásticas en todas las ventanas. Columnas de hombres uniformados —fuertes, sanos, esperanzados, confiados— marchaban y marchaban; cantaban y cantaban. Los periódicos nacionalsocialistas eran los mismos en todos lados, las mismas y controladas noticias, el mismo odio terrible contra el comunismo, los franceses, los judíos y lo que llamaban razas de color. Los profesores de la Universidad iniciaban sus clases con el saludo nazi, que recibía la respuesta de los alumnos. En el lado sur de la Universidad estaba escrito *Dem ewigen Deutschland* [Por la eternidad de la raza alemana], en oposición a lo que se había escrito hacía mucho tiempo en la pared occidental: *Die Wahrheit wird euch freimachen* —la verdad los hará libres—” (Malik, Charles Habib,

Tras 14 meses en Europa, volvió a Estados Unidos y se doctoró en 1937. En su tesis comparó la metafísica del tiempo, entre las ideas de Whitehead y las de Heidegger. El primero, describía la existencia humana como un continuo proceso de *going-on-ness*, es decir: “el hecho de encontrarnos siempre en la frontera misma de los tiempos, ahí existimos en el proceso de formación de nosotros mismos, ahí nos hallamos dentro de la novela en la que nos encarnamos como personas”.<sup>357</sup>

Por eso, Whitehead detestaba la abstracción que desvincula el pensar de la existencia concreta —la llamaba *estrechez*—, rechazaba la violencia —por la que se imponía una decisión, eliminando la toma de postura personal—, y repudiaba la irresponsabilidad —por la que un ser humano renunciaba a tomar postura ante el flujo de su existir, desistiendo de una vida auténtica—. <sup>358</sup>

Por su parte, para el filósofo alemán, apuntaba Malik, era el momento de la decisión el que lo liberaba de la inautenticidad, y cargaba sobre su conciencia la responsabilidad de su propia existencia.<sup>359</sup> El libanés encon-

---

“Fourteen Months in Germany”, *Charles Habib Malik Papers*, manuscrito del 29 de octubre de 1936, caja 207, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division).

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 576.

<sup>358</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 581 y 582. En su tesis doctoral, Malik condensa la posición ética de su maestro. Si la ética depende del modo en que se toma postura ante el ser, ante la realidad, ante un vivir en constante flujo, entonces “se siguen tres principios morales básicos. El primero es la ley ética general por la que se integra este mundo en la finalidad de lograr el mayor efecto deseado posible y la mayor presencia activa de la decisión tomada. Es decir, existe el deber de mantener todo lo que pueda ser preservado a través del balance preciso entre sus elementos. De tal manera que, el mal sea ahogado por una acción positiva, y los componentes en discordia tomen su lugar apropiado en armonía total. El segundo principio moral es el de responsabilidad individual. Sólo existe verdadera libertad, verdadera elección, si hay posibilidad real de una auténtica selección entre alternativas ante sí. Si una sociedad decae y perece, es por su culpa: podría haberse salvado a sí misma, si hubiera elegido correctamente. Si uno mismo degenera, es por su culpa; había tiempo para detener la descomposición. Nunca es demasiado tarde para comenzar de nuevo, aunque sea difícil. La verdadera responsabilidad individual es esencial en la metafísica de Whitehead. Y el tercer principio de la moral es este: ante el peligro de la rutina, existe el deber de buscar alguna novedad con la que se contraste y enriquezca la acción. El profesor Whitehead es enemigo absoluto y total de la inmovilidad que degenera en rutina. Él creía en la aventura y en la frescura, en el continuo experimentar nuevos caminos; siempre, sin embargo, en vistas a la perfección y a la plena armonía. La muerte la define con exactitud como la repetición sin sentido de la novedad, es decir, la rutina. Pues la muerte es el sentido absoluto de no-ser, del no existir” (*ibidem*, p. 579).

<sup>359</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “A Christian Reflection on Martin Heidegger”, *cit.*, pp. 9-11. En este texto, el libanés dejó por escrito una reflexión autobiográfica: “A pesar de que Heidegger hablaba de asuntos existenciales, hablaba en general. Sin embargo yo lo interpreté de modo que para mí significaba esta pregunta: ¿quién soy yo para entender lo que él expone, que me hace digno de comprenderlo? ¿Quién soy yo para exigir esa maravillosa comida espiritual que distribuía entre nosotros, con tanta prodigalidad e increíble profundi-

traba en Heidegger un buen diagnóstico para describir al ser humano auténtico, pero le recriminaba que sólo ofreciera una exposición del peligro que implica la inautenticidad, sin resolver el modo en que se transita de ésta a la existencia fidedigna.<sup>360</sup>

De este modo, en Malik, gracias a sus estudios filosóficos y experiencias personales, maduró una convicción fundamental: la existencia auténtica de una persona humana es posible si hace suya, libremente, las exigencias de lo que implica su propio ser persona humana.<sup>361</sup> En la biografía del libanés,

---

dad? Recogí una migaja aquí y otra por allá. Las migajas son como semillas que se siembran para germinar y florecer. Entonces di gracias al simiente y al sembrador, y agradecí a todos los que antes me habían ayudado a preparar la tierra para recibir la semilla; así como a todos los que más tarde regaron agua en ella, a lo largo de mi vida. Pero sobre todo a los que me antecedieron. Gracias al sembrador y a la semilla, y a los que la han regado y a los que la han hecho crecer. Ese sentimiento generó en mí un inmenso placer, porque no hay nada que odie más que el fraude, la falsedad y la impostura. Lo que más me gustó de la filosofía de Heidegger es su *Eigentlichkeit* y su *Uneigentlichkeit*. Por lo tanto, en mi caso fueron especialmente gratificantes tres elementos que desenmascararon cualquier vestigio de fraude que hubiera en mí: en primer lugar, el hecho de haberlo descubierto; en segundo lugar, que fue Heidegger quien lo desenmascaró; y en tercer lugar, porque sucedió como una epifanía filosófica, es decir, en la distancia, y sin que yo fuera consciente de que sucedía” (*ibidem*, pp. 6 y 7).

<sup>360</sup> Cf. Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Freedom”, *The New Scholasticism*, vol. 40, núm. 3, 1966, pp. 325 y 326.

<sup>361</sup> Heidegger escribe: “El ‘uno’ es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ‘ser ahí’ y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del ‘ser ahí’. Lo perentorio y expreso de su dominación pueden cambiar históricamente. El ‘sí mismo’ del ‘ser ahí’ cotidiano es el ‘uno mismo’, que distinguimos del ‘sí mismo propio’, es decir, realmente ‘empuñado’. En cuanto ‘uno mismo’ es decir el ‘ser ahí’ del caso ‘disipado’ en el ‘uno’ y tiene primero que encontrarse. Esta disipación caracteriza al ‘sujeto’ de la forma de ser que conocemos como absorberse, ‘curándose de’, en el mundo que hace frente inmediatamente. Si el ‘ser ahí’ es familiar para sí mismo como ‘uno mismo’, esto quiere decir a la par que el ‘uno’ diseña la interpretación inmediata del mundo y del ‘ser en el mundo’. El ‘uno mismo’, por mor del cual es cotidianamente el ‘ser ahí’, articula el plexo de referencias de la significatividad” (Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 146). Los profesores Fazio y Fernández explican que Heidegger entiende que el ‘ser ahí’ (*dasein*), “se encuentra siempre en una situación concreta en la que despliega su poder-ser a través de interminables proyectos. En este hecho constitutivo del *dasein* presenta, sin embargo, el peligro de que el hombre —inmerso en mil de afanes— olvide que su proyecto principal es ser sí mismo. En estas circunstancias, la mirada del hombre se restringe, concentrada en llevar a cabo sus proyectos: las cosas se reducen a hechos [...] Cuando la cotidianidad del ser-ahí se encuentra volcada en la facticidad de las cosas, vive en un estado que Heidegger llama existencia inauténtica, en el que ha desaparecido del horizonte la responsabilidad por la propia existencia, perdiéndose en la masa y en el activismo [...] en] la existencia anónima, que se refugia en lo impersonal, en la curiosidad, el chisme o la charla insustancial. Ahora bien, a la existencia inauténtica se opone como posibilidad antitética la existencia auténtica, porque el ‘ser-ahí’ también puede vivir en un plano superior [...] en el cual el hombre se responsabiliza en primera persona

habían sido sus profesores los que habían estructurado sus inquietudes personales, y lo habían puesto en movimiento para existir auténticamente.<sup>362</sup> Por todo ello, su decisión personal sólo “había sido posible en”, o “dentro de”, su propia historia, gracias a que hubo quienes sembraron y prepararon el camino para convertir unos simples sucesos cotidianos —inconexos y anárquicos— en la existencia auténtica de quien los asume, de quien toma postura, de quien impregna de sentido y dignidad su propia biografía.

## 2. *Malik y su apuesta universitaria por la interculturalidad*

De forma tal que, para Malik, la posibilidad de unir su vocación docente, su vida personal y su profesión filosófica, implicaba una invitación a ser él mismo, un agente que avivara en otros el deseo de experimentar ese dinamismo:

¿Qué es un profeta? Un profeta es una persona que se ha entregado a sí mismo para ser instrumento de Dios y ser su instrumento para despertar a la gente, que de otra manera vivirían en un letargo, y tomen decisiones conscientes. Para él, esta es la finalidad que impregna al mundo. El profeta se ofrece a sí mismo para exigir de otros su decisión. Su única preocupación es presenciar el despertar de otras personas de su letargo práctico, hacia la ansiosa decisión de conciencia. Esto sólo se puede lograr si todo su ser —toda su valía moral— se encuentra en balance permanente. El profeta únicamente ha de esforzarse por transmitir a otras personas esa necesidad de vivir totalmente equilibrado.<sup>363</sup>

---

de dar sentido a la propia existencia, desentrañando el ser de los entes sin pararse en su mera facticidad, es decir, sin perder su ser en el hacer [... L]a voz de la conciencia llama al hombre a dejar el plano ‘óntico’ [de lo fáctico] para pasar al plano ‘ontológico’, es decir, a recuperar la amplitud del horizonte originario: ser libre y conscientemente sí mismo en cada acción que proyecta” (Fazio, Mariano y Fernández Labastida, Francisco, *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, Madrid, Palabra, 2004, pp. 351 y 352); también puede verse, Llano Cifuentes, Alejandro e Inciarte, Fernando, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007, pp. 245 y ss., y 349 y ss.

<sup>362</sup> Maritain ofrece un argumento similar. Cuando la persona asume su vida, en conciencia y libertad, entonces se manifiesta como una auténtica persona humana. Sostener que los derechos humanos se originan en la libertad, es afirmar que esta característica manifiesta esa dinámica finalizada de su existencia. El hombre tiene derecho a ese espacio de libertad gracias al cual puede hacer suyas las inclinaciones de su naturaleza (*cf.* Maritain, Jacques, *Christianity and Democracy*, London, Bles, 1945).

<sup>363</sup> Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Time...”, *cit.*, p. 253.

Cuando regresó a Beirut, comenzó su trabajo académico contratado por su *alma mater*, donde destacó por su rigor intelectual y el esfuerzo por reconciliar la cultura occidental con la tradición oriental. Un proyecto intelectual que requería, para Malik, alejarse de todo intento de asimilación acrítica.<sup>364</sup> Después, en 1945, a solicitud del Gobierno de Bishara Al-Khoury, se incorporó al servicio diplomático de su país y participó en la Conferencia de San Francisco.<sup>365</sup>

En sus años en la American University of Beirut, el recién graduado de Harvard fue comisionado para iniciar el Departamento de Filosofía. Al esbozar los programas académicos, diseñó una clase que estudiara a los principales pensadores de Occidente, con la esperanza de introducir a sus alumnos —culturalmente del cercano oriente— en una tradición intelectual a la que no estaban acostumbrados. En la introducción a la compilación de textos filosóficos explicaba a sus lectores los motivos por los que ellos debían acercarse a esos maestros, filósofos y profetas. Les recomendaba que pusieran atención a lo que ellos observaron, no que repitieran las fórmulas dichas por otros, sólo porque sus autores eran personas con prestigio en la historia.

Ese ejercicio, explicaba Malik, los entrenaría y prepararía para transformarse ellos mismos en conocedores de la verdad.<sup>366</sup> Además, les recordaba que este dinamismo sería fructífero, sólo si compartían su inquietud con otros, pues:

Nunca se lee la verdad directamente de la naturaleza. Siempre está mediada por hombres que nacen y mueren, quienes son los que están en la verdad [...] La verdad es eterna. Es independiente del tiempo, aunque se revela a sí misma en una historia determinada, y en una historia determinante de criaturas concretas que viven en ciertos puntos que viven en el tiempo concreto. Siempre está mediada por hombres vivos que se dirigen a la muerte. En la búsqueda de la verdad, debemos someternos a esos puntos particulares de la historia, es decir, hemos primero de entender las especiales salvedades bajo las que ellos se expresan. Habremos de pasar por alto estas restricciones y descubrir la verdad a pesar de los límites en su expresión. Debemos dejar que la

<sup>364</sup> Mitoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights...”, *cit.*, p. 232.

<sup>365</sup> Una breve biografía del libanés también puede encontrarse en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 191-197.

<sup>366</sup> “Todas las cosas tienen su propia naturaleza, su propia y adecuada verdad, y nos adecuamos a ella cuando atendemos gentilmente a lo que ella es, cuando simplemente dejamos que su verdad salga de ella misma. Los grandes maestros nos enseñan los requerimientos de esta infinita y paciente gentileza. Ahí no hay prisa, ni distorsión, ni abstracción, sino el puro deseo de dejar que las cosas hablen por sí mismas” (Malik, Charles Habib, “Introduction”, *Readings in Philosophy...*, *cit.*, p. XII).

verdad completa y concreta nos llame por boca de los grandes maestros; que nos libere de nuestros propios prejuicios y que lleguemos a ella sin las distorsiones de nuestro orgullo.<sup>367</sup>

De este modo, para Malik, la verdad se manifiesta de distintas formas, lo que significa que, en parte, cada uno de esos grandes maestros se ha dejado transformar existencialmente —desde su tiempo y espacio— por esa verdad que ha buscado y ha procurado vivir auténticamente. Es decir, ellos no descubrían la verdad sólo por haber elucubrado sobre algún concepto, sino porque habían formulado y pensado lo que previamente habían encontrado, experimentado e integrado a su vida personal. Por eso, estos filósofos acercarían a la verdad, pensaba el libanés, precisamente porque ellos mismos se habían transformado a partir de esa búsqueda de respuestas a las preguntas fundamentales.

En definitiva, los grandes maestros hablaban desde lo que habían vivido de la verdad. Y sólo a través de esa vía, sus alumnos podrían acercarse a las realidades que ellos mismos explicaban. Así, estudiar sus argumentos implicaría también transformarse en observadores eficaces de la verdad, no sólo para conocer la descripción que ellos han hecho de los fenómenos, sino para ser testigos de la verdad desde el punto de vista del que ellos la habrían observado. Todo ello llevaba a Malik a la conclusión de que sus estudiantes podrían formar parte de ese proceso y aprender de esa experiencia, puesto que todos los seres humanos existen diseñados para la verdad y llamados a ella:

La profunda llamada de la verdad ya existe en nosotros, de lo contrario no podríamos percibir el impulso inicial por confrontar un sistema de pensamientos con la realidad [...] La tragedia más extraña de la vida humana es que, por una parte, la verdad ya está en nosotros, estamos creados para ella, y por la otra, a pesar de ello, no la conocemos del todo, debido a cierta prevención de nuestra condición.<sup>368</sup>

Adicionalmente, la toma de postura que permite la existencia auténtica a la que se refiere Malik, implicaría asumir la propia humanidad, en el aquí y ahora de la vida cotidiana, en su concreción y en su presencia.<sup>369</sup> Sólo así,

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. XXI.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. XXIV.

<sup>369</sup> Para Malik, el ser humano se enfrenta siempre con la necesidad de explicarse una serie de problemas que definen su condición: “El hombre existe y se mueve en el espacio [...] El hombre debe poseer algún tipo de propiedad que reconozca como suya [...] El hombre siempre se encuentra en una encrucijada, e intenta siempre encontrar una solución a ella [...] El hombre debe por naturaleza ‘explicarse a sí mismo’ [...] el hombre por naturaleza

concluye el libanés, se intenta desarrollar filosóficamente una explicación de lo que es el hombre: “La vida misma de Sócrates, mostraba más sobre su filosofía, que sus propias palabras [... puesto que] una filosofía que no expresa la totalidad del hombre, es para mí una falsa filosofía”.<sup>370</sup>

### 3. *La unión de la vida intelectual con la acción pública*

Es en este contexto intelectual en el que Malik enmarca, tanto su propia vida, como los conceptos y las ideas que se proponía incorporar a la redacción de la DUDH. En efecto, para él, el proyecto político de redactar un documento como esta Declaración, significaba “un intento por restaurar el sentido de responsabilidad, autenticidad y personal dignidad del ser humano individual”,<sup>371</sup> amenazado por ideologías masificadoras. Comprendía el proyecto internacional de los derechos humanos como señal del deseo y de la búsqueda por redimir al hombre de la inautenticidad: tanto porque le recordaba lo que él era, como porque lo invitaba y le permitía tomar postura frente a su naturaleza y a su existencia.

Para Malik, definir y lograr acuerdos sobre lo que es el ser humano y los deberes que surgen de ahí, era una demostración de la existencia de un residuo de esa unidad espiritual. En el deseo por alcanzar convenios prácticos para honrar la dignidad compartida con otras personas, y en su compromiso por seguirlos, Malik reconocía la huella, tanto del deseo común de una vida auténtica, como de una manifestación de la naturaleza humana compartida.<sup>372</sup>

Por esto, reconocía que el documento aprobado era adecuado, a pesar de la precariedad de lo que puede significar un acuerdo político. En cual-

---

ama el conocimiento [...] El hombre vive haciendo planes [...] se preocupa y cuida cosas [...] puede ser y no ser él mismo [...] es una creatura temporal [...] es esencialmente limitado [...] El hombre debe morir [...] nunca será auténticamente él mismo, sino cuando se decide a enfrentar la muerte y a reconocer las limitaciones de nuestro propio ser. El hombre por naturaleza busca la verdad y la belleza y el bien, y el depósito acumulado de esta tarea se llama cultura; por tanto, es un ser cultural [...] Por eso cuando digo que la profundidad de la verdad inhabita en nosotros, y que es esta profundidad la que primero y sobre todo buscamos antes y más allá de cualquier discurso articulado. Simplemente quiero decir que cargamos nuestra humanidad que no cambia, que nos soporta junto a los grandes maestros en una comunidad del espíritu” (*ibidem*, pp. XXV-XXVII).

<sup>370</sup> Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Time...”, *cit.*, pp. 253 y 254.

<sup>371</sup> Malik, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *The Ecumenical Review*, vol. 1, núm. 4, 1949, p. 404.

<sup>372</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “The Spiritual Significance of the United Nations”, *The Christian Scholar*, vol. 38, núm. 1, 1955, p. 22.

quier caso, mostraba esa vocación espiritual universal.<sup>373</sup> La aprobación de la Declaración era una prueba más de esa llamada ética a descubrir la verdad de la persona y vivir conforme a ella.<sup>374</sup>

Otra conclusión a la que llegaba Malik sobre el valor ético del proceso de redacción y de la DUDH misma, era que dicho proyecto implicaba sentar las bases para que la persona recuperara su horizonte de vida personal y digna. En efecto, en agosto de 1948 —unos meses antes de la aprobación de texto— el libanés publicó un artículo donde resumía el reto intelectual, la gesta moral, que implicaba el documento. Según su punto de vista, no sólo se trataba de lograr acuerdos prácticos, sino que tras ese proceso político, subyacía el debate sobre la verdad que se requería para que la persona despertara y resolviera su inquietud por lograr una existencia auténtica.<sup>375</sup>

En concreto, señaló cuatro preguntas filosóficas latentes en los debates prácticos sobre los derechos; a saber, ¿qué es el hombre, es sólo animal y sólo debe resolver necesidades materiales? ¿Cuál es el lugar de la persona en la sociedad y en qué modo es posible estar orientado hacia ella, pero sin ser absorbida por la comunidad? ¿Cómo se relaciona la persona con el Estado? ¿Qué cualidades debe tener la ley y por qué motivos vincula a la conciencia? Y por último, ¿a qué comunidades intermedias la persona le debe su lealtad, y por qué su respeto por ellas edifica tanto al Estado como su propia personalidad?<sup>376</sup>

En resumen, Malik, con su concepción de la vida, trasladaba sus inquietudes filosóficas —herederas de una multiplicidad de fuentes— a la defensa práctica de la persona. Sus conceptos no eran abstracciones que pretendía

---

<sup>373</sup> “La DUDH es una declaración de principios. Incluso como tal no es perfecta. Y no es perfecta porque no es la creación de una sola persona. Si a Platón, Santo Tomás o Leibniz le hubieran asignado la tarea de elaborar un documento de este estilo, hubieran logrado una construcción casi perfecta, lógica y estéticamente adecuada. La ausencia de perfección racional se ve compensada por su alcance universal” (Malik, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *cit.*, p. 405).

<sup>374</sup> Aunque reconoce que en el modo de entender los derechos humanos se encuentran distintas posturas, “al menos por lo pronto, es mejor estar de acuerdo en algo que es esencialmente ambiguo y variable, que estar en desacuerdo en lo que es evidente y permanente. No estamos preparados todavía para enfrentar las consecuencias de una posible confrontación que pueda causar el tener que posponer indefinidamente el debate por encontrar un significado común. Pero es evidente que todos los días, no evitamos este problema indefinidamente, pues si lo propio del ser humano es vivir, su espíritu se alimenta de una verdad que le dé sentido e identidad” (Malik, Charles Habib, “The Spiritual Significance of the United Nations”, *cit.*, p. 26).

<sup>375</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “What are Human Rights?”, *The Rotarian*, vol. 73, núm. 2, agosto de 1948, pp. 8-10.

<sup>376</sup> *Cfr. idem*

fijar como fórmulas filosóficas, sino que siempre los expresaba como manifestación concreta de su personalidad, y de su convicción de ser un “profeta” que anuncia, despierta y sensibiliza a los demás respecto a la existencia auténtica y digna.

Como se ha dicho ya, a pesar de que el libanés no cita explícitamente las ideas de Maritain, puede reconocerse una similitud en el tipo de argumentos que empleaba y en su convicción de poder lograr acuerdos prácticos, a pesar de tener puntos de partida filosóficos diferentes.

Ahora bien, ¿cómo se plasmaron esas ideas en el texto de la Declaración? ¿Pudieron traducirse en las fórmulas de los artículos? ¿Generaron adhesiones entre el resto de los delegados?

#### IV. EL DINAMISMO MORAL DE LA PERSONA

##### 1. “Conciencia”, manifestación de la persona

Los registros de los debates de redacción de la DUDH muestran que Malik nunca ocultó sus convicciones. Para él, existe una naturaleza humana, y ésta es el fundamento de los derechos humanos:

Las tradiciones más enraizadas de Occidente conciben al hombre como un sujeto de derechos básicos, universales e inalienables; derechos que se basan en su misma naturaleza y que se expresan en la ley natural. De Sófocles a los Estoicos y Cicerón; desde San Pablo y los Padres de la Iglesia, hasta Santo Tomás; desde Suarez y Grocio, hasta los filósofos del siglo XVIII de las revoluciones Americanas y Francesas, la ley natural se ha visto como la base fundamental de los derechos humanos.<sup>377</sup>

Según el libanés, al referirse a un término metafísico como el de la “naturaleza humana”, no se señalaba sólo una idea abstracta —con contornos definidos y de la que se deducen consecuencias necesarias—, sino una substancia real que existe concretamente, y que manifiesta que algo existe como un “ser-ahí” (trascendente, no inmanente a la persona) y un “ser-de-este-modo-teleológico”. En el caso del hombre, además, su naturaleza le exigía que ella misma debía asumir libremente su propia condición para lograr una existencia auténtica. Es decir, no sólo se trataba del ser humano

<sup>377</sup> Malik, Charles Habib, *War and Peace. A Statement made before the Political Committee of the General Assembly, November 23, 1949*, Nueva York, The National Committee for Free Europe, Inc., 1949, p. 21.

ya dado, sino que con la acción libre, la persona honra, asumía y le era fiel al tipo de ser que era.

Como se verá, con frecuencia manifestó su preocupación para que estas ideas se incorporaran a la Declaración. A través de ellas, podría resolverse, tanto la pregunta sobre el fundamento de los derechos humanos que subyacía en la Declaración, como su explicación sobre la existencia de disonancias teóricas, a pesar de las cuales es posible lograr acuerdos prácticos. Así, por ejemplo, en una sesión en la que se estudiaban, tanto la misión y facultades de la Comisión de Derechos Humanos, como las características de los derechos humanos que defendería, sostuvo que:

La misma frase *derechos humanos* obviamente se refiere a lo que es *ser humano* y que por sus *derechos* sólo se puede entender aquello que pertenece a la esencia del hombre. Esto significa que no es accidental, que no va y viene con el paso del tiempo, que no se otorga y se quita según la moda o el estilo de los sistemas políticos. Los derechos humanos deben ser algo que pertenece al hombre en cuanto tal [...] Por *derecho* entonces, ciertamente queremos decir algo, lo he dicho ya, que surge de la naturaleza del hombre.<sup>378</sup>

En otro momento, el delegado yugoslavo, Vladislav Ribnikar, defendió ante sus colegas que la conciencia de solidaridad o el espíritu colectivo deberían ser las categorías que orientaran la elaboración del documento y las características de este tipo de derechos. En su opinión:

Los efectos del catálogo de derechos humanos deben aplicarse a todo el mundo: deben establecerse como nuevos lazos de solidaridad. Han de ser una expresión de las realidades sociales de nuestro tiempo, y definir las relaciones entre el individuo y la sociedad. [...] Las nuevas condiciones económicas del siglo XX han hecho nacer un espíritu colectivo, una conciencia de solidaridad. La libertad personal sólo puede alcanzarse a través de la perfecta armonía entre el individuo y la comunidad. El ideal social descansa en que se identifique el interés de la sociedad con el del individuo. Estamos en un periodo de transición. La Comisión debería considerar como de una época pasada los ideales políticos y sociales de la clase media burguesa, y no verlos como ciertos principios eternos. Ese es el error de los borradores enviados por Panamá y Cuba.<sup>379</sup>

<sup>378</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., pp. 23 y 24. Énfasis en el original.

<sup>379</sup> E/CN.4/SR.8, p. 4.

Malik respondió a su colega que tenía razón, pero hasta cierto punto. El documento tendría que proteger a la persona contra gobiernos totalitarios, como los que habían caído con el fin de la Segunda Guerra Mundial, pero al mismo tiempo habría que considerar que:

El hombre de hoy, no sólo necesita protección contra déspotas y dictadores, sino también contra una nueva forma de tiranía: la que ejercen las masas y el Estado. Debemos hacer mención de ello en el catálogo [...] La Comisión nunca cumplirá sus fines, si no establecemos la existencia de la persona individual y la necesidad de su protección en su lucha contra el Estado.<sup>380</sup>

Tres días después, Malik volvió sobre el tema, cuando en la Comisión se debatía el modo de relacionar los derechos y las obligaciones del catálogo, así como sus implicaciones jurídicas, en especial, ante el derecho interno de cada país. El libanés insistió en que el principio de sociabilidad del hombre —el carácter esencialmente relacional de la persona hacia la comunidad— contradecía la libertad absoluta y arbitraria del individuo en cuanto autonomía. Por eso, para él, la Declaración debía clarificar mejor la relación entre la persona y su comunidad. Propuso que se incorporaran al texto, cuatro principios:

1. La persona humana es más importante que el grupo racial, nacional, o cualquier otro al que pertenezca. 2. La posesión más sagrada e inviolable de la persona humana es su espíritu y su conciencia; es la que le permite percibir la verdad, elegir libremente y existir. 3. Es reprochable cualquier presión social por parte del Estado, de la religión o de la raza que exija e implique la sustitución automática del consentimiento de la persona humana. 4. El grupo social al que pertenece el individuo, al igual que la persona misma, puede

---

<sup>380</sup> E/CN.4/SR.9, p. 3. Respecto a la posición del libanés sobre el comunismo, Woessner opina: “La defensa de Malik de los derechos humanos, sin duda, era también una alegato a favor de Occidente. Pero no sólo eso, también le dio la oportunidad de redefinir qué es aquello que Occidente debería defender como lo más sagrado. Especialmente, a partir de la escalada de tensión propia de la guerra fría —a principios de 1948 con el bloqueo de Berlín, pero también a través de los 60’s durante los años difíciles de la descolonización— Malik siempre estuvo dispuesto a rechazar la amenaza del comunismo. Sus trabajos de este periodo forman parte de la batalla ideológica de ese tiempo, que no se trataba solamente de reafirmar un nacionalismo exaltado occidental, sino de denunciar teóricamente el fracaso de los proyectos humanistas e individualistas” (Woessner, Martin, *op. cit.*, pp. 74 y 75). Otros documentos que recorren la posición de Malik sobre el comunismo son Malik, Charles Habib, *War and Peace...*, *cit.*; Malik, Charles Habib, “Positive Christianity and Communism”, *The Ecumenical Review*, vol. 8, núm. 4, 1956, pp. 410-413.

estar en lo correcto o equivocarse: sólo ésta puede juzgar qué es lo que exige su condición.<sup>381</sup>

Por eso, Malik sugirió que la DUDH no utilizara la palabra “individuo”, sino “persona”. Esa elección les permitiría defender a esta última contra los intentos de absorción por parte del Estado o de cualquier sociedad, sin desvincularla de esas relaciones comunitarias que forman parte de su estructura vital.<sup>382</sup> Cassin apoyó a Malik. Para el francés, es gracias a la capacidad de vincularse en conciencia con aquello que se conoce como verdadero, como puede percibirse el valor de la dignidad de la persona. O, dicho en palabras de Cassin, “la libertad de conciencia es la que reconoce a la persona humana su valor y su dignidad”.<sup>383</sup>

Unos meses después, a principios de junio de 1947, cuando Humphrey presentó su Esquema Documentado, a Malik le sorprendió que los primeros artículos se centraran más en el rol del Estado que en el valor de la persona. El canadiense no describía, en primer lugar, ni el valor absoluto de la persona, ni los derechos humanos, como expresión de la naturaleza humana. Por el contrario, se señalaba cuál era la responsabilidad del individuo ante el Estado. Daba la impresión de que éste era el fundamento del documento.<sup>384</sup> Al libanés no le parecía adecuado, y recordó a sus compañeros que la persona necesitaba ser protegida contra un Estado que le exigiera lealtad absoluta o que decidiera, en su lugar, lo que debía hacer respecto a su dignidad.<sup>385</sup> En efecto:

Es extraño que la Declaración se inicie estableciendo una limitación. Una afirmación así no debe estar incluida en el documento. Me parece asombroso

<sup>381</sup> E/CN.4/SR.14, pp. 3 y 4.

<sup>382</sup> *Cfr. ibidem*, p. 6. Como ya se ha dicho, Jacques Maritain había expuesto una idea equivalente en el capítulo “La sociedad de las personas humanas” en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia* de 1942.

<sup>383</sup> *Cfr. ibidem*, p. 7. “Este episodio demuestra el carácter marginal del liberalismo clásico entre los miembros de la CDH durante el proceso de redacción del catálogo internacional de derechos humanos” (Mitoma, Glenn, *Human Rights and the Negotiation of American Power*, cit., pp. 116 y 117).

<sup>384</sup> “Artículo 1. Toda persona debe lealtad a su Estado y a [la sociedad internacional] de las Naciones Unidas. Debe aceptar una cantidad justa de los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común. Artículo 2. En el ejercicio de sus derechos, toda persona está limitada por los derechos de los demás y por las justas exigencias del Estado y las Naciones Unidas” (E/CN.4/21, Anexo A, p. 9).

<sup>385</sup> En aquella ocasión había sostenido, entre otras cosas, que “[e] ser humano no ha sido creado para preservar el Estado, sino que el Estado existe en beneficio de la persona humana” (E/CN.4/SR.14, p. 6).

que el Esquema de la Secretaría [el borrador de Humphrey] se comience con “Toda persona le debe lealtad al Estado” y debe cuestionarse cómo es posible que un individuo le deba, en principio, una lealtad ilimitada al Estado, sin tomar en cuenta el tipo de gobierno que lo rige.<sup>386</sup>

Malik sostuvo que el documento de la Secretaría “no contenía una referencia suficiente a la dignidad del hombre”, y pensaba que este principio “debía ser la trama fundamental del Preámbulo”. La propuesta de Humphrey, aunque en su intención era loable, “no subrayaba lo que es distintivo, elemental y humano de la persona”.<sup>387</sup>

En la restructuración que la Comisión Redactora pidió a Cassin, el francés incluiría estas preocupaciones que compartía con Malik: desplazar al Estado del núcleo del documento, y centrarlo en la persona y su conciencia, como manifestación de su dignidad.<sup>388</sup> Durante esos debates, en el seno de un pequeño subgrupo de trabajo provisional —al que pertenecían Roosevelt, Chang, Humphrey, Cassin y Malik— se revisaron los primeros seis artículos de la propuesta del francés. Según Lindholm y Glendon, fue el libanés quien propuso añadir la fórmula *dotados como están de razón* al artículo 1,<sup>389</sup> para que quedara así: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón, miembros de una familia, son libres y poseen igual dignidad y derechos”.<sup>390</sup>

Al día siguiente de esa adición —es decir, el 17 de junio de 1947— cuando Chang sugirió la incorporación de la palabra “conciencia”, Malik sostuvo que con esta nueva propuesta quedaba claro que el texto se refería “como atributos esenciales del hombre”,<sup>391</sup> a dos potencias: “razón y conciencia”. Cassin estuvo de acuerdo, de acuerdo a su *ratio* sobre la que reordenó el texto de Humphrey, él quería que el documento describiera en primer lugar, en sus primeros artículos, el valor de los seres humanos a partir de su dignidad esencial.<sup>392</sup> Como se ve, “razón y conciencia” remiten, para el núcleo central de redactores, puede decirse hasta ahora, como la descripción de una potencialidad inherente de la persona, gracias a la cual

<sup>386</sup> E/CN.4/AC.1/SR.3, pp. 10 y 11.

<sup>387</sup> E/CN.4/AC.1/SR.2, p. 4.

<sup>388</sup> Cassin buscaba que estos primeros artículos, que funcionaban como principios generales, describieran qué es el hombre, los derechos que tiene ante la sociedad y los deberes que él tiene sobre aquéllos (*cf. infra* nota 635).

<sup>389</sup> *Cfr. infra* nota 594. Glendon sólo dice: “El grupo de trabajo añadió la idea de que todo hombre está dotado de razón” (Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 119).

<sup>390</sup> E/CN.4/AC.1/W.1, p. 2.

<sup>391</sup> E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 2.

<sup>392</sup> *Cfr. Idem.*

se descubren, de forma vital, las propias exigencias de su ser, en relación a su acción, introduciéndola en la vida común.

## 2. *El dinamismo malikeano de “razón y conciencia”*

Malik reconocía en la fórmula “razón y conciencia”, sus propias convicciones intelectuales sobre el carácter fundamental de ese tomar postura ante la propia existencia. Estas palabras significaban, para el profesor libanés, la exigencia de que ésta no debía ser absorbida por la sociedad, ni por sus lealtades intermedias, tampoco por el Estado, ni mucho menos por sus necesidades materiales. Más aún, ni siquiera los derechos humanos se podían imponer desde fuera, únicamente a través de instrumentos del Estado, ni tampoco desde la cultura o la propia religión.<sup>393</sup>

Para el diplomático libanés, ni los derechos humanos ni la dignidad se fuerzan o aplican mecánicamente, en nombre de esos mismos derechos, a la persona. Contra esa reducción de la persona al hombre-masa, alienado, irresponsable e inauténtico, la Declaración —pensaba Malik— debía afirmar tanto el carácter real de alguien digno, como su existencia esencialmente dinámica marcada por sus tomas de postura:

El riesgo actual de los derechos humanos puede describirse como el intento de restringir a cada ser humano su sentido de responsabilidad, de autenticidad y de personal dignidad [...] Cuando te conviertes en un átomo en un océano masivo de partículas idénticas, sin estructura, sin distinción, sin disparidad de función ontológica, entonces pierdes tu sentido de individualidad esencial, inalienable y humana.<sup>394</sup>

Para incorporar esta idea en la Declaración, Malik incorporó —todo apunta hacia el libanés— el término “razón”, sino que también apoyó con entusiasmo la propuesta de Chang sobre la palabra “conciencia”. Tanto en el Preámbulo —cuya redacción definitiva correspondió a Malik sobre el

---

<sup>393</sup> “Respecto a la ley, hay que preguntarse, ¿es ésta arbitraria, accidental, impuesta a la fuerza, externa, dirigida sólo por la utilidad pragmática, carece de raíces y es ciega? ¿O se funda en la naturaleza de las cosas, y sobre todo, en mi propia naturaleza, de forma que la ley sea la mejor garantía exterior en el desarrollo de mi libertad?” (Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 109).

<sup>394</sup> Malik, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *cit.*, p. 405. No es difícil ver en esta afirmación un eco de la distinción mariteniana entre *persona* —un ser relacional que toma postura— e *individuo* —una partícula, una mónada, un ejemplar de la especie—, que se describió *supra* en capítulo 2, sección IV, epígrafe 1.

borrador de Cassin— como en el primer numeral del cuerpo de la DUDH, las palabras “intrínseca”, “inalienable”, “nacen” y “dotados” cumplen con el propósito de describir la existencia real, trascendente y substancial de una naturaleza humana de la que se siguen unas exigencias ético-jurídicas para que cumpla sus fines.

Si se considera, además, que las palabras “razón y conciencia” señalan una capacidad natural para “reconocer” esa existencia humana finalizada y sus exigencias, entonces, concluía Malik, “es difícil encontrar en el idioma inglés unas palabras mejor calificadas para expresar los contenidos de la doctrina de la ley natural”.<sup>395</sup>

### 3. *Razón y conciencia como defensa contra la alienación de la persona y su absorción por el Estado*

Como se ha dicho, una las preocupaciones intelectuales del libanés era la existencia auténtica de la persona a partir de sus tomas de postura. Ella misma corría el riesgo de aniquilación cuando no se le permitía decidir en conciencia, quién era ella ante aquello que le sucedía. Sin embargo, para Malik, esto no quería decir que el proyecto de los derechos humanos se reducía a la defensa de la persona frente al riesgo de su reducción a un simple individuo, a un ejemplar más de la especie; sino también permitirle existir como tal, que se comportara conforme a su tipo de ser: una persona humana en relación con otros.

De esta forma, si bien es cierto, ella le debía responsabilidades solidarias al resto de los seres humanos, cabía el riesgo de convertir al Estado, la nación, la clase o la religión, en entes que exigen para sí lealtad absoluta. Éstos serían una especie de hoyos negros que absorberían y diluirían a la persona.<sup>396</sup> De acuerdo a Malik, la Segunda Guerra Mundial —raíz negativa que había originado la DUDH— había sucedido, entre otras cosas, por la disolución de la persona en nombre de una superioridad nacional o de raza. De esta forma, la mayor amenaza contra la dignidad que presentaba el nazismo o el socialismo, no era el uso de la fuerza bruta propia de un to-

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 405; la misma idea aparece en Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 161 y 162.

<sup>396</sup> “En esta era de difusión del socialismo, es difícil de gritar a los cuatro vientos que el hombre no debe ser absorbido por la sociedad; es difícil defender que por naturaleza es libre de pensar, de elegir, de rebelarse en contra, de oponerse a su propia sociedad, o incluso al mundo entero, si ellos están en el error” (Malik, Charles Habib, “What are Human Rights?”, *cit.*, p. 9).

talitarismo, sino la negación de la libertad para que la persona asumiera su propia existencia.

La legítima necesidad de cierto orden social, el genuino lugar de la cultura nacional como alimento del espíritu humano, corrían el riesgo de reclamar para sí un peaje muy caro: exigir de la persona una lealtad absoluta a cambio de solucionarle las necesidades de desarrollo —“pan” para calmar el hambre—; reclamar acatamiento incondicional a sus disposiciones, para garantizarle sus requerimientos de justicia, estabilidad individual y común para su desarrollo —“paz” como ausencia de caos—; y solicitar el compromiso total de obediencia para satisfacer sus necesidades de pertenencia, de dominio y de control —el *eros* de uno mismo como centro de lo que lo rodea—. <sup>397</sup>

Para el libanés, cualquier Estado, nación, o sistema jurídico exigía para sí cierta lealtad por parte de sus súbditos a cambio de una promesa de justicia, de desarrollo, de seguridad, de pertenencia y de afirmación de uno mismo. Pero era común que solicitara un compromiso que, con frecuencia, eliminaba el carácter auténtico de la persona —aquella que toma postura ante lo que le sucede—.

Esto sucedía cuando la ley, el Estado o algún grupo social exigía de sus miembros que suspendieran su libertad, a cambio de la promesa de orden, seguridad, pertenencia y progreso. Malik se refería con frecuencia a la descripción de este proceso, expresado en Dostoyevski y su relato de “El

---

<sup>397</sup> En su artículo “The metaphysics of freedom”, señala que ese riesgo de inautenticidad, de vida no asumida en libertad, también lo corre la persona misma. Su existencia como criatura limitada lo predispone a regalar su libertad a quien le pueda ofrecer la garantía de desarrollo, compañía y seguridad. En cambio, la libertad trae consigo cierto riesgo de no conseguir esos bienes que requiere para su felicidad o de no tener, más que a uno mismo, a quién señalar como responsable de ese fallo. En efecto, el hombre como ser social, que percibe el deber existencial de vivir junto con otros, “no puede soportar estar solo, no puede aguantar el peso de su libertad personal si por causa de ella, ha de vivir alejado del resto. La persona se encuentra, como diría Dostoyevski, con que debe soportar un peso terrible. Por eso corre el riesgo de rendirse a los pies del primer grupo al que pueda pertenecer; se adhiere a la primera ‘causa’ que lo libere de ese riesgo; entonces encuentra calor y seguridad; carga con la tentación de renunciar a ser un ‘tú’ para liberarse de la soledad [...] El nacionalismo y el socialismo te dicen: primero se ha de garantizar la viabilidad del grupo —la libertad de la nación, su justicia y su seguridad económica y social— y de ahí se sigue necesariamente, la libertad personal del individuo. Esta es una esperanza ingenua. En la medida en que más y más se absolutiza el grupo, en mayor medida se reducen las oportunidades de la persona individual para respirar” (Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Freedom”, *cit.*, pp. 323 y 324).

gran inquisidor” en *Los hermanos Karamazov*.<sup>398</sup> De hecho, es este texto al que Malik acude para precisar parte del significado ético de la Declaración. En agosto de 1949, escribió:

La expresión más maravillosa en la literatura que yo conozco sobre esta dialéctica entre libertad y seguridad que se da en la naturaleza del hombre, es “El gran inquisidor” de Dostoyevski, en *Los hermanos Karamazov*. Parece que el hombre prefiere vivir seguro, a experimentar el riesgo de la libertad. Esta es una especie de carga, la más molesta de todas, que parece que empequeñece y amenaza su vida. Entonces, el hombre prefiere la seguridad, a tener que tomar elecciones responsables, todos los días, sin la garantía absoluta de lograr lo que pretende o desea. Por lo tanto, le parecería ser mucho más feliz, si alguien con poder se le acercara y lo liberara de su libertad. Si viniera alguien así, la gente le vendería con gusto el privilegio de pensar, de elegir, de actuar, de ser, con tal de ser liberado de la angustia que produce la inseguridad [...] En todo momento, mientras redactábamos la Declaración, se tuvo que resistir a la seducción de ofrecer una seguridad absoluta.<sup>399</sup>

Malik apelaba también a la amenaza de un materialismo, de signo capitalista o marxista,<sup>400</sup> que en nombre de unos derechos económicos, sociales

<sup>398</sup> Cfr., por ejemplo, Malik, Charles Habib, “A Near Eastern witness to Christian Missions”, *Theology Today*, vol. 5, núm. 4, 1949, p. 530; Malik, Charles Habib, *War and Peace...*, cit., pp. 41 y ss.; Malik, Charles Habib, “Introduction”, *Readings in Philosophy...*, cit., pp. XIX-XX.

<sup>399</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., pp. 159 y 160.

<sup>400</sup> Malik expresaba con frecuencia sus desacuerdos contra el comunismo. Estaba convencido de que este sistema sería sobrepasado por la auténtica cultura rusa que intentaba contener: “La única respuesta al reto Comunista es el redescubrimiento y reafirmación de los valores Occidentales más altos, de los que Rusia ha vivido y en los cuales se ha movido durante muchos años [...] El prodigioso poder de abstracción alemán es completamente ajeno a los rusos. La filosofía y literatura rusa resuelven cuál es el mejor modo de vivir; nunca va tras ideas abstractas”. El libanés delinea la cultura rusa como un alma con su deseo de salvación a través del sufrimiento; con un anhelo de redención a través de la tensión de realidades contrastantes propias de la vida. Además, reconoce su impulso por vivir con intensidad, alejado de la mediocridad. Señala también, la importancia de la autoconciencia, del reconocimiento del “tú-ante-mí”. Por último, Malik valora su inclinación a la rebelión contra las cosas tal y como aparecen, para lograr lo que deben ser. Si ese espíritu es el que subyace en el alma del pueblo ruso, sólo tiene que volver a él para liberarse del comunismo. De hecho, en sus interacciones con los delegados rusos, recuerda que “una de las razones por las que en algunas ocasiones me partía de la risa de algunos puntos de vista de Vyshinsky, o de Manuilsky o de Pavlov o de algún Arutiuniano, era porque veía estallar ciertas características del alma rusa, liberada de la monotonía de la dialéctica marxista. Eran precisamente las imágenes que construirán, el sentido del humor que los movía, las alegorías o anécdotas que relataban, la profunda humanidad que revelaban, las que explotaban como un volcán en erupción que rompía la corteza de la tierra que lo cubría, como la pura exuberancia ilimitada, la inconsistencia infantil, o el absoluto abandono del espíritu” (Malik, Charles Habib,

y culturales, pretendía eliminar la exigencia de la persona misma a ser ella quien buscara su propio desarrollo. Señalaba el riesgo de que, en nombre del orden social prometido como cohesión social o una vida pacífica, logrados a través de los derechos civiles y políticos, se pretendieran suprimir las dificultades, cargas y riesgos que con la libertad necesariamente se manifiestan. Tiempo después, en una conferencia de 1986, Malik interpretó la Declaración en este sentido:

La esclavitud del cuerpo es sin duda penosa, pero es mucho más grave la esclavitud del espíritu. ¿Cuántos seres humanos, hoy en día, padecen la esclavitud del dogmatismo mental? La tragedia de este tipo de esclavitud es que las personas se acostumbran a ella y se resisten al aire fresco de la libertad. Simplemente no quieren ser libres. Para ellos la libertad es una carga, una experiencia ruinoso; no el valor más alto. Han intercambiado su libertad por el placer, la seguridad y la indolencia de una vida irreflexiva; la han intercambiado por la obediencia de las decisiones de alguna autoridad [...]. Lean “El gran inquisidor” de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* para entender lo que quiero decir: El totalitarismo explota en todo lo posible, esta debilidad de la persona.<sup>401</sup>

Para Malik, un Estado totalitario se gestaba cuando, con la promesa de resolver las necesidades materiales y de seguridad, se exigía la supresión de la persona, de su dignidad, libertad y de sus lealtades intermedias; incluso bajo un comprensible deseo de coordinar conductas. En este problema se encontraban las raíces negativas que originaron la Declaración; a saber, el “olvido y menosprecio de la dignidad de la persona”. Los principios éticos que el antiguo profesor universitario intentó plasmar en la DUDH constituirían, por el contrario, las raíces positivas de la misma. En efecto, estos derechos sólo tendrían sentido si se anclaban en la realidad de su condición humana y del reconocimiento de su dignidad y su libertad.

Madurarían a partir del cumplimiento en conciencia de las responsabilidades solidarias hacia los otros, expresadas en las relaciones entre derechos y deberes. Se fortalecerían mediante la satisfacción de sus necesidades materiales y culturales, en el contexto de sus lealtades sociales cercanas como la familia, la escuela, la comunidad religiosa, etcétera. Todo ello se condi-

---

*War and Peace...*, cit., pp. 26-28, 40). También en ese artículo Malik explica que el proyecto de los derechos humanos significaba una llamada de atención a Occidente para que recuperara su misión cultural. Sobre esta inquietud del libanés, puede verse Mitoma, Glenn, *Human Rights and the Negotiation of American Power*, cit., pp. 101-133.

<sup>401</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 249.

cionaba a las tomas de postura en libertad y responsabilidad, en el logro de una vida auténticamente personal.

4. *La experiencia básica del actuar humano —no un argumento teórico— como base de la Declaración*

En esta línea de pensamiento, Malik interpretaba que el término “reconocimiento” del Preámbulo,<sup>402</sup> implicaba el descubrimiento de algo que ya existe de un modo. Además, su realización exigía un trato específico a su favor, y evitar aquellas acciones impiden directamente que se cumplan sus fines propios. De ahí que esas exigencias de la dignidad puedan calificarse como “previas” a la determinación de cualquier Estado. Por tanto, estos derechos: “pertenecen a mi esencia, de manera que el papel de cualquier autoridad visible respecto a ellos, no es crearlos ni constituirlos, sino sólo reconocerlos y respetarlos [...] O el hombre tiene una esencia eterna que puede ser reconocida y expresada por la razón, o se disuelve en un fluir generalizado que no deja rastro”.<sup>403</sup>

En resumen, Malik insistía en la defensa de la persona ante una eventual absorción por parte del Estado. Además, para el libanés, aquella se manifiesta de forma auténtica, cuando asume en conciencia su propia existencia. De igual modo, para él, los derechos humanos describen y animan a la persona a formar parte de ese dinamismo de autenticidad. En definitiva, la inclusión de la palabras “razón y conciencia” significaban la descripción de un dato ya existente —“estático” en cuanto a lo que ya es, no en cuanto existencia—, como a la consideración del dinamismo a lo que lo empuja esencialmente sus potencias inherentes como la razón y la conciencia: su ser “dinámico”. Este movimiento para existir y hacer suyas, mediante la acción libre, las exigencias de su naturaleza, manifiesta y realiza a la persona y su dignidad:

Es de la mayor importancia que el primer artículo coloque los términos “razón y conciencia” en el núcleo de las potencialidades esenciales del hombre. Es especialmente trascendente, pues en nuestra época ilustrada, el hombre se equipara no a su “razón y conciencia”, sino a sus reflejos, impulsos, deseos,

<sup>402</sup> “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.

<sup>403</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 161. Maritain ofrece el mismo punto de partida en *Los derechos del hombre y la ley natural*; cfr. *supra* nota 233.

estímulos, instintos, sueños, funcionamiento sociológico o nacional, a sus deseos económicos, a las fuerzas obscuras del mundo inferior.<sup>404</sup>

Malik reconocía que a los redactores no les interesaba hacer filosofía profesional, sino ofrecer, a cualquier persona, la posibilidad de comprender algo tan básico y universal, que se sintiera apelada moralmente a respetarlo y vivir conforme a ello. Es decir, buscaban hacer evidente que, entre todo ser humano, por su humanidad compartida, existen relaciones éticas que fundamentan sus derechos básicos. El acuerdo universal del documento era una prueba empírica de esa ley común del comportamiento ético y digno de la persona.<sup>405</sup> De esta forma, aunque la tradición del iusnaturalismo clásico no aparezca como la única fuente intelectual de la DUDH, ni tampoco se lea en los principios generales que los derechos humanos se poseen “por naturaleza”, “la teoría de la ley natural se encuentra en los fundamentos doctrinales de esta Declaración”.<sup>406</sup> En otro momento explicó que debido

a una confusión en las traducciones del término al francés y al español de la frase “por naturaleza”, que finalmente se decidió eliminar. [...] Pero los registros de los debates revelan que, generalmente, se reconocía que la palabra “dotados” significaba “dotados por naturaleza” [...] Puedo concluir, por tanto [...] que encontramos espacio suficiente para un amplio margen para percibir [*there is ample room to read*] la doctrina de la ley natural en la filosofía de la Declaración.<sup>407</sup>

Al menos para este trabajo, ambas frases deben explicarse con más detalle para evitar confusiones innecesarias. Malik, en efecto, escribió por una parte que existía un “amplio margen para percibir la doctrina de la ley natural”, y también que filosofía “se encuentra en los fundamentos doctrinales

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>405</sup> “Todos los logros del hombre a lo largo de la historia —las diversas culturas, creaciones, certezas— son honorables y merecen respeto. Ninguna de ellas existe sin sus verdades intrínsecas. Todas tienen derecho al mayor de los respetos. Pero todas ellas están mezcladas con error y decadencia. Por lo tanto su valor es sólo relativo” (Malik, Charles Habib, “The Metaphysics of Freedom”, *cit.*, p. 319). Unos años después, escribirá: “puede haber un modo griego, romano, judío, cristiano, musulmán, budista, marxista, chino, ruso, hindú, alemán, francés, latino o anglosajón, de ver al hombre y su dignidad. Pero ninguno de ellos es mundial o universal [...] No estoy diciendo que esta definición universal [la de la DUDH] es más profunda o más correcta o más verdadera; sólo digo que es la primera y la única definición universal de la historia” (Malik, Charles Habib, “Drafting the Declaration”, en *id.*, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 251).

<sup>406</sup> Malik, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *cit.*, p. 406.

<sup>407</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 162.

de la Declaración”. Pero si se recuerda que para Malik la explicación de una doctrina filosófica no consistía principalmente en la repetición de las fórmulas y argumentos doctrinales, sino más bien en la realidad explicada a la que se refería un filósofo concreto, entonces habría que preguntarse más por “aquello que veía” Malik como la ley natural *in actu* —como realidad explicada— y no tanto por la aceptación o repetición de la doctrina tomista en cuanto filosofía desarrollada o aparato doctrinal. En este punto, tanto para Malik como para Maritain, recuérdese la diferencia entre “la realidad experimentada” y la explicación a través de una “construcción doctrinal”. La primera es universal y el acuerdo práctico es posible gracias a ella. Desde la segunda, no parte acuerdo alguno, ni se puede construir un texto culturalmente plural desde ella.

En efecto, recuérdese cómo en su “Introducción” a la compilación de grandes pensadores a la que se hizo referencia, el libanés sugería que lo importante no era sólo reconstruir el argumento ofrecido por alguien más, sino comprender —“ver” es la palabra que él utiliza— la realidad desde la perspectiva existencial desde la que ellos la observaban. Es decir, conocer su pensamiento no sólo era un asunto de repetir fórmulas sin abandonar las propias posiciones intelectuales, sino de ponerse en movimiento para colocarse en el punto de vista desde el que el gran maestro explicaba la realidad ante sí.<sup>408</sup>

De forma que, para Malik, lo más importante no lo constituye el debate sobre si la DUDH es o no un documento cuyo sustento doctrinal es la teoría tomista de la ley natural. Más bien, si se pretende comprender la Declaración misma, el mismo antiguo alumno de Heidegger esperaba que el lector se colocara en el punto de partida desde el que sus redactores se situaban; y dispusieran la mirada para observar desde donde ellos veían a la persona y las exigencias que surgen de ella, desde las actitudes interiores por ellos señaladas. Sólo a partir de ahí, se comprenderá el sentido de los artículos, al menos tal y como los que quienes redactaron el texto, la comprendían.

En cambio, no tendría mucho sentido definir *a priori* un modelo argumentativo que después se compare con el texto o se pretenda asignar al mismo. No se trata de encontrar una influencia iusfilosófica en detrimento de otras —como asignarla al tomismo o describirla como un modo de *overlapping consensus* al tipo de Rawls y su liberalismo político—, sino de explicar

---

<sup>408</sup> Es importante, “cueste lo que cueste, volver atrás y sentarse a sus pies, estudiarlos en su totalidad, leerlos en el original, reconstruir imaginativamente sus teorías como expresión ineludible de su propia vida, como si todo ello sucediera nuevamente ante nosotros” (*cf.* Malik, Charles Habib, “Introduction”, *Readings in Philosophy...*, *cit.*, pp. XIV-XV).

que los redactores se colocaron en un cierto punto para valorar a la persona humana y su dignidad: cómo fue que desde ahí percibieron las exigencias básicas que se siguen de ella; cómo observaban las acciones que realizaban sus bienes propios, y, finalmente, cómo creyeron que era posible llegar a acuerdos, aún desde posiciones doctrinales diferentes.

Para Malik, la conclusión a la que se llega, cuando el lector se coloca en el punto de vista en el que lo hicieron los redactores, es esta: es posible sostener afirmaciones comunes sobre las prácticas fundamentales, únicamente porque existe una naturaleza humana compartida; además, se debe defender la capacidad racional inherente al ser humano para darse cuenta de sus exigencias esenciales; potencialidad que opera de forma personal, a través de la cual se asume la propia existencia. Vivir conforme a este dinamismo, equivale a la única forma en que la persona existe auténticamente, “convirtiéndose en” persona.<sup>409</sup> Sin duda, se proyecta un argumento similar al que había ofrecido Maritain.

Por eso, para Malik, el artículo 1 de la DUDH constituía la piedra angular de la Declaración. En él se sintetizan todos estos presupuestos de los derechos humanos: ontológicos, gnoseológicos y deónticos.<sup>410</sup> De ahí que el libanés hubiera tanto defendido la permanencia de la fórmula “por naturaleza” cuando pretendieron eliminarla, así como también, ante la insistencia de algunos delegados en trasladarla al Preámbulo.

##### 5. *La defensa de Malik del artículo 1 contra su minusvaloración como protección de la dignidad, de la razón y de la conciencia*

En efecto, sin éxito lo intentaron Bogomolov (URSS), en diciembre de 1947, y casi todo el núcleo del grupo redactor, durante la tercera sesión de la

---

<sup>409</sup> En su *Introducción*, Malik urgía especialmente a sus alumnos a leer a Tomás de Aquino, por ser un autor que unía vida y pensamiento; filosofía y teología; fe y razón; Dios y el mundo; el espíritu medieval, con inquietudes perennes de la persona y la sociedad. Además, “existe en el mundo occidental actual un *renacimiento* de la filosofía de Santo Tomás llamado Neotomismo. Es uno de los pocos movimientos intelectuales contemporáneos que, en mi opinión, está destinado a sobrevivir en la presente y muy extendida confusión de pensamiento. Santo Tomás es importante, finalmente, como todo maestro, por sí mismo. Si lo escuchamos con cuidado, nos transformará en una imagen de la verdad” (*ibidem*, p. XXXVIII). Énfasis en el original.

<sup>410</sup> “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Comisión de Derechos Humanos a mediados de 1948. Como se verá, las dudas sobre la lógica interna del artículo 1 o la necesidad de referencias filosóficas en el texto, no fueron sólo un asunto del delegado soviético.

A finales de mayo de 1948, para sorpresa de Malik, Chang<sup>411</sup> y Cassin<sup>412</sup> propusieron retirar la fórmula “dotados como están por naturaleza de razón y conciencia”. Hernán Santa Cruz (Chile) respaldó su eliminación, pues en su opinión, la fórmula daba a entender que sólo cuando se utiliza correctamente la razón y la conciencia surgía el deber de comportarse fraternalmente. Tal y como estaba redactado el artículo, podría significar que se hacía referencia al ejercicio efectivo y acertado de la razón y la conciencia, y no tanto a una descripción de una potencialidad esencial del hombre.<sup>413</sup> Por su parte, Geoffrey Wilson (Reino Unido) pensaba que la supresión o su reubicación en el Preámbulo no afectaría a la fuerza final del documento, pues lo que ahí se decía era evidente en sí mismo, redundante y, por lo tanto, prescindible.<sup>414</sup> A Hansa Metha (India) le parecía que esa expresión no era esencial para un documento como la Declaración, así que también aprobaba su eliminación.<sup>415</sup> Malik respondió:

El primer artículo de la Declaración de derechos humanos debe establecer lo que distingue a los seres humanos de los animales, es decir, la razón y la conciencia. Sin la razón, el esfuerzo por hacer realidad los derechos humanos sería imposible. Entonces ¿acaso existe algo más “razonable” que afirmar explícitamente cuál es la potencialidad esencial gracias a la cual llevamos a la práctica la obligación descrita en el primer artículo? [...] Pienso que la Comisión debe incorporar en algún lugar de la Declaración, quizá en el Preámbulo, las cualidades que caracterizan esencialmente al hombre, dado que él y sus derechos son la mayor responsabilidad de la Comisión.<sup>416</sup>

Cassin, Chang, Wilson y Ronald Lebau (Bélgica) reconocieron la pre-ocupación de Malik, aunque esperarían a que se diseñara una mejor formulación del artículo para inclinar su voto. Salvador López (Filipinas) —en sustitución temporal de Carlos Rómulo—<sup>417</sup> apoyó a Malik, oponiéndose

<sup>411</sup> Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 11.

<sup>412</sup> E/CN.4/82, Add.8, p. 2.

<sup>413</sup> Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 10.

<sup>414</sup> Cfr. *ibidem*, p. 12.

<sup>415</sup> Cfr. *ibidem*, p. 13.

<sup>416</sup> *Ibidem*, pp. 12 y 13.

<sup>417</sup> El filipino se adscribía a la doctrina tomista de la ley natural y, al igual que Malik, interpretaba la DUDH, no sólo como compatible, sino originada en ella (cfr. Rómulo, Carlos, *op. cit.*).

fuertemente a la eliminación. En una cerrada votación, en esa ocasión se aprobó mantener las palabras “dotados por naturaleza de razón y conciencia” por seis votos contra cinco, y seis abstenciones. El artículo en su totalidad se mantuvo en su sitio, sin trasladarse al Preámbulo, por once votos contra uno, con seis abstenciones.<sup>418</sup> A pesar de ello, con motivo de esa discusión, el delegado de la URSS, Pavlov, ironizó: “A la luz de la realidad actual, el texto es engañoso en su totalidad. Todos los días suceden eventos que nos convencen, por un lado, de que hay personas que no tienen ni razón ni conciencia, y por el otro, que unos hacia otros no se comportan humanamente y mucho menos en espíritu de fraternidad”.<sup>419</sup>

En su estudio sobre esta fórmula, Morsink sostiene que se mantuvo en su sitio más para “agradar a Malik, quien además de ser uno de los miembros del núcleo de redactores, también era el Presidente de las sesiones de la Tercera Comisión”;<sup>420</sup> y no tanto porque se ofreciera una solución al problema del sentido y coherencia interna del artículo.

Glendon recoge una anécdota sucedida casi un mes después de esta discusión, que da una idea de la importancia de Malik para mantener en la Declaración la descripción del artículo 1. Sucedió a finales de junio de 1948, mientras se discutía el traslado del artículo sobre deberes —el entonces artículo 2 que funcionaba también como parte de los principios generales— al final del documento. En esa ocasión, Malik y Cassin compartieron taxi. Ahí:

Hablaron sobre el artículo 1, y Malik comprendió, para su decepción, que Francia, tal vez en un gesto hacia los soviéticos, no apoyaba la permanencia de las palabras “razón y conciencia”. A partir de ese momento, Malik se convirtió en el principal defensor de esa expresión de fe en la inteligencia humana y la empatía hacia el prójimo que hace la Declaración.<sup>421</sup>

Más adelante, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión, se explicará el problema del sentido con el que los distintos delegados comprendían la fórmula “por naturaleza”, y cómo esa diferencia —tal y como apuntaba Malik— inclinó a unos delegados a proponer la adición de “Dios” o la mención de un “Creador” del ser humano. Esta propuesta ter-

<sup>418</sup> Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 15.

<sup>419</sup> Cfr. *ibidem*, p. 14.

<sup>420</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 299. Morsink no ofrece pruebas concretas en las cuales basar esta afirmación.

<sup>421</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 174.

minó por provocar la eliminación de “por naturaleza”, a cambio de disociar el artículo de cualquier referencia a la divinidad.<sup>422</sup>

Si Malik fue fundamental en las negociaciones para que permaneciera el artículo 1 donde está, con un contenido específico, es claro que por su influencia, ese numeral —leído a la luz del primer párrafo del Preámbulo que redactó el libanés— permite que la Declaración afirme a su modo, que realmente existe una condición metafísica de la persona, que la orienta hacia los fines propios de lo que es en cuanto humano.

Además, la fórmula “razón y conciencia” se colocó para señalar una operación esencial de unas potencialidades inherentes. De tal manera que se puede concluir que en la naturaleza humana existe un modo esencial de conocer las exigencias inherentes a esa condición metafísica finalizada, y cómo es que gracias a un tipo de acciones determinadas se hace propia y se es fiel a sus exigencias. De esta conclusión no se sigue que los redactores hayan pretendido adscribir el texto a una escuela de fundamentación o cultura específica.<sup>423</sup> Simplemente se intenta señalar cómo, gracias a Malik, se incluyeron en la Declaración ese tipo de afirmaciones.

---

<sup>422</sup> Respecto a la ubicación de la fórmula, durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Bogomolov había sugerido moverla al Preámbulo. También en la tercera sesión del mismo organismo hubo algunos intentos por reubicarlo, cuando se movió el artículo de deberes al final del documento. Además, durante la tercera sesión de la Tercera Comisión, algunos delegados propusieron colocar esta fórmula en el Preámbulo, pues la fórmula no anuncia derecho alguno; sólo afirma hechos y referencias éticas. Chang, entonces defendió la ubicación del texto: “[E]l artículo 1 de la Declaración debe permanecer donde está, y las dos oraciones que lo componen no deben separarse. Existe un feliz balance entre la amplia referencia a los derechos en la primera oración, y los consecuentes deberes, en la segunda. Si el artículo 1 se saca del cuerpo de la Declaración, no llamaría la atención que se merece del lector; más aún, los distintos derechos aparecerían como más egoístas si no se presentan con una referencia al “comportarse fraternalmente” (A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 98). Para el diplomático chino, el sitio era importante, pues la función del artículo 1 era servir de “consideración ética, pues la misión [de la Declaración] no es puramente política. El propósito de la ONU, no es asegurar ganancias egoístas del individuo, sino tratar de elevar la estatura moral del hombre. Es necesario proclamar que las obligaciones del individuo consisten en el deber de conciencia para alcanzar los mayores estándares morales posibles” (A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 87). Los defensores del artículo pensaban que al permanecer en el articulado, esa afirmación adquiriría la fuerza de lo definitivo y performativo, no sólo de lo declarativo, o indicativo. La fórmula, al estar en el artículo 1, no en el Preámbulo, “causaría la mayor impresión en la opinión pública” (A/C.3/SR.97, 8 de octubre de 1948, p. 106)”, argumentó Cassin. Por 26 votos a favor, 6 en contra y 10 abstenciones, se aprobó que el artículo 1 mantuviera su lugar y funcionara como “soporte interno” de la Declaración.

<sup>423</sup> Cassin, por ejemplo, explicó que la falta de referencia tanto a Dios como a “por naturaleza”, “permitió a la Comisión no tomar posición sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad, y evitar así controversias metafísicas, en particular el conflicto entre doctrinas

Para él, la mejor manera de justificar cómo es posible sostener esas conclusiones operativas —verdades prácticas básicas— sin necesidad de discutir desde un sistema teórico definido compartido, es partir de la experiencia moral primaria de toda persona desde la cultura, la comunidad a la que pertenece y las herramientas argumentativas con las que cuenta y dialoga.<sup>424</sup>

## V. ACTUAR EN CONCIENCIA Y EXISTENCIA AUTÉNTICA. EL ARTÍCULO 18 SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

Tal y como se ha descrito, cuando el término “conciencia” aparece en la Declaración en el artículo 1, Malik lo entendía como una descripción de un atributo esencial de la persona —“estática”— que opera esencialmente de una manera —“dinámica”—. También, cuando el término se utiliza en el segundo párrafo del Preámbulo, ahí se comprende como la operación gnoseológica —“dinámica”— por la que una persona se da cuenta y rechaza lo injusto y dañino de las acciones de los gobiernos totalitarios.<sup>425</sup>

En este mismo sentido, cuando Malik impulsó su incorporación en el artículo 18,<sup>426</sup> lo hizo para reconocer su inquietud filosófica por la que la existencia auténtica de la persona se realiza a partir de una decisión íntima sobre sí misma. La “conciencia” de la libertad de pensamiento, conciencia y religión, se referirá a una cualidad “dinámica”; en particular al hecho de convertirse en alguien auténtico. En efecto, para él, la libertad religiosa no sólo protegía a la persona contra cualquier presión por aceptar un conjunto de afirmaciones de contenido trascendental, sino que habría de entenderse en un sentido más amplio. Debía colocarse en el plano de la existencia

---

espiritualistas, racionalistas y materialistas en relación al origen y los derechos del hombre” (Cassin, René, “Historique de la Déclaration Universelle de 1948”, en *id.*, *La Pensée et l'Action*, *cit.*, p. 108). También Chang había sugerido evitar decidir por votación cuál de las escuelas filosóficas explicaba mejor la existencia o no de Dios y su vinculación con la frase “por naturaleza”, *cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 114.

<sup>424</sup> Un ejercicio similar es el que propone MacIntyre, entre otros lugares, en MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad: Conceptos y contextos*, trad. de Alejo José G. Sisón, Barcelona, Eiunsa, 1994.

<sup>425</sup> “Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”.

<sup>426</sup> “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

personal que se configura a partir de una decisión radical tomada en la conciencia.<sup>427</sup>

Malik no comprendía la vida de la persona como la de un átomo ya terminado en todos sus aspectos. Para él, el hombre concreto sólo existe en términos dinámicos. Esta también es una característica esencial de su forma de ser que pensaba que debía reconocerse en la Declaración.

Es verdad, en el artículo 18 se reconoce tanto el derecho de sostener afirmaciones con contenido religioso, por una parte, y la protección para participar en ritos, cultos o para adscribirse a un grupo religioso determinado o a ninguno, por la otra. Pero lo que a Malik le interesaba era expresar que la dignidad de la persona se manifiesta no sólo en una descripción de alguien que es humano, sino también en esas tomas fundamentales de postura, principalmente, ante el total y radical sentido de su vida.

A partir de esta exigencia, era fundamental reconocer la dignidad del ser humano en cuanto a su capacidad para existir como persona ante el mundo que lo rodeaba: tanto el sentido último de su vida, como ante el Estado, la ley, la cultura, la sociedad, etcétera. Sólo de esa manera encara y hace suyo su ser-persona en sus circunstancias particulares. Sólo así asume dignamente su existencia. Únicamente, a partir de estas tomas de postura se convierte en sujeto propiamente hablando.

### 1. *Nuevas raíces para el artículo sobre libertad religiosa*

En otras palabras, para Malik, la dignidad de la persona implica algo más que asumir y pensar sobre lo que le “ocurre” —como puede ser su

---

<sup>427</sup> Esta convicción de Malik debe mucho a Heidegger. Edith Stein sintetiza el argumento del filósofo alemán de esta forma: “El *Dasein* en que el hombre se encuentra primero —*arrojado*— no es el aislamiento sino comunidad: el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad; sin embargo, cronológicamente su vida individual consciente empieza más tarde que la colectiva. Actúa con y según lo que ve hacer a los demás, se deja dirigir y llevar y así todo va bien, siempre que no se le exija nada más. Para su ser más suyo y más propio es necesaria una intimación [toma de postura personalísima]. Cuando esta llama se percibe y se comprende, pero no se le presta oído, es cuando empieza a huir del propio ser y de la propia responsabilidad. Solamente entonces el coestar se convierte en un ser *impropio*; incluso quizá sería mejor decir inauténtico. El coestar como tal no es *inauténtico*. La persona está llamada tanto a ser miembro como a ser individuo; pero para poder serlo en ambos casos a su manera absolutamente especial, desde lo *más íntimo*, tiene que salir primero del gregarismo en que de entrada vive y tiene que vivir. Su ser más suyo necesita prepararse mediante el coestar con otros, a los que, a su vez, debe dirigir y ser de provecho” (Stein, Edith, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, trad. de Rosa Sala Carbó, Madrid, Mínima Trotta, 2006, p. 55). Cursivas en el original.

existencia, la cultura en la que nació, el Estado que lo gobierna, la religión que sostiene—. La persona ha de tomar postura fundamental ante aquello. Esa acción acontece en su conciencia. La libertad religiosa significa, para el libanés, reconocer que en su intimidad, la persona expresa, edifica y realiza lo que es como sujeto digno. En el mundo de la posguerra, los nuevos totalitarismos amenazaban, por este frente, a la persona:

Si entiendo correctamente el tiempo en que vivimos, nuestro problema es la lucha entre, por un lado, la propia personalidad y la libertad, y por el otro, la interminable presión de los grupos sociales, incluida, por supuesto, la nación [...] En mi opinión, aquí se encuentra el mayor peligro de nuestra era, a saber, la extinción de la persona humana en cuanto tal, en su incomunicabilidad y en su inviolabilidad radical.<sup>428</sup>

Si se toma esto en cuenta, para Malik, la fórmula del artículo 18 sobre libertad religiosa no debía considerarse sólo como la heredera del principio político *cuius regio, eius religio*.<sup>429</sup> Ahí se protege la libertad religiosa como la salvaguarda de un tipo de opiniones a las que tiene derecho un ciudadano. Desde que tuvo en sus manos los acuerdos de Dumbarton Oaks y sus primeras intervenciones en la Comisión de Derechos Humanos, el libanés concebía “la conciencia” —como se ha dicho— principalmente como la operación esencialmente humana de convertirse en auténtica persona mediante la toma de postura fundamental ante la realidad en la que se vive.<sup>430</sup>

## 2. Derecho a cambiar de religión

Por todo lo dicho, puede verse cómo, según Malik, el ser de la persona no era únicamente “estar-ahí”, sino que debía “comportarse conforme a

<sup>428</sup> Malik, Charles Habib, *The challenge of human rights...*, cit., p. 28. Para Hobbes, “el Estado Leviatán exige obediencia, sumisión, lealtad. Requiere ser reconocido no sólo como legítimo y necesario para la paz pública sino como única instancia mediadora entre Dios y los hombres para el bienestar de ellos” (Garzón Vallejo, Iván, “El triunfo de Dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización”, *Revista Enfoques*, vol. VII, núm. 10, 2009, p. 77).

<sup>429</sup> Sobre el contexto histórico-político de este principios, puede verse Davies, Norman, *Europe: A History*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 482-488.

<sup>430</sup> Cuando llegó a la conferencia de San Francisco en 1945, obtuvo una copia de las propuestas de Dumbarton Oaks. En ella escribió al margen, como si señalara una ausencia, las siguientes palabras: “Libertad de P[ensamiento] + Conciencia - Líbano como centro cultural” (Malik, Charles Habib, “Letter to William Hocking, March 3rd, 1945” *Charles Habib Malik Papers*, caja 20, folder 12, 1945, Washington, Library of Congress, Manuscript Division).

aquello que es”, es decir, manifestar su capacidad de asumir los fines propios de su existencia a través de la acción. De ahí que en su vida tuviera que resolver una serie de conflictos, como la tensión entre tiempo y eternidad, libertad de autodirigirse y naturaleza-ya-dada, limitación y creatividad, resultados deseados y males no buscados, entre otros.<sup>431</sup> Para el libanés, la persona de los derechos humanos es un ser-que-existe-haciéndose desde su conciencia.<sup>432</sup> Incluso antes de que se iniciaran los trabajos formales de la redacción del documento, en mayo de 1946, señaló:

Si Líbano tiene algo que ofrecer, es lo referente a las libertades fundamentales, a saber, a la libertad de pensamiento, conciencia y libertad para ser. Y

<sup>431</sup> El mismo argumento puede verse en esta posterior obra: Malik, Charles Habib, *Man in the Struggle for Peace*, Nueva York, Harper & Row, 1963.

<sup>432</sup> Por sus escritos académicos, se sabe que Malik conocía lo que al respecto desarrollaron Whitehead y Heidegger. Sin embargo, la comprensión de la naturaleza humana en términos dinámicos también está presente en el pensamiento realista clásico y no es de extrañar que el libanés estuviera al tanto de esa idea. Por ejemplo, Aristóteles escribió que “la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor (Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, nn. 1252b-c). Tomás de Aquino, al comentar este pasaje afirma: “la naturaleza de cada realidad es aquello que le conviene cuando su generación es perfecta. Así como la naturaleza del hombre es la que posee después de consumarse la perfección de su generación [...] Y la disposición de la cosa, que posee por su perfecta generación, es el fin de todo lo que hay antes de su generación. Luego lo que es fin de los principios naturales por lo que algo se genera, es la naturaleza de esa realidad” (Aquino, Tomás de, *Sententia libri politicorum*, lib. I, lecc. 1, n. 18). Maritain, por su parte, se refirió a esta idea en varios momentos, en especial, interesa la mención en su argumento sobre los derechos humanos: “Al tener una naturaleza, constituida de un modo determinado, el hombre tiene evidentemente fines que corresponden a su condición natural y que son los mismos para todos, igual que todos los pianos, cualquiera que sea su tipo particular y el lugar en el que están, tienen como fin producir sonidos precisos. Si no producen esos sonidos, son malos pianos y es preciso afinarlos o deshacerse de ellos como algo que no vale nada. Pero, puesto que el hombre tiene inteligencia y se determina él mismo sus fines, le corresponde a él mismo dirigirse a los fines necesariamente exigidos por su naturaleza. Esto quiere decir que hay, *un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano. La ley natural no es otra cosa que esto*” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 54 y 55). Énfasis en el original. La profesora Aparisi concluye: “Se puede afirmar que la ley ética fundamental del hombre es la realización de la plenitud a la que está llamada su propia naturaleza [...] Lo ético es lo *natural* al ser humano, no en el sentido de ‘lo espontáneo’ o lo instintivo, sino en el sentido teológico de realización del fin y la plenitud integral a la que el ser humano está llamado. La normatividad moral no es extrínseca, impuesta desde una instancia o voluntad externa, sino intrínseca, inherente al propio dinamismo de la persona humana” (Aparisi Millares, Ángela, *Ética y deontología para juristas*, México, Porrúa-Universidad Panamericana, 2009, p. 43). Énfasis en el original.

no hay otro punto en el que quisiera insistir más que en este: no es suficiente con *ser*, no es suficiente ser libre para hacer lo que ya eres. Debes también ser libre para “convertirte en” lo que tu conciencia exige de ti, a la luz de lo que mejor hayas podido comprender. En lo que insistimos es tanto en la libertad de convertirse en, o de cambiar, como en la libertad de ser.<sup>433</sup>

Ocho meses después, insistió en la misma idea:

Me gustaría hacer hincapié en un punto importante que de ordinario se pierde de vista; me refiero a que no es suficiente con formular los derechos del hombre en términos estáticos, sino por el contrario hemos de expresarlos en algo que yo llamaría términos dinámicos. Así, no sería suficiente con decir simplemente que hemos otorgado el derecho a la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, describiéndola de forma estática. [...] Hemos de concebir nuestros derechos en términos dinámicos, así que la libertad, es libertad de cambiar y de convertirse en o de llegar a ser y no sólo simplemente la libertad de ser y de permanecer en lo que siempre se ha sido.<sup>434</sup>

En este orden de ideas, la libertad de conciencia o el derecho “a convertirse en”, no se trata sólo del beneficio reconocido para substituir alguna opinión, como se reemplaza una pieza del conjunto. La libertad de cambiar de convicciones fundamentales es una manifestación de que se busca proteger la dignidad de alguien que asume y toma postura de su existencia. Como cuando alguien que, para ser fiel a sí mismo, debe decidir en su interior quién es él.<sup>435</sup> Gracias a este derecho, el hombre se “convierte en” —en el sentido de “se hace o existe propiamente como”— persona en sentido estricto, es alguien que ha configurado su existencia auténtica.<sup>436</sup>

<sup>433</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 17.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>435</sup> Finnis califica este aspecto como un bien de la razonabilidad práctica: “Esta dignidad de la conciencia incluso errónea [...] f]luye del hecho de que la razonabilidad práctica no es simplemente un mecanismo para producir juicios correctos, sino un aspecto de la plenitud de ser personal, que ha de ser respetado (como todos los otros aspectos) en todo acto individual como ‘en general’ —cualesquiera sean las consecuencias—” (Finnis, John Mitchel, *Ley natural y derechos naturales*, cit., p. 155).

<sup>436</sup> A este respecto, la profesora Aparisi escribe: “Todo obrar, expansión y expresión del propio ser. Además, la acción humana tiene un sentido ‘constructivo’ en la medida en que cada ser humano es, finalmente, el resultado de sus propias decisiones. Consideramos, de esta manera, que el fundamental factor configurador de la personalidad es la libertad, cuya fuerza puede llegar a superponerse a los factores genéticos constitutivos y a la influencia del ambiente” (Aparisi Millares, Ángela, *Ética y deontología para juristas*, cit., p. 3). Por su parte, José Justo Megías sostiene que, si bien es cierto, la dignidad indica ‘la propia constitución interna del ser humano [...] que muestra una superioridad [del hombre sobre el resto de seres, no

Malik pretende proteger la existencia de la persona como un “ser-en-proceso”, y no sólo defender la libertad como ausencia de interferencia.<sup>437</sup> En la comprensión de este diplomático, la DUDH habría de amparar el cambio de las opiniones religiosas, pero sobre todo la toma de postura interior. Esta última sería la que abriría un camino para que la persona se acercara progresivamente a la verdad, desde la fidelidad a ella misma.<sup>438</sup>

---

sobre el resto de miembros de su especie] en su modo de ser con independencia del comportamiento”, también es verdad que dicha dignidad “no es sólo algo estático —una simple cualidad pasiva— sino que implica al mismo tiempo una *capacidad activa de ser* [...] que conlleva una exigencia de comportarnos dignamente, por un lado, y de poder actuar libremente, por otro”. En este sentido, gracias a su dignidad, se reconoce su libertad “para conducir el propio desarrollo como persona, capacidad cuyas manifestaciones externas se reflejarán en la libertad para *descansar-en-sí-mismo* y para *poder-retirarse-a-sí-mismo*. Lo primero supone la posibilidad de independencia interior [...] Lo segundo significa poder hacerse cargo de las relaciones de finalidad en las que participa el hombre en su vida cotidiana y la capacidad de desconsiderarse a sí mismo porque así lo exija una relación determinada” (Megías Quirós, José Justo, “Dignidad, universalidad y derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 22, 2005, pp. 250-252).

<sup>437</sup> Diez años después de la aprobación de la DUDH, en 1958, Isaiah Berlin dictó su famosa conferencia *Two Concepts of Liberty*. Ahí distingue libertad negativa —la no interferencia para evitar obstáculos a la actuación de otros— de la libertad positiva —la decisión íntima de ser dueño de sí y autodirigirse—. La conferencia se publicó como panfleto el mismo año y se editó en 1969 junto a otros ensayos (*cfr.* Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, United States of America, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172). Malik estaría de acuerdo con ambos significados; sin embargo, él reconocería también una libertad para la excelencia de la persona como ser-humano-relacional.

<sup>438</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, “The Universal Declaration of Human Rights: Its Making and Meaning”, en Royce, Marion y Rennie, Wesley (eds.), *We, the People, and Human Rights: A Guide to Study and Action*, Nueva York, Association Press, 1949, pp. 10 y 11. En otro lugar escribió que el artículo 18 afirma “el derecho a cierta libertad, no a la elección substantiva entre alternativas particulares sin limitación exterior. Es decir, no se trata de un derecho a estar en el error, sino el derecho a la libertad de configurarse, que quizá pueda implicar que alguien decide algo equivocado. Más aún [...] la frase ‘libertad de pensamiento, conciencia y religión’ sería un contrasentido a no ser que implique la capacidad originaria del hombre a cambiar de idea y configurarse de acuerdo a la progresiva revelación de la verdad que se le ofrece y puede percibir” (Malik, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *cit.*, p. 407). Respecto a la conciencia errónea, Tomás de Aquino se pregunta si la voluntad debe seguir el dictamen de la razón, aunque ésta sea errónea. En su respuesta afirma que “el objeto de la voluntad es lo que propone la razón [...] la voluntad toma razón de mal de lo que la razón propone como mal, si es llevada a ello... [Incluso,] creer en Cristo es de por sí bueno y necesario para la salvación, pero la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que la razón lo propone. Por tanto, si la razón lo propone como malo, la voluntad se dirigirá a ello como mal, no porque lo sea de por sí, sino porque es mal por accidente a consecuencia de la aprehensión de la razón. Y por eso dice el Filósofo en VII *Ethic*. 10 que, ‘hablando con propiedad, es incontinente quien no sigue la razón recta; pero, por accidente, quien no sigue la razón falsa’. En consecuencia, hay que decir sin reservas que toda voluntad que está en

Algo que sólo sucede a través de la acción que nace de la toma de conciencia personal.<sup>439</sup>

### 3. *La novedad del artículo 18: “conciencia” como “convertirse en”*

Hasta antes de 1948, en los documentos jurídicos, los artículos referentes a la libertad religiosa protegían al sujeto en su capacidad para decidir algún credo, en la participación de los ritos que lo expresaban y que ordenaban la neutralidad religiosa del Estado. Si en esos textos legales aparecía la palabra “conciencia”, ésta lo hacía a la par del ejercicio de una religión y sus cultos.

Por todo ello, así formulado, ese tipo de artículos se referían a la protección de una libertad negativa, para oponerse a cualquier intento de impedirle afirmar sentencias sobre Dios, del mundo, de los demás y de él mismo. Formaba parte del derecho a la libre opinión en materias ético-religiosas. En su conocido estudio, el profesor Morsink sostiene esta idea. Para él, el artículo 18 “está regido por la idea implícita de que la pluralidad de religiones e ideologías seculares deben ser capaces de vivir pacíficamente bajo el paraguas protector de cada Estado”.<sup>440</sup>

Herederos de esta tradición, los artículos 14, 36 y 46 del Esquema Documentado de Humphrey —el primer borrador de la Declaración— mantenían esta tendencia.<sup>441</sup> Ya se ha explicado la inquietud de Malik por incluir

---

desacuerdo con la razón, sea ésta recta o errónea, siempre es mala” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, I-II q.19 a.5 co.) De este modo, ni el profesor medieval, ni el diplomático libanés concluyen que un acto que se realiza conforme a la conciencia errónea es éticamente bueno. En esta cuestión, simplemente se pregunta si siempre debe seguirse el dictado de la conciencia.

<sup>439</sup> Maritain describía una inquietud similar en *Los derechos del hombre y la ley natural*, pero la presentó articulada en un catálogo de derechos. *Cfr. supra* nota 326. Una vez más puede verse que, a pesar de que Malik, entre 1939 y 1944, cita poco a Maritain en sus trabajos académicos, cuando describe los bienes humanos en el lenguaje de los derechos humanos, se acerca más al pensamiento de Maritain que al de Whitehead o Heidegger. Una descripción del método filosófico del ser en proceso, puede verse en Seibt, Johana, “Process Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2012; disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>.

<sup>440</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*, pp. 259-263). Un estudio de los tratados internacionales anteriores a la DUDH, y su tratamiento de este tema, puede verse en Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 44 y ss.

<sup>441</sup> “Artículo 14. Toda persona tendrá derecho a la libertad de conciencia y credo, así como derecho al culto religioso público o privado [...] Artículo 36. Toda persona tiene derecho a la educación. Todo Estado tiene la obligación de fomentar que cada niño que viva dentro de su territorio reciba educación primaria. El Estado deberá mantener las instalacio-

en su texto la libertad en relación al proyecto vital, decidido en conciencia, para asumir la propia existencia, y que compartió con el resto de sus colegas. Cassin acogió con entusiasmo la intuición de Malik, e incorporó a su borrador esa sugerencia del libanés, agregando los calificativos “absoluto y sagrado” a la enunciación de este derecho.<sup>442</sup>

En las discusiones del Comité Redactor, de las aportaciones de Malik se desprende que, para él, el artículo 20 del borrador de Cassin describía y protegía un hecho intrínseco al ser humano, no sólo tutelaba un tipo de decisiones de la libertad, como pudieran ser sus opiniones religiosas. Tan es así, que “consideraba importante que el Comité reconociera la especial trascendencia del derecho humano a que existan dentro de una nación, personas que sostengan diferentes verdades fundamentales, como la religión”.<sup>443</sup> Días después, volvió a sugerir que el derecho a mantener o cambiar de convicciones fundamentales, se calificara también como “absoluto y sagrado”, al igual que la conciencia y las creencias.<sup>444</sup>

Durante la última sesión de la Comisión de Derechos Humanos, previa a la aprobación de la Declaración, el futuro artículo 18 adquirió su forma

---

nes que permitan el libre acceso a una educación adecuada. También deberá promover instalaciones para la educación superior sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, riqueza o clase social de las personas que tengan derecho a beneficiarse de ellas [...] Artículo 46. En los Estados donde habite un número considerable de personas que por su raza, idioma o religión no pertenezca a la mayoría de la población, las personas que pertenezcan a dichas minorías étnicas, lingüísticas o religiosas tienen el derecho de establecer y mantener, a partir de una proporción equitativa, de los fondos públicos disponibles para este propósito, escuelas o instituciones culturales o religiosas, y a utilizar su propio idioma ante los tribunales y cualquier otra autoridad u órgano del Estado, al igual que en la prensa y en asambleas públicas” (*cf.* E/CN.4/21, Anexo A).

<sup>442</sup> “Artículo 1. Todos los hombres, siendo miembros de una familia, son libres y poseen igualdad de dignidad y derechos, y deben comportarse los unos con los otros como hermanos [...] Artículo 21. La libertad personal de conciencia, creencia y opinión son derechos absolutos y sagrados. La práctica privada o pública de un credo y la expresión de convicciones contrarias no serán sujetas a restricción alguna, con excepción de aquellas necesarias para la protección del orden público, la moralidad y los derechos y libertades de otros” (E/CN.4/21, Anexo D, pp. 51, 57). La propuesta británica de documento vinculatorio lo formulaba así: “Artículo 13. Toda persona será libre para conservar cualquier religión o creencia que le dicte su conciencia y será libre para cambiar sus convicciones” (E/CN.4/AC.1/3/Add.3, p. 5). Puede compararse con el texto de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y la ausencia en ella de la palabra “conciencia”: “Artículo 10. Ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aun por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley”.

<sup>443</sup> E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 13.

<sup>444</sup> E/CN.4/AC.1/SR.13, pp. 19 y 20.

definitiva.<sup>445</sup> Por una parte, se incluyó —a sugerencia de Isaac Lewin, de la Agudath Israel World Organization— la palabra “religión”. El borrador no era tan preciso y pretendía que este concepto se incorporara con algo más que una genérica referencia a *conciencia*, tal y como sugería Cassin.

Además, a petición del francés, se reincorporó la palabra “pensamiento”, pues a través de ella se garantizaba la protección de la privacidad del propio juicio y la reflexión interior; lo que en un segundo momento se traduciría en la obligación de actuar conforme a esos dictados. Con esa adición, explicó Cassin, se salvaguardaría, con más claridad, tanto el ámbito interno de la decisión de la persona, como a quienes no profesaban religión alguna. Según él:

Para la concepción europea, la libertad de pensamiento tiene un significado metafísico. Es el derecho incondicional por el cual nadie puede estar sujeto en la intimidad de su pensamiento, a restricción alguna de ninguna naturaleza pública. Los otros derechos, con lo importantes que puedan ser, se deben sujetar a algunas limitaciones. Existe por tanto una diferencia de grado entre la libertad de pensamiento y la libertad de opinión.<sup>446</sup>

Unos días antes, durante la segunda sesión del Comité Redactor, se habían estudiado unas sugerencias enviadas por países, en las que se proponía la eliminación de los calificativos “absolutos y sagrados”, pero en los registros de las discusiones no se encuentra que los delegados hubieran dado seguimiento a esa propuesta.<sup>447</sup> Sólo se lee que fue Malik quien solicitó, durante la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, sin ofrecer más motivos, que se descartaran esos calificativos, en búsqueda de una fórmula más clara, sintética y a la vez comprensiva.<sup>448</sup>

No parece que los delegados hubieran querido eliminar la palabra “sagrado” para evitar a toda costa algo que se refiriera a lo sobrenatural e, in-

---

<sup>445</sup> “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

<sup>446</sup> E/CN.4/SR.60, p. 13.

<sup>447</sup> *Cf.* E/CN.4/AC.1/20, p. 7 y E/CN.4/AC.1/SR.40, pp. 2-4. En E/CN.4/85, pp. 31 y 32, se recogen las recomendaciones hechas por Holanda, México y Brasil, que presentan versiones alternativas del artículo, ya sea para adecuarlo a su similar del documento vinculatorio (Holanda), o simplemente ofrecer una versión, a su entender más adecuada, sin explicar los motivos” (México). La delegación de Brasil, en cambio, sugirió explícitamente la sustitución de “absoluto y sagrado” por “irrestringida”.

<sup>448</sup> E/CN.4/SR.60, pp. 9 y 10.

directamente, como una forma de suprimir cualquier referencia metafísica. Al menos Malik, Cassin y Chang —los impulsores de las fórmulas referentes al pensamiento, la razón y la conciencia— buscaban en esas palabras, algún término para designar un atributo real y esencial de la condición de persona humana; y, al mismo tiempo, señalar el valor radical de aquello que pretendían reconocer. Si bien es cierto, no tenían la intención de adscribir su propuesta a una sola escuela de pensamiento, es verdad que sus afirmaciones estaban cargadas de implicaciones metafísicas.

En efecto, las palabras del artículo 1 y del artículo 18, leídas a la luz del sentido que le dieron Malik, Cassin y Chang, no dejan lugar a dudas, tanto de la conexión interna entre ellas, como de la realidad a la que se refieren. Estos contenidos se sitúan en el corazón doctrinal de la Declaración Universal. La característica esencial de la persona humana, en cuanto ser existente, en el lenguaje de los derechos esenciales, es que está dotado de razón y conciencia —como sostiene el primer numeral— y que la protección absoluta de su interioridad, de su “pensamiento, conciencia y religión” —como afirma el artículo 18— es el punto de partida de la empatía con la que se sitúa ante sus semejantes.

En el contexto de esta discusión, puede reconocerse una influencia de Malik en Cassin. En su estudio sobre la redacción del derecho a la libertad religiosa, Lindkvist concluye que la formación intelectual del diplomático francés, y su falta de interés por la filosofía académica, lo situaba en una línea de pensamiento neokantiano, que era entonces común entre los internacionalistas judíos de la Tercera República.

Al mismo tiempo, afirma que Cassin tendía a conceptualizar la libertad religiosa en términos políticos, es decir, originalmente sólo le preocupaba que se garantizara la pluralidad religiosa en un Estado, y la no interferencia en la configuración de las opiniones religiosas. El hecho de que se hubiera convertido en uno de los promotores de la palabra “conciencia”, entendida no sólo como presupuesto político, sino como una descripción de un atributo esencial del hombre, llevan a Lindkvist a concluir que: “No hay duda de que fue Malik quien encabezó el trabajo por asegurar que en el resultado final, la razón y la conciencia fueran señalados, por una parte, como atributos distintivos del hombre en el artículo 1, como del objeto central a proteger del artículo 18”.<sup>449</sup>

---

<sup>449</sup> Lindkvist, Linde, *op. cit.*, p. 53. En ese mismo trabajo, se expone el apoyo que, tras bambalinas, recibió Malik de Frederik Nolde, profesor del *Lutheran Theological Seminary*. Ambos trabajaron para incluir el derecho de cambiar de religión en la DUDH; en especial, el libanés se sirvió del estadounidense para conseguir argumentos que sirvieran para convencer

En este contexto, se comprende que para el libanés la DUDH fuera considerada como un recordatorio e impulso para que el sujeto de derechos buscara su desarrollo moral a partir de lo que es como humano y decide como persona. Desde esta perspectiva, el proyecto de la Declaración perseguía más la transformación ética de la persona, que el establecimiento de mecanismos técnico-políticos de limitación a la acción estatal. Para Malik, eso se manifestaba, tanto en el documento no vinculatorio,<sup>450</sup> como en la convención que se suscribiría,<sup>451</sup> y, asimismo, en el proyecto de lo que la ONU pretendía conseguir. Este organismo, culturalmente hablando, desataría una nueva fuerza ética en Occidente, como respuesta a las amenazas que se sucedían en el resto del mundo.<sup>452</sup>

---

a los delegados de que valía la pena incluir en la Declaración el derecho a cambiar de religión como expresión del acto de convertirse en persona auténtica.

<sup>450</sup> Eleanor Roosevelt, en el número de abril de 1948 de la revista *Foreign Affairs*, sostuvo una idea similar: “Hemos puesto por escrito algunos derechos intrínsecos. Más aún, hemos establecido las condiciones para que nuestro mundo de hoy se dé cuenta de qué protecciones debe ofrecer a los individuos, para que éste adquiera un sentido de seguridad y dignidad de su propia persona. La principal consecuencia es francamente educativa. En efecto, me gusta pensar que la Declaración influirá extensamente en la educación de los pueblos de todo el mundo” (Roosevelt, Eleanor, “The Promise of Human Rights”, *The Eleanor Roosevelt Papers Project*, 1948; disponible en <https://www.gwu.edu/~erpapers/documents/articles/promiseofhumanrights.cfm>).

<sup>451</sup> Si el dinamismo personal que se pone en movimiento en la DUDH, se generalizara en los países, y éstos ya no sólo declararían los derechos, sino que se obligaran a respetar jurídicamente a través de un tratado vinculatorio, el impacto en la cultura, pensaba Malik, se extendería por sociedades enteras. El tratado internacional implicaría entonces, la madurez ética de los países (*cf.* “Spiritual Implications of Universal Declaration”, discurso dictado en el *World Council of Churches*, Nueva York, 29 de abril de 1949; está recogido en Malik, Charles Habib, “Spiritual Implications of Universal Declaration”, en *id.*, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 134-138).

<sup>452</sup> El libanés era de la idea de que la puesta en marcha de una organización como la ONU, si centraba su cometido en los derechos humanos, detonaría una renovación moral en Occidente. En efecto, cuando las partes aceptaran libremente autoconfigurar su conducta con vistas a una norma, una ley, un estándar o un principio más allá de sus exclusivos intereses particulares e inmediatos, podría reconocerse “un proyecto espiritual que se manifiesta en la búsqueda libre del compromiso por un orden para lograr la paz”. Como la ONU nació con la intención de edificar y hacer reconocible una dignidad común, se ponía de manifiesto, además, “un residuo de esa unidad espiritual” de todos los hombres. La diferencia en el origen cultural de los signatarios sólo acentuaba esa manifestación de ley natural. De esta forma, la ONU daba pie a buscar la unidad, no la división, en nombre de la propia interpretación y explicación de lo que es el hombre. Si funcionaba ese proyecto, entonces Occidente podría contribuir eficazmente a la solución de los conflictos de la posguerra y de la guerra fría: “¿Me van a decir que se ha terminado el mundo [occidental] que ha reconocido el valor infinito del alma humana individual; que no ha repudiado a la razón y a la posibilidad de la verdad objetiva; el que mantiene vivo un depósito maravilloso sobre la teoría y la práctica

## VI. SOCIABILIDAD HUMANA Y SOCIEDADES INTERMEDIAS

### 1. *Dignidad y vida social*

En su ensayo *What are Human Rights*, publicado en agosto de 1948, Malik argumentaba que el proceso de redacción de la DUDH ponía de manifiesto los distintos modos de resolver las cuestiones fundamentales de la vida humana. Una de ellas era la pregunta sobre cuáles eran las lealtades fundamentales sobre las que se edificaba la dignidad de la persona.

En efecto, la comprensión ilustrada de la sociedad y del fenómeno jurídico era el individuo aislado, quien tras una decisión autónoma, producía la sociedad. De modo que, bajo esta perspectiva, el horizonte del derecho se reducía a la relación utilitaria entre el sujeto y el Estado, y pasaba por alto el resto de comunidades en las que existe la persona, pone en juego su libertad, y encuentra sentido a su acción.

A lo mucho, en los textos jurídicos nacidos en esa tradición, se reconocía que el individuo tenía derecho a fundar una familia y pertenecer a una comunidad o asociación. Aunque lo que en verdad se protegía era la libertad del sujeto de incorporarse a aquéllas, entendidas no tanto como el ambiente donde éste aprendería y daría sentido a esa libertad. Malik es de otra idea:

¿Tiene el hombre por naturaleza otras lealtades distintas a la que le debe al Estado? ¿Su lealtad a éste es global, absoluta, incondicional, excluyente de cualquier otra fidelidad y adhesión? [...] ¿Qué decir de la familia, de la Iglesia, de su círculo íntimo de amigos, de la búsqueda independiente de la verdad y del avance de la ciencia, del origen de las canciones y costumbres populares que existen independientemente de cualquier Gobierno o Estado? ¿Qué hay de todo ese *plenum* de instituciones intermedias que llenan el espacio entre el individuo y el Estado? Defendemos libertades fundamentales y derechos humanos pero, ¿dónde, cuándo y ante quién, es que realmente somos auténticamente libres y humanos? ¿Es en la calle, en la vida cotidiana o en nuestra relación con el Estado? ¿No es más bien que gozamos de nuestra más profunda y verdadera libertad y humanidad en nuestra familia, en

---

de las artes; una cultura en la que no se ha roto la continuidad y acumulación de su historia; en el que la universidad y la Iglesia son libres cada una de seguir sus propios principios; en el que la trascendencia sigue siendo adorada, no como un ideal distante, sino como un Dios vivo; cuya visión más profunda es la fe, la esperanza y al amor? ¿Me van a decir que la cultura occidental tan apesadumbrada y controlada en el mundo de hoy, es incapaz de despertar para desarrollar las condiciones materiales universales, anunciar un mensaje social, intelectual y espiritual que le permitirá salvarse a sí misma y al resto del mundo? No lo creo así” (Malik, Charles Habib, “The Spiritual Significance of the United Nations”, *cit.*, p. 30).

la Iglesia, en nuestro círculo íntimo de amigos; cuando nos comprometemos a fondo en distintas formas de vida con los nuestros, cuando buscamos, encontramos y reconocemos la verdad? Estas instituciones intermedias entre el Estado y el individuo son, estoy convencido, la verdadera fuente de nuestra libertad y de nuestros derechos.<sup>453</sup>

En otro momento defenderá, ante la amenaza del comunismo, el papel de la universidad y de las iglesias como espacios independientes a la lógica del Estado. En ellos se mantienen comunidades vivas donde se busca la verdad —en la primera— y se mantiene la tradición del amor —en la segunda—. Cuando la persona se involucraba en el desarrollo de estas sociedades, entonces, para Malik, florecía la vida humana y la persona encontraba un espacio donde existiría auténticamente, pues en él aprendería y edificaría los bienes a los que estas instituciones apuntaban.<sup>454</sup>

Más adelante, se explicará cómo la Declaración vincula esencialmente a la persona con su responsabilidad por los otros, en especial en los artículos 1 y 29 (1), a través de los deberes y a partir de la empatía. Ahora bien, en el resto del documento se protegen ciertas comunidades, sin las cuales sería difícil, si no imposible, hacer realidad los bienes propios de la persona. Por ejemplo, los derechos a asociarse en sindicatos (artículo 23), a manifestar colectivamente las convicciones religiosas (artículo 18), o a participar en la vida cultural de una comunidad (artículo 27).

## 2. *La familia como comunidad elemental*

Sin embargo, en la redacción de estas fórmulas se sigue esa tendencia, y no se reconocen, como tales, unos derechos esenciales de comunidades en sí mismas consideradas: ni de los sindicatos, de las iglesias ni de las minorías

---

<sup>453</sup> Malik, Charles Habib, “What are Human Rights?”, *cit.*, p. 10. Maritain había sostenido un argumento similar en *Los derechos del hombre y la ley natural*: “El desarrollo de la persona humana reclama normalmente la pluralidad de comunidades autónomas, que tienen sus derechos, sus libertades y su autoridad propia [...] Desnaturalizaría la sociedad política el hecho de asignarle como finalidad una obra de rango inferior a la vida humana misma y a las actividades de perfeccionamiento interno que le son propias. He hecho notar hace un momento que, en la concepción individualista burguesa, no hay, hablando con propiedad, obra común, la función del Estado es solamente asegurar las comodidades materiales de un grupo de individuos, donde cada uno se ocupa de buscar su bienestar y enriquecerse [...] En la concepción individualista burguesa, que confunde la verdadera dignidad de la persona con la ilusoria divinidad de un individuo abstracto, que se bastaría a sí mismo, la persona es dejada sola y desarmada ante los propietarios que la explotan” (Maritain, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*, pp. 26, 41 y 42).

<sup>454</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, *War and Peace...*, *cit.*, p. 32.

culturales.<sup>455</sup> La única excepción se encuentra, gracias a Malik, en el reconocimiento de la familia como sujeto de derechos; en especial el derecho “a la protección de la sociedad y del Estado”. Esta exigencia surge del calificativo con el que se describe esta comunidad: “elemento natural y fundamental de la sociedad”.<sup>456</sup>

Respecto a la familia, tanto en el Esquema Documentado de Humphrey,<sup>457</sup> como en el borrador de Cassin,<sup>458</sup> lo que se protegía era el derecho a contraer matrimonio. Durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en el grupo de trabajo sobre el documento no vinculatorio —al que Malik no pertenecía—, el delegado bielorruso, Stepanenko, llamó la atención de sus colegas sobre la necesaria distinción entre el acceso al matrimonio y la constitución de una comunidad familiar. Desde su perspectiva, ambos aspectos debían unirse, pues ésta y aquella se definirían en una ley del Estado que las englobara. Propuso este artículo: “El matrimonio y la familia serán protegidos por el Estado y regulados por la ley, sobre la base de igualdad de derechos para el hombre y la mujer, sin distinción de raza, religión y origen. Las madres y los hijos tendrán derecho a una protección especial del Estado”.<sup>459</sup>

---

<sup>455</sup> Malik intentó que se incorporara una referencia al derecho de las iglesias como una comunidad a la que se le reconocen beneficios. La propuesta no prosperó, entre otras cosas, por los debates relacionados con los derechos de las minorías culturales y de otros grupos sociales. Por una parte, los redactores querían centrar su documento en derechos individuales, y por la otra, pensaban que las minorías culturales debían incorporarse a la nación a la que pertenecían; reconocerles un derecho especial hubiera dificultado esa intención. Para una discusión más amplia sobre este problema, puede verse Humphrey, John P., *Human Rights and the United Nations...*, *cit.*, pp. 20-32; Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, *cit.*, pp. 269-279; Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 137-174.

<sup>456</sup> “Artículo 16: (1) Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio. (2) Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio. (3) La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado”.

<sup>457</sup> “Artículo 13. Toda persona tiene derecho a contraer matrimonio conforme a las leyes del Estado [...] Artículo 40: Toda persona tiene derecho a la asistencia pública necesaria para hacer posible el sustento de su familia” (E/CN.4/21, Anexo A).

<sup>458</sup> “Artículo 17. Toda persona tiene derecho a contraer matrimonio conforme a la ley [...] Artículo 37. El trabajo humano no es una mercancía. Deberá realizarse en condiciones adecuadas. Deberá ser justamente remunerado de acuerdo con el tipo, la duración y finalidad del trabajo, y deberá permitir un nivel de vida decente para el trabajador y su familia [...] Artículo 40 [...] Las madres y los niños tienen derecho a cuidados, atenciones y recursos especiales” (E/CN.4/21, Anexo D).

<sup>459</sup> E/CN.4/AC.2/SR.6, p. 2.

Bogomolov, el delegado soviético, respaldó esa sugerencia, pues: “En el siglo XX, lo esencial no es la voluntad libre de las dos partes que contraen matrimonio. El tema del matrimonio debe examinarse desde el punto de vista de la protección que el Estado debe ofrecer al hogar”.<sup>460</sup> Por su parte, Roosevelt y Gilberto Amado (Panamá) añadieron, más bien, que era importante reconocer en la Declaración los aspectos morales y religiosos del matrimonio. Pensaban que estas realidades no debían reducirse a la visión que el Estado pudiera comprender de ellos. Al final, el grupo de trabajo aprobó el siguiente texto, que sería el artículo 15A: “El matrimonio y la familia serán protegidos por el Estado y la sociedad”.<sup>461</sup>

Cuatro días después, el 13 de diciembre de 1947, durante el pleno de la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en cuanto se abrió el debate respecto a este numeral, Malik fue el primero en proponer un texto sustituto para el artículo 15A: “La familia nacida del matrimonio, es el elemento natural y fundamental de la sociedad. Dotada por el Creador con derechos inalienables, es anterior a cualquier ley positiva y como tal debe ser protegida por el Estado y la Sociedad”.<sup>462</sup>

Y justificó así su sugerencia:

La palabra “familia” aquí se menciona por primera y única vez en la Declaración. Sostengo que la sociedad no se compone por individuos, sino por grupos, de los cuales la familia es la primer y más importante unión; es en el círculo familiar, donde originariamente se nutren los derechos y libertades fundamentales. [...] Respecto a la segunda parte de su propuesta, he usado la palabra “Creador”, ya que pienso que la familia no se diseña a sí misma [...] Considero que la familia está dotada de derechos inalienables, derechos que no han sido otorgados al gusto del hombre, como ya hemos mencionado con las palabras “dotados como están por naturaleza” en el artículo 1.<sup>463</sup>

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>462</sup> E/CN.4/SR.37, p. 11. En el archivo de Malik, se conserva una propuesta que recibí el libanés para incorporar al catálogo de derechos. Ahí en el Preámbulo con el que se abre la Parte II, se dice: “La familia es la comunidad natural y fundamental de la sociedad y ha sido dotada por el Creador con derechos inalienables que anteceden a cualquier ley positiva. La familia no existe para el Estado, sin embargo no existe con independencia a ella” (National Catholic Welfare Conference, “A Declaration of Human Rights”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 76, folder 7, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, p. 2).

<sup>463</sup> E/CN.4/SR.37, pp. 11 y 12. En 1942, el papa Pío XII, en su mensaje de navidad, había utilizado un lenguaje similar: “Es verdad que el camino, desde la noche hasta una luminosa mañana, será largo; pero son decisivos los primeros pasos en el sendero, que lleva sobre las primeras cinco piedras miliarias, esculpidas con cincel de bronce, las siguientes máximas: [...] 2) Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la so-

Bogomolov se opuso a la definición de familia que ofrecía el libanés y a su referencia teológica. Sin recoger más opiniones del resto de los delegados, se aprobó la primera parte, mientras que la segunda fue rechazada. En mayo de 1948, en la segunda sesión del Comité Redactor, Roosevelt y Wilson —del Reino Unido— sugirieron eliminar el artículo sobre la familia, por considerar que su contenido ya se encontraba reconocido en otros lugares.

Cassin se opuso, aduciendo motivos similares a los ofrecidos por Malik: las comunidades fundamentales a las que pertenece la persona, merecen una referencia explícita en la Declaración. El libanés, en su momento, argumentó de nuevo el carácter natural de esta institución, lo que fundamentaba su aparición en el documento: “La familia es la cuna de todos los derechos y libertades. Es en la familia donde todos aprendemos cuáles son nuestros derechos y deberes, y sería imposible explicarnos su presencia si hablamos de ellos, pero omitimos referirnos a la existencia de la familia”.<sup>464</sup>

Además, una vez más sugirió incluir una mención al “Creador”, no tanto por un interés para referirse a alguna divinidad, sino porque buscaba la manera de afirmar que a la familia, como comunidad natural, le corresponden equilibrios y exigencias jurídicas propias, inteligibles para toda persona, que orientan y limitan lo que pudiera regular sobre ellas una norma positiva o alguna autoridad política. Malik pretendía que con la fórmula

---

ciudad, rechace toda forma de materialismo, que no ve en el pueblo más que un rebaño de individuos que, divididos y sin interna consistencia, son considerados como un objeto de dominio y de sumisión [...] defendiendo la indisolubilidad del matrimonio; dé a la familia, célula insustituible del pueblo, espacio, luz, tranquilidad, para que pueda cumplir la misión de perpetuar la nueva vida y de educar a los hijos en un espíritu conforme a sus propias y verdaderas convicciones religiosas” (Pío XII, “Radiomensaje de navidad de su Santidad Pío XII (1942)”, Ciudad del Vaticano, 1942; disponible en [https://w2.vatican.va/content/piusxii/es/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://w2.vatican.va/content/piusxii/es/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html)). Conde García, por su parte, escribe respecto a ese discurso: “La intención papal no es otra que oponer a la idea abstracta del individuo titular de derechos innatos y de su contrapunto inevitable —el Estado señoreador (*sic*) de todas las esferas de la conciencia— el eterno concepto cristiano de la persona, de su valor y dignidad, como fundamento antropológico de una teoría de la sociedad y de la política [...]. La idea de persona que aparece en el Mensaje papal subraya singularmente la faz más característica del hombre actual: el *homo faber*, obrador de la cultura y de la historia y prendido en la trama mecanizada de su misma obra. El *homo metaphysicus* y *spiritualis* sigue siendo el eje, como en Santo Tomás, pero la sensibilidad del hombre actual y dotado de lúcida conciencia histórica, se trastoca en la atención hacia esa faz dominante en el hombre contemporáneo” (Conde García, Francisco Javier, “La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y los derechos de la persona humana en el mensaje de navidad de 1942, de S.S. Pío XII”, *Anuario de Derechos Humanos*, nueva época, vol. 2, 2001, pp. 170 y 171).

<sup>464</sup> E/CN.4/AC.1/SR.38, p. 8.

“por el Creador” se designara, más bien, a lo que el de Aquino se refería por “natural”.<sup>465</sup> “No pretendo ninguna implicación teológica con este texto”.<sup>466</sup> Pavlov, en cambio, no veía la necesidad de “incorporar alguna teoría filosófica a la Declaración”.<sup>467</sup> En una votación muy cerrada, que tuvo que repetirse una vez, la sugerencia de Malik fue rechazada.

El libanés insistió durante la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, sobre el modo de incorporar a la DUDH una confirmación del carácter natural de la familia. En esa ocasión, se había presentado una propuesta conjunta de los representantes de la India y el Reino Unido, en la que sólo se protegía el derecho a contraer matrimonio, excluyendo la protección que debía ofrecer el Estado a este tipo de comunidad.<sup>468</sup> A Roosevelt, el enunciado le parecía adecuado, pero sugirió añadir una sección que incorporara una propuesta libanesa,<sup>469</sup> una belga<sup>470</sup> y el texto respectivo de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre.<sup>471</sup> El texto sugerido por la delegada estadounidense decía: “El hombre y la mujer tienen el mismo derecho al matrimonio. La familia originada en el matrimonio, es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a ser protegida”.<sup>472</sup> Malik aprovechó este debate para reconducir la discusión hacia el tema que le preocupaba: calificar a la familia como comunidad natural y fundamental de la sociedad, con exigencias ético-jurídicas propias.<sup>473</sup>

---

<sup>465</sup> “El nombre ‘naturaleza’ toma su origen [etimológico] de ‘naciendo’ que significa, hablando con propiedad, generación de un viviente producido a partir de un semejante afín en la naturaleza. Por ello y según su primaria institución, ‘naturaleza’ indica la misma generación de un viviente, a saber, ‘lo que es nacido’” (Aquino, Tomás de, *Scriptum super sententiis*, lib.3 d.5 q.1 a.2 co). En otro lugar dirá: “Para solventar esta cuestión conviene tener en cuenta la noción de naturaleza. Etimológicamente, el nombre de ‘naturaleza’ viene o está tomado de ‘naciendo’. Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a la/lo que ha de nacer” (Aquino, Tomás de, *Summa theologiae*, III q.2 a.1 co).

<sup>466</sup> E/CN.4/AC.1/SR.38, p. 8.

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>468</sup> *Cfr.* E/CN.4/99, p. 4.

<sup>469</sup> “La familia nacida del matrimonio, es el elemento natural y fundamental de la sociedad. Dotada por el Creador con derechos inalienables es anterior a cualquier ley positiva y como tal debe ser protegida por el Estado y la Sociedad” (E/CN.4/105).

<sup>470</sup> “(2) La familia nacida del matrimonio, es el elemento natural y fundamental de la sociedad. Sobre estos fundamentos, tiene ciertos derechos inalienables e inderogables, y debe ser protegido por la Sociedad y el Estado” (E/CN.4/103).

<sup>471</sup> “Artículo VI. Toda persona tiene derecho a constituir familia, elemento fundamental de la sociedad, y a recibir protección para ella” (E/CN.4/122, p. 3).

<sup>472</sup> E/CN.4/SR.58, p. 9.

<sup>473</sup> *Cfr. ibidem*, p. 11.

La versión definitiva aprobada por la Comisión de Derechos Humanos, describía a la familia como “elemento natural y fundamental de la sociedad”. La presencia de los términos “natural” y “fundamental” en este artículo no originaron debates, ni en la Comisión de Derechos Humanos, ni en el resto del proceso de redacción. De esta forma, en la versión final del documento se habla de una sociedad “natural” de la que surgen unas exigencias jurídicas que no están a disposición arbitraria del Estado y sus leyes.

### 3. *Educación y organismos sociales intermedios*

Además de estos calificativos sobre la familia, el papel de Malik fue esencial para incorporar al derecho a la educación, una exigencia jurídica natural. El libanés señaló que “el control de la educación no puede dejarse por completo a la discreción del Estado; se debe permitir a los padres que determinen el contenido fundamental con el que prefieren que sus hijos sean educados”.<sup>474</sup>

Por eso, cuando los delegados de la Comisión de Derechos Humanos estudiaban un párrafo sobre la instrucción básica obligatoria, el libanés introdujo una propuesta dirigida a evitar cualquier tipo de adoctrinamiento por parte de gobiernos totalitarios. El texto decía: “Los padres tienen el derecho preferente de determinar la educación de sus hijos”.<sup>475</sup> Al final se aprobó la siguiente fórmula como artículo 26(3): “Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”. Como puede verse, también en este tema para el libanés resultaba capital reconocer una relación “preferente” o natural, la paternofilial, la maternofilial, como la que presenta unos equilibrios propios que deben respetarse para lograr el desarrollo pleno de la persona; exigencias que no deben ser obviadas por la ley o el Estado.

Por último, también fue Malik quien propuso la inclusión de unas exigencias naturales en lo que hoy es el artículo 28.<sup>476</sup> Mientras se redactaban las provisiones generales de los derechos económicos, sociales y culturales, el libanés buscaba una redacción que reconociera, tanto la importancia de su protección, como la participación del Estado en su promoción. Al mismo tiempo, esto no debía significar, ni la disolución de la persona en una colectividad, ni la absorción de las comunidades intermedias en el todo del Estado, a cambio del desarrollo económico.

<sup>474</sup> E/CN.4/SR.67, p. 15.

<sup>475</sup> E/CN.4/SR.68, p. 9.

<sup>476</sup> “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”.

De forma que, cuando discutían sobre el modo de plasmar en la Declaración el deber del Estado de generar las condiciones necesarias para el pleno empleo, Malik sugirió que ayudaría incluir un nuevo artículo que señalara “la necesidad de establecer el tipo de condiciones sociales y económicas [...] en las cuales el individuo se desarrolle y en las cuales sus derechos queden garantizados”.<sup>477</sup>

No se trataba tanto de incorporar una nueva enumeración de prerrogativas, sino de la descripción de las condiciones naturales que permitirían el desarrollo de la economía, de la cultura y de la sociedad, sin la eliminación de la persona, ni la absorción de sus comunidades intermedias.

La propuesta fue recibida con entusiasmo, y se formó un grupo de trabajo para elaborar un texto de consenso, compuesto por Malik, Cassin, Roosevelt, Wilson y Pavlov.<sup>478</sup> Presentaron dos artículos distintos; uno, escrito por Cassin, que se centraba más en las condiciones que hacen posible el desarrollo de los derechos económicos, sociales y culturales —el ahora artículo 22—. <sup>479</sup>

El otro, incluía una propuesta, similar a la contenida en el discurso de Malik, que sin embargo se aplicaba a todos los derechos, y no sólo a los económicos y culturales.<sup>480</sup> El libanés, con este artículo, volvía a incluir una referencia más sobre las múltiples lealtades naturales de la persona, a las que estaba obligada, y gracias a las cuales maduraba como tal.

## VII. RECAPITULACIÓN. LA HUELLA DE MALIK Y EL VÍNCULO MARITENIANO

Como puede verse, todas estas discusiones sobre las sociedades intermedias y su papel en la realización de los derechos humanos, no sólo presentan lo

<sup>477</sup> E/CN.4/SR.64, p. 17.

<sup>478</sup> E/CN.4/SR.65, p. 11.

<sup>479</sup> La propuesta decía “Toda persona como miembro de la sociedad, tiene derecho a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales que se mencionan a continuación, cuyo cumplimiento debe hacerse posible tanto por el esfuerzo de cada Estado, como por la colaboración internacional” (E/CN.4/120). El artículo final quedó así: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”.

<sup>480</sup> “Toda persona tiene el derecho al buen orden social e internacional en el cual los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos” (E/CN.4/120).

que Malik pensaba de la familia, la educación o las comunidades en las que fructifican los derechos humanos. Ponen de manifiesto un modo de comprender las exigencias propias de la naturaleza humana, que justifican que el ser humano deba ser tratado de determinada manera para que cumpla sus fines. Además, se asume que si se llevan a cabo tales requerimientos de la condición humana, la persona madurará conforme a su dignidad.

Por todo lo anterior, es posible concluir que Malik promovió y defendió la inclusión en la Declaración de unas palabras —como “natural”, “preferente”, “razón”, “conciencia”—, para referirse a la condición humana, cuya presencia ofrecería elementos para fundamentar los derechos humanos.

El libanés influyó en la DUDH, impregnándola de una visión iusfilosófica concreta; una que sostuviera la necesidad de una capacidad natural, deóntico-racional, por la que las personas podrían captar racionalmente las exigencias que de esa condición se siguen. Una concepción que tomara en cuenta el carácter relacional de la persona y la necesidad de implicarse en la realización de bienes de las comunidades a las que pertenece.

Esta conclusión no significa que el libanés hubiera pretendido imponer una concreta concepción iusfilosófica, sino que más bien le interesaba evidenciar los presupuestos que hacen coherente el discurso de los derechos humanos de la Declaración Universal. Él encontraba, en su propia tradición filosófica, los argumentos y categorías que le permitían ofrecer esos argumentos de forma consistente.

Al mismo tiempo, ha de tomarse en cuenta que tanto Whitehead como Heidegger habían descrito el dinamismo de la persona que asume su existencia auténtica a través de la toma de postura. Malik se había formado académicamente en esta escuela. Pero las explicaciones de sus maestros se reducían a una descripción filosófica que quizá podría extenderse a los fundamentos de una exigencias esenciales a la persona por el hecho de ser humano.

Sin embargo, ninguno de los dos tradujo su discurso al lenguaje de los derechos humanos. De modo que, si Malik fue capaz de lograr ese paso, es muy posible que lo hubiera dado de la mano de quien lo habría conseguido eficazmente.

Maritain, por su parte, había elaborado un argumento en el que evidenciaba cómo era posible un conocimiento natural, racional, de la dignidad inherente del ser humano. Esa comprensión implicaba, tanto una llamada a vivir auténticamente siendo fiel a la propia naturaleza, como a edificar comunidades de solidaridad junto a los que son personas como él. Al mismo tiempo, con un lenguaje más propio del racionalismo que del discurso pre-

moderno, había insertado dichos conceptos en el ámbito de la fundamentación de los humanos.<sup>481</sup>

Por su parte, Maritain había aportado una estructura intelectual que permitía hacer compatible el llegar a acuerdos prácticos sobre derechos humanos, a pesar de que los agentes participantes partieran de concepciones iusfilosóficas dispares e, incluso, en ciertos aspectos, irreconciliables.

Así pues, es evidente que Malik conocía el papel configurador de la persona a partir de sus tomas de postura, tal y como lo explicaban tanto al profesor de Harvard como el de Friburgo. Pero había sido Maritain quien había abierto un camino novedoso, consistente y comprensivo, que entretecía los derechos humanos con el significado filosófico de la persona que utilizó el libanés durante la redacción de la Declaración. De este modo, no es muy arriesgado sostener que las categorías de derechos humanos utilizadas por Malik, se deban más a su contacto con Maritain que a sus estudios con Whitehead o Heidegger.

Por ello, en cierta medida, los fundamentos iusfilosóficos que se incorporaron a la Declaración, gracias a Malik, se insertan en la síntesis del pensamiento aristotélico-tomista sobre la persona y su naturaleza, sobre la vida en sociedad, sus relaciones con el Estado y con otras personas. Esta concepción había sido revitalizada y traducida al lenguaje y categorías de los derechos humanos por Jacques Maritain.

Hasta ahora se ha expuesto, desde una perspectiva más bien académica, situando al lector en el ámbito de las ideas, las concepciones iusfilosóficas de Maritain y Malik sobre la persona, su naturaleza, la vida en sociedad, sus relaciones con el Estado. En el capítulo siguiente se cambiará de enfoque, para situarse en el contexto de las discusiones entre los delegados —ya no sólo desde Malik— de los artículos. Esto con la intención de reconstruir el significado compartido de las ideas que se discutieron, y consiguieron tomar forma, en lo que sería el documento internacional más importante

---

<sup>481</sup> Finnis sostiene que “la gramática y el vocabulario moderno de los derechos son un instrumento multifacético para expresar y afirmar las exigencias u otras implicaciones de una relación de *justicia desde el punto de vista de la(s) persona(s) que se beneficia(n)* de esa relación. Proporciona una manera de hablar sobre ‘lo que es justo’ desde un ángulo especial, el punto de vista del ‘otro’ o de los ‘otros’ a quienes algo [...] le es debido o adeudado, y a quienes se perjudicaría ilegítimamente si se les negara ese algo [...] El lenguaje moderno de los derechos es más flexible y al ser más específico en su punto de vista o perspectiva, es *susceptible* de ser usado de un modo más diferente y con mayor precisión que el uso premoderno de ‘el derecho’ (*ius*) [...] El uso moderno del lenguaje de los derechos enfatiza acertadamente la igualdad, la verdad de que todo ser humano es sede de la plena realización humana, la cual ha de ser considerada favorablemente respecto de él tanto como respecto de cualquier otro” (Finnis, John Mitchel, *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 234, 237, 249).

aprobado hasta la fecha sobre la persona, su dignidad y los derechos que de ella se derivan: la DUDH.

Se advierte al lector, pues, de un cambio en el estilo del trabajo que muestra la tensión que se encontró al redactarlo. Un texto que se construye desde muchas fuentes; y en ese sentido, se busca el sentido inteligible de las palabras, compartido por los participantes de la discusión. Al mismo tiempo, se pretende acercarse al texto desde un personaje concreto, con su biografía intelectual y sus aportaciones más emblemáticas al documento. La tensión es inevitable y reconocible fácilmente; pero una vez puesta de manifiesto, se espera transitar por ella de manera afortunada.

## CAPÍTULO CUARTO

### EL SENTIDO DE LOS PRINCIPIOS GENERALES DE LA DECLARACIÓN, A PARTIR DE LOS DEBATES DE SU REDACCIÓN

#### I. INTRODUCCIÓN

Como se ha señalado en el capítulo anterior, se trata ahora de afrontar, desde una perspectiva diferente —mucho más práctica—, el proceso mediante el cual, lo que fue inicialmente planteado como un ideal se convirtió en una realidad: la DUDH. También, se recuerda que los delegados intentaban elaborar un documento con aspiraciones éticas, no sólo un texto de compromiso político. Y en este contexto, en el presente capítulo se pretende mostrar la vía mediante la cual se consiguió que los términos empleados en la Declaración adquirieran dicho carácter deóntico.

Para ello, el argumento ahora se centrará fundamentalmente en las fórmulas que operan como principios generales, las más iusfilosóficas, de la DUDH. Aquellas que funcionan como clave interpretativa y el marco de referencia del resto de derechos.<sup>482</sup> Son las que se encuentran en el primer y segundo párrafo del Preámbulo, así como en el artículo 1 y los primeros dos apartados del artículo 29:

*Preámbulo 1o.* Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

*Preámbulo 2o.* Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la

---

<sup>482</sup> Lindholm concluye que en esta elaboración de los principios generales, los redactores lograron conceptualmente “una innovación significativa, y una mejora muy necesaria, comparada con los textos predecesores clásicos de la tradición occidental” (Lindholm, Tore, “Article 1”, en Alfredsson, Gudmundur y Eide, Asbjørn (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, p. 41).

conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.

[...]

*Artículo 1.* Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

[...]

*Artículo 29.* [...]

(1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

(2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Las palabras que las componen son reveladoras de su profundo contenido filosófico: “dignidad”, “intrínseca”, “inalienables”, “iguales”, “nacén”, “dotados como están”, “reconocimiento”, “comunidad”, y “sólo en ella”. Su presencia manifiesta que, a pesar de las constantes apelaciones a la inexistencia de alguna fundamentación implícita en la DUDH, se trata de términos a los que resulta difícil no descubrir en ellos un carácter filosófico, justificativos de los derechos humanos.

Ahora bien, el punto de partida para este estudio será el primer numeral de la Declaración, pues ocupa un lugar especial respecto a cualquier otra fórmula, es la “piedra angular de la Declaración”:<sup>483</sup> fue al que se le dedicó más tiempo en su redacción, el que generó los debates más filosóficos —y los más extensos—; el que evidenció su centralidad cuando logró mantenerse en el cuerpo del documento, a pesar de los numerosos intentos de reubicarlo por no contener un derecho propiamente hablando.

## II. EL SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS ACORDADOS

Los redactores se enfrentaron a un problema recurrente a lo largo del proceso de elaboración de la Declaración: afirmar algo con sentido, aceptable

<sup>483</sup> Danchin, Peter, “Article 1. The Universal Declaration on Human Rights”, 2011, Columbia Center for the Study of Human Rights; disponible en [http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/article\\_1.html](http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/article_1.html).

en la práctica para todos, y al mismo tiempo, lo suficientemente amplio, en términos filosóficos, como para ser aceptado por toda persona. Así que, por un lado, aunque se evitara partir de fundamentación específica, se nota que cualquier acuerdo práctico sobre derechos humanos exige al menos una comprensión común de ciertos presupuestos y consecuencias de lo que significan términos como dignidad, libertad, derechos, persona humana, etcétera. De lo contrario, ¿a qué se vincula una persona cuando las palabras significan cualquier cosa? Si los términos operativos con los que se llega a un acuerdo carecen de contenido real e inteligible, el acuerdo será sólo una promesa de comportarse arbitrariamente: un sinsentido para un documento como la DUDH.

Por otro lado, es cierto que las afirmaciones teóricas comunes y su justificación, en algún momento se separan entre las distintas escuelas filosóficas o diferentes culturas jurídicas. Sólo si el tipo de fundamentación es significativo y comprensible para la persona, a partir de su tradición cultural y filosófica, entonces el acuerdo práctico logra anclarse sinceramente en la conciencia de los participantes del convenio.

La tensión entre estos dos extremos se puso de manifiesto a lo largo del proceso de redacción de la Declaración. De este modo, por una parte, la universalidad pretendida en el documento exigía que los redactores no impusieran ideas propias de una escuela filosófica concreta, que impidiera a otras reconocerse en esas afirmaciones. Recuérdese el intercambio de ideas entre Malik y Chang en el departamento de Roosevelt; o la reacción de algunos delegados ante el Esquema Documentado de Humphrey; o la oposición a varias propuestas de Malik por su cercanía a una filosofía particular.

Con esta idea en mente, René Cassin presentó al Comité Redactor su borrador, al que incorporó unos principios generales incluidos en los seis primeros artículos del mismo.<sup>484</sup> Ahí se afirmaban la inherencia de los de-

---

<sup>484</sup> E/CN.4/21, Anexo D. “*Capítulo 1. Principios Generales. Artículo 1.* Todos los hombres, siendo miembros de una familia, son libres y poseen igualdad de dignidad y derechos, y deben comportarse los unos con los otros como hermanos. *Artículo 2.* El objeto de la sociedad es permitir a cada uno de sus miembros, de manera plena y segura, su personalidad física, mental y moral, sin que algunos sean sacrificados en beneficio de otros. *Artículo 3.* Como el ser humano no puede vivir y conseguir sus objetivos sin la ayuda y apoyo de la sociedad, cada hombre tiene respecto a la sociedad deberes fundamentales que son: obediencia a la ley, el ejercicio de una actividad útil, y aceptar las cargas y sacrificios que demanda el bien común. *Artículo 4.* El derecho de toda persona está limitado por el derecho de los demás. *Artículo 5.* La ley es igual para todos. Se aplica a las autoridades públicas y jueces de la misma manera que a las personas privadas. Todo lo que no está prohibido por la ley está permitido. *Artículo 6.* Los derechos y libertades aquí enunciados se aplicarán a toda persona. Ninguna persona será discriminada por razón de su raza, sexo, idioma, religión u opinión”.

rechos en el ser de la persona, los límites de estas exigencias, el reconocimiento de la existencia de deberes hacia la comunidad y el principio de no discriminación. Tiempo después, el francés recordaba que esas fórmulas: “permitían al Comité [Redactor] no tomar posición sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad, y evitar controversias metafísicas, especialmente entre las divergentes ideas de espiritualistas, racionalistas y materialistas respecto al origen del hombre”.<sup>485</sup>

Pero, por otro lado, para redactar algo con sentido, debían emplear términos que significaran algo comprensible para todos. Lo contrario implicaría el intento absurdo de lograr acuerdos sólo en las palabras, pero dejando abierto el contenido de las mismas. Por ejemplo, a finales de 1948, poco antes de la aprobación de la DUDH, el representante de Holanda, L. J. C. Beaufort, propuso incluir en la primera sentencia del Preámbulo una referencia a Dios. Una propuesta similar ya había sido rechazada unos días antes, durante la votación del artículo 1. En esta ocasión, el holandés argumentó del siguiente modo esa posible inclusión:

Se ha dicho que reformas así [como la propuesta por su país] no podrían ser aceptadas por los miembros [de la Tercera Comisión] que fueran agnósticos. Ciertamente sería un crimen querer imponer unas ideas de ese tipo, dado que deben respetarse todas las convicciones. Sin embargo, los que piden respeto, también deben respetar a los demás. Así pues, para quienes sean agnósticos o ateos, la propuesta holandesa contendrá sólo palabras vacías y sin sentido. No les causará daño, ni ofenderá su conciencia, puesto que sostienen la máxima *ignoramus et ignorabimus*.<sup>486</sup>

Bajo esta lógica, el holandés proponía una especie de Declaración nominalista en la que, para lograr un consenso, las palabras podrían válidamente ser sonidos sin significado. El consenso se lograría aprobando la existencia de nombres vacíos de contenido real al qué remitirse. Bajo esta lógica, quien no creyera en una deidad, vería un conjunto de letras colocadas una junto a la otra —“Dios”— como el que ve una sucesión de caracteres en un teclado —*Qwert*—. De igual modo, argumentaba el delegado belga, no se atentaría contra la conciencia del no creyente cuando éste leyera esas palabras en el documento. La persona de fe, en cambio, encontraría una palabra llena de significado, que apunta a una realidad cuya presencia afecta toda su existencia.

<sup>485</sup> Cassin, René, “Historique de la Déclaration Universelle de 1948”, en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 287.

<sup>486</sup> A/C.3/SR.164, 29 de noviembre de 1948, p. 755.

Más adelante, el holandés explicó que su intención al pretender incorporar a “Dios”, era darle un sustento trascendente a la DUDH: sería una ilusión pensar que es posible hacer una declaración sobre derechos humanos sin hacer referencia a los datos metafísicos.<sup>487</sup> En la práctica, siguió argumentando, el documento ya afirmaba que todos los seres humanos eran libres e iguales en dignidad y derechos, y que éstos eran intrínsecos por pertenecer a la naturaleza humana. La referencia al creador simplemente ofrecería más claridad a ese fundamento. La delegada comunista polaca, Fryderika Kalinowska, calificó esa solución como una amenaza para toda la Declaración y rechazó la propuesta categóricamente:

No es válido el argumento del representante de Holanda, donde sugiere que su propuesta sea simplemente ignorada por los no creyentes. Sería muy peligroso aplicar ese mismo argumento a cualquier otra parte de la Declaración, pues si se permite en la referencia a Dios, también podría aplicarse en cualquier otro lugar [de la Declaración].<sup>488</sup>

En la DUDH, esta tensión se resuelve, en parte, afirmando el motivo por el cual se puede sostener que las personas tienen derechos, cómo es que son conscientes de ellos, y cuál es la consecuencia deóntica elemental de los mismos.

Si se lee con atención, el artículo 1 se construye en tres secciones interrelacionadas entre sí, que expresan esas ideas: (1) la descripción de un hecho (“nacén”, “libres”, “iguales”, “dignidad”); (2) el reconocimiento de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a esos derechos, el deber de fraternidad; y (3) una conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores (“dotados como están de razón y conciencia”).

A continuación (véase, por favor, la tabla 4 en la página siguiente) se ofrecen al lector las diferentes versiones de este numeral en los distintos borradores. Ahí se percibe cómo, poco a poco, el texto se centra en la persona, y en la importancia otorgada al proceso racional por el que ésta se descubre y es consciente de sus deberes. Esta afirmación se convierte en la justificación de la acción ética a la que apela el resto de los derechos descritos en el documento.

<sup>487</sup> *Idem.*

<sup>488</sup> A/C.3/SR.165, 30 de noviembre de 1948, p. 762.

Tabla 4. Las fórmulas del artículo 1 en los borradores

1. Borrador de Humphrey, abril, 1947	Toda persona le debe lealtad a su Estado y a las (sociedad internacional) ( <i>sic</i> ) Naciones Unidas. Debe aceptar su parte justa de responsabilidad en el cumplimiento de tales deberes sociales y compartir los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común
2. Borrador de Cassin, junio, 1947	[Todos los hombres], [siendo miembros de una familia], [son libres y poseen igual dignidad y derechos], [deben comportarse como hermanos]
3. Primera sesión del Comité Redactor, julio, 1947	Todos los hombres son hermanos. [Dotados como están de razón] [y conciencia], [...] son miembros de una familia. Son libres y poseen igual dignidad y derechos
4. Segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, diciembre, 1947	Todos los hombres [nacen] libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están [por naturaleza] de razón y conciencia, [deben comportarse] como hermanos con los demás
5. Tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, junio, 1948	Todos los [seres humanos] nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse [fraternalmente] los unos con los otros
6. Tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, diciembre, 1948	Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están [...] de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros

### III. LA ELIMINACIÓN DE “POR NATURALEZA” A CAMBIO DE LA EXCLUSIÓN DE “DIOS”

#### 1. *El origen de la controversia*

Como ya se ha señalado, los redactores no buscaban hacer filosofía profesional, carecían de la formación técnica para ello. Tampoco les interesaba redactar un texto comprensible sólo por expertos juristas. Su pretensión era ofrecer, a cualquier persona, la posibilidad de comprender fácilmente algo básico y universal; y, al mismo tiempo, que se supiera apelada éticamente a cumplir lo que se afirmaba en la Declaración.<sup>489</sup> Así, ¿cómo justificar ante la conciencia de los destinatarios de la DUDH, unos enunciados deónticos, como principios prácticos, que nacen de la misma condición humana? ¿Cómo redactarlos con una proyección universal y que, al mismo tiempo, fueran fáciles de entender?

A Charles Malik le interesaba que la Declaración anclara los derechos humanos en el modo de “ser humano” del que nacen unos derechos y unos compromisos o deberes, independientemente de las leyes positivas de los Estados. Sólo así podría concluirse que existe un núcleo indisponible de dignidad, que se afirma implícitamente en los derechos humanos.<sup>490</sup>

En otoño de 1947, el artículo 1, que la primera sesión del Comité Redactor había enviado en junio a la Comisión de Derechos Humanos para que la discutiera en su segunda reunión de trabajo, decía: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón y conciencia, son miembros de una familia. Son libres y poseen igual dignidad y derechos”.<sup>491</sup> Du-

---

<sup>489</sup> Así lo dijeron en varios momentos algunos de los delegados. Por ejemplo, Hansa Metha (India) sostuvo que la Declaración “debe ser entendida por cualquier hombre común” (E/CN.4/SR.50, p. 8); René Cassin sugirió reducir el número de artículos del documento para facilitar su comprensión para cualquier persona (*cf.* E/CN.4/AC.1/SR.35, p. 2); Peng Chun Chang estaba de acuerdo en que la DUDH “debe ser tan simple como sea posible, y así será fácilmente asimilada” (E/CN.4/SR.50, p. 7). Eleanor Roosevelt sugería a los delegados presentar sus propuestas de forma “clara, breve, que pueda ser entendida con facilidad por todo hombre o mujer ordinario” (E/CN.4/SR.41, p. 9). En otra ocasión aclaró que la Declaración “no va dirigida a filósofos o juristas sino a personas ordinarias” (A/C.3/SR.104, 16 de octubre de 1948, p. 162).

<sup>490</sup> “Me gustaría afirmar [...] que la misma frase ‘derechos humanos’ obviamente se refiere al hombre y que por estos derechos solamente queremos significar los que pertenecen a la esencia del hombre. Esto quiere decir que no son accidentales, que no vienen y van con el paso del tiempo, ni que se ponen de moda y dejan de estarlo en cada sistema jurídico. Deben ser algo que pertenecen al hombre en cuanto tal [...] Por derechos entonces, significamos algo, como ya lo he dicho, que fluye de la naturaleza del hombre” (Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 23 y 24).

<sup>491</sup> *Cfr.* Tabla 4, versión 3.

rante esa sesión se recibieron dos propuestas por separado para reformar el artículo, una de Cassin y otra de Carlos Rómulo, delegado filipino.<sup>492</sup> Tras un acuerdo entre ambos, se adoptó una sugerencia conjunta. En esta última aparece, por primera vez, la palabra “nacen” y la fórmula “por naturaleza”: “En una entrevista posterior, Malik le dijo a Philippe De La Chapelle, que el General Rómulo había introducido esta frase [‘por naturaleza’] y que la había concebido en referencia a la doctrina cristiana de la ley natural”.<sup>493</sup>

El 12 de diciembre de 1947, en el pleno de la Comisión de Derechos Humanos, se discutieron cuáles serían las fórmulas más adecuadas para expresar los principios generales, incluido el artículo 1 y las palabras “por naturaleza”. Alexandre Bogomolov opinó que era demasiado filosófico y abstracto. Además, percibía en él una contradicción, pues estaba compuesto por dos afirmaciones opuestas, pues comenzaba con “ideas de filósofos materialistas franceses del siglo XVIII [‘dotados por naturaleza’] y termina proclamando una filosofía distinta [el deber de fraternidad]”.

En su argumento se percibe una comprensión biológico-materialista de la expresión “por naturaleza”. Ya que entre especies biológicas, y en ese sentido naturales, no existe un llamado a la fraternidad, había en el artículo 1 dos afirmaciones contradictorias y vagas. Propuso eliminarlas, clarificarlas y/o reubicarlas en el Preámbulo.<sup>494</sup> Concluyó con estas palabras: “La primera [frase, ‘por naturaleza’] está tomada de los filósofos materialistas franceses del siglo XIX; y la segunda [sobre conciencia, razón y fraternidad] de origen deísta, es una propuesta tomada de los Evangelios”.<sup>495</sup>

Fernand Dehousse, delegado belga, en un intento por calmar a Bogomolov, explicó: “no todos los filósofos franceses eran del todo materialistas, como por ejemplo, Jean Jacques Rousseau. Es irrazonable afirmar categóricamente que los responsables de los términos libertad, igualdad y fraternidad no hubieran concebido la idea de fraternidad universal”.<sup>496</sup>

A pesar de las objeciones del delegado soviético, el artículo se aprobó sin modificaciones por 12 votos contra 1, con una abstención.<sup>497</sup> El borra-

---

<sup>492</sup> Propuesta filipina: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón y conciencia, son libres y poseen igual dignidad y derechos”. Propuesta francesa: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y considerarán a los demás como hermanos”. Propuesta conjunta: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse como hermanos los unos con los otros” (cf: E/CN.4/57, p. 5).

<sup>493</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 284 y 285.

<sup>494</sup> Cf. E/CN.4/SR.34, p. 5.

<sup>495</sup> E/CN.4/AC.2/SR.9, p. 22.

<sup>496</sup> E/CN.4/SR.34, p. 5.

<sup>497</sup> La versión del artículo puede verse en la Tabla 4, versión 4.

dor fue enviado a los países que por entonces pertenecían a la ONU, para recibir sus comentarios. Éstos serían estudiados por aquéllos y, en su caso, añadidos al texto durante los trabajos de la próxima reunión de la Comisión Redactora. En las respuestas al artículo 1, la fórmula “por naturaleza” no recibió directamente ninguna sugerencia, pero a ciertos países les pareció que el texto, en su conjunto, era demasiado filosófico.<sup>498</sup>

La referencia a “por naturaleza” no se volvió a discutir, sino hasta finales de septiembre de 1948, en las discusiones de la Tercera Comisión de la Asamblea General. En esta sesión participaban los delegados de los 58 países, representados entonces en la ONU, ya no en el seno de la Comisión de Derechos Humanos, compuesta sólo por 18 miembros.

## 2. *El debate y la desaparición de “por naturaleza”*

¿Cómo debía entenderse la expresión “por naturaleza” que llegó a discutirse en otoño de 1948?<sup>499</sup> ¿En clave tomista, es decir, como raíz de ten-

---

<sup>498</sup> Respecto al artículo 1, Brasil propuso: “sólo [...] la afirmación ‘debe actuar respecto a los otros como hermanos’ ha de mantenerse [...] dado que contiene un deber. El artículo 1 tiene una frase con cierto carácter filosófico y místico. Desafortunadamente, no es cierto del todo decir que todos los hombres están dotados por naturaleza de razón y conciencia” (E/CN.4/82, Add.2, p. 2). Sudáfrica señaló que el artículo 1 era excesivo ya que no “pretende, expresa o implícitamente define algún derecho o libertad”, pues la función de la Declaración “abarca mucho más que [...] el mínimo de derechos y libertades que la conciencia del mundo siente que es esencial, si se pretende que la vida no sea intolerable, o abandonada al capricho de un Gobierno sin escrúpulos” (E/CN.4/82, Add.4, pp. 24 y 25). Francia propuso una versión más estilizada del artículo 1, que decía: “Todos los miembros de la familia humana nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Así permanecen en virtud de las leyes. Todos son hermanos. Cada uno es responsable de la vida, la libertad y la dignidad de todos” (E/CN.4/82, Add.8, p. 2). El Reino Unido sugirió utilizar la palabra *persons* en lugar de *people*, para evitar confusión con las personas morales (cfr. E/CN.4/82, Add.9, p. 3). La respuesta de Nueva Zelanda incluía una propuesta filosófica de artículo 1, pues le parecía fundamental que se afirmaran las bases teóricas de los derechos humanos (cfr. E/CN.4/82, Add.12, p. 4): “Artículo 1. (1) Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos como seres humanos, y dotados de razón y conciencia, están vinculados fraternalmente con los otros mediante sus deberes. (2) Todos los hombres son miembros de la comunidad y como tales, tienen el deber de respetar los derechos de sus semejantes al igual que los suyos. (3) Las justas exigencias del Estado, al que todo hombre tiene el deber de aceptar, no han de minar el respeto de los derechos del hombre a la libertad y a la igualdad ante la ley y a la salvaguarda de los derechos humanos, que son la condición primaria y permanente de todo gobierno justo” (E/CN.4/82, Add.12, p. 24).

<sup>499</sup> Javier Hervada describe seis significados del término, a saber: (1) natural como *cosmos*, el orden de todo lo existente, del que el hombre forma parte; (2) se refiere también a la *natura* con la que genéricamente se indica al ser humano, sin mayor especificación, sino sólo como

dencias naturales descubiertas a través de una razón práctica, expresión de una esencia teleológica, referida a un creador providente.<sup>500</sup> ¿En el sentido asignado por el racionalismo ilustrado?<sup>501</sup> ¿Al modo geométrico, tal y como lo entiende el modelo de la ciencia moderna?<sup>502</sup> ¿Cómo una descripción de las categorías racionales puramente formales de una razón encerrada en sí

---

aquello que manifiesta lo que es el ser humano; (3) para otros, significa “las fuerzas, potencias o aptitudes de las que están dotados los individuos”, se alude al hecho, al suceso de la fuerza física de lo que puede lograr por sí mismo. También, (4) se ha entendido como sinónimo de naciendo espontáneamente en la razón del ser humano. En algunos casos, como ocurrió con la Ilustración, (5) tanto el modo científico de ser de las cosas, como al producto inmanente de la razón humana. Asimismo, (6) para referirse a la esencia del hombre en cuanto principio de operaciones que establece una medida o norma del obrar social de la persona; en otras palabras, lo natural como “los componentes del orden jurídico que son intrínsecos al ser mismo del hombre [...] que hay algo en el ser del hombre que es norma de su obrar, que en el ser humano hay cosas que le pertenecen (derechos) y que el hombre es, en virtud de su propio ser, un ser en relación con los demás” (Hervada Xiberta, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsu, 1991, pp. 28 y 29).

<sup>500</sup> Algunos trabajos que explican la visión de Tomás de Aquino sobre el *ius*, la ley natural y la justicia son Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2004; Graneris, Giuseppe, *op. cit.*; Finnis, John Mitchel, *Aquinas: Moral, political, and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Brock, Stephen L., “The Legal Character of Natural Law according to St. Thomas Aquinas”, University of Toronto, tesis doctoral, 1988; disponible en [http://bib26.fusc.it/fil/p\\_brock/naturallawthesis.pdf](http://bib26.fusc.it/fil/p_brock/naturallawthesis.pdf); Guevin, Benedict M., “Aquinas’s Use of Ulpian and the Question of Physicalism Reexamined”, *The Thomist*, vol. 63, 1999, pp. 613-628; May, William E., “The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 22, 1977, pp. 168-189; Crowe, Michael Bertram, “St. Thomas and Ulpian’s Natural Law”, en Maurer, Armand (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. I, pp. 261-282; Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de Juan Salvador Minguijón y Adrián, Barcelona, Labor, 1945.

<sup>501</sup> Sobre el pensamiento ilustrado puede consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: Innerarity, Daniel, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990; Llano, Alejandro, “Claves filosóficas del actual debate cultural”, *Humanitas*, año I, primavera de 1996; disponible en <http://www.humanitas.cl/revistas/humanitas-4>. Sobre su relación con el derecho y el derecho natural, puede verse Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, *cit.*; Carpintero Benítez, Francisco, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, pp. 183-322; Massini Correas, Carlos Ignacio, “La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía*, vol. 21, núm. 2, 1998, pp. 289-303.

<sup>502</sup> Sobre la conexión entre el individuo, tal y como lo comprende la Ilustración, y la argumentación geométrica, dice Carpintero: “esta fundamentación [interna a la conciencia del individuo] exigía su desvinculación del mundo exterior, una desvinculación que —en nombre del *mos arithmeticus seu geometricus*— realizaban indistintamente el físico, el geómetra o el teórico del derecho, de forma que finalmente resultaban unos principios autónomos que podían ser elaborados de una manera simplemente formal y, por esto, capaces de abarcar eficazmente —desde su punto de vista— la realidad social” (Carpintero Benítez, Francisco, *La crisis del Estado en la edad posmoderna*, Navarra, Aranzadi, 2012, p. 13).

misma y de sus consecuencias necesarias?<sup>503</sup> ¿Presuponiendo una concepción individualista y desvinculada de la persona?<sup>504</sup> ¿Cómo resultado de un diseño de un creador mecánico del universo?<sup>505</sup> ¿O en clave materialista y biologicista, como expresión de la ley del más fuerte?

Si se entendía “por naturaleza” en términos materialistas, ¿sobre qué se sostenía la dignidad y el valor absoluto de todo ser humano? Si “por naturaleza” se comprendía en clave ilustrada o tomista, ¿se reconocía una referencia a Dios, ya fuera directa o indirecta?<sup>506</sup> De ser así, ¿se abría la puerta

<sup>503</sup> “Como sabemos, el iusnaturalismo racionalista o moderno se caracteriza, frente al medieval, por un cierto énfasis en lo que podemos llamar la perspectiva subjetivista, o lo que es lo mismo, por concebir el derecho natural libre de todo presupuesto objetivo y explicable exclusivamente a través de la razón, elemento esencial de la subjetividad humana [...] Toda conclusión verdadera deberá derivarse de la razón antes que de la realidad del objeto que existe fuera de la mente [...] La realidad primera y autónoma es el sujeto pensante, no existiendo nada anterior o exterior al intelecto humano. Por ello la razón o racionalidad será el método a partir del cual será posible el conocimiento del derecho natural, de tal modo que el hombre ya no recibirá las normas que deberán regir su conducta” (Aparisi Millares, Ángela, *La revolución norteamericana: Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Boletín Oficial del Estado, 1995, pp. 96 y 97).

<sup>504</sup> Sobre los orígenes de esta comprensión, véase, por ejemplo, Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’, y nuestra tradición jurisprudencial”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. VI, 1994, pp. 49-59.

<sup>505</sup> Sobre el papel de una deidad creadora, pero ausente de la experiencia humana y del derecho, *cfr.* Cotta, Sergio, *Itinerarios humanos del derecho*, trad. de Jesús Ballesteros, Pamplona, Eunsa, 1974, pp. 151-156. Ahí escribe: “El análisis de la ausencia nos demuestra con suficiente claridad —me parece— que la desaparición del nombre de Dios del lenguaje jurídico ha dejado un gran vacío, del que los hombres no han creído poder desentenderse. Han intentado llenarlo fatigosamente una y otra vez con el nombre de nuevas totalidades siempre distintas: el Rey, la Naturaleza, la Nación, el Pueblo, la Clase, la Ley. Examinada en profundidad, me parece que la experiencia jurídica nos indica que cuando el hombre alcanza a calibrar las manifestaciones primarias y esenciales —el ordenar, el mandar— de aquel *kosmos* que es el derecho, acaba por reconocer su insuficiencia. A este nivel, el hombre advierte que no puede ordenar las actividades humanas ni mandar a otro hombre *en nombre propio*, sino que debe recurrir a algo que lo supere, a una totalidad que por sí sola sea capaz de fijar al otro en su aspecto de *socio*, impidiéndole transformarse en el otro como enemigo” (pp. 155-156).

<sup>506</sup> Cuando George Kalinowski expone el fundamento objetivo del derecho en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, concluye: “Sea como fuere, Tomás de Aquino afirma en contrapunto: si Dios existe, existe luego una ley [racionalidad impregnada en las cosas creadas por Dios] y un justo objetivo [equilibrio en los actos en función de su naturaleza]. Y después de haber probado, en el comienzo mismo de su Suma Teológica que Dios existe, muestra en el tratado de la ley y en el de la justicia, que éstas tienen su fundamento último en Dios” (Kalinowski, Georges, “El fundamento objetivo del derecho en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino”, trad. de Bernardo Beltrán Calderón, en Massini Correas, Carlos Ignacio (ed.), *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1982, pp. 61-80, pp. 79 y 80).

a una discusión metafísica sobre el origen y justificación de la existencia humana, algo que no necesariamente era compartido por todos los delegados?

En este sentido, tanto Bogomolov, como después Alexei Pavlov, comprendían la fórmula “por naturaleza” desde presupuestos biológico-materialistas, como una frase descriptiva de cierto corte metafísico. Este significado sobre “por naturaleza” se remonta, por ejemplo, al sentido en que los atenienses asignaban a “lo natural” en su diálogo con los Melios, tal y como lo recoge Tucídides. Sentido con las connotaciones metafísico-telógicas con las que la comprendían los delegados rusos. A saber, una descripción del mundo tal como existe en la realidad y su vinculación con algo más que lo científico. La embajada de:

“Atenienses”: El contenido del derecho se determina hasta donde sea capaz el fuerte, mientras que a los débiles les corresponde aguantar hasta donde sean capaces [...] Respecto a los dioses y ciertamente respecto a los hombres, se posee el mando por una imperiosa “ley de la naturaleza” cuando se es más fuerte. Y “no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley” ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla.<sup>507</sup>

El delegado brasileño Belarmino Austregésilo De Athayde entendió en el mismo sentido la expresión “por naturaleza” y para contrarrestar su materialismo —o su darwinismo implícito— propuso la inclusión de una referencia a Dios, creador del hombre, en el artículo 1. De esta manera, fundamentaría los derechos humanos en algo más que materia o fuerza. De Athayde pensaba que así, la “dignidad” de un ser vinculado a la divinidad

<sup>507</sup> Tucídides, Libro V, nn. 89, 105. En la invocación a este tipo de ley natural o de *hecho por naturaleza*, se vincula a una disposición divina, inmutable y diseñada así por los dioses, resuena el argumento de Antígona a favor de esta ley, pero utilizado en sentido distinto y publicado 30 años antes del asedio ateniense a Melos: “No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses debajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron” (*Antígona*, nn. 449-458). En su obra, Sófocles pone en boca de Creonte una visión de *lo natural* en sentido de inevitabilidad de la ley del más fuerte: “Dices algo intolerable cuando manifiestas que los dioses sienten preocupación por este cuerpo. ¿Acaso dándole honores especiales como a un bienhechor iban a enterrar al que vino a prender fuego a los templos rodeados de columnas y a las ofrendas así como devastar su tierra y las leyes? ¿Es que ves que los dioses den honra a los malvados? ¿No es posible?” (*Antígona*, nn. 280-288).

se opondría a una descripción materialista.<sup>508</sup> Conforme a esta lógica, sería algo espiritual —Dios—, no “la naturaleza”, lo que justificaría la existencia de los derechos humanos: “Los derechos que se establecen en la Declaración existen por una fuerza espiritual [divina], y no como resultado de un concepto materialista [de naturaleza]”.<sup>509</sup> Como ya se ha visto, el delegado holandés L. J. C. Beaufort, por motivos similares, para fundar los derechos humanos en algo más trascendente, en su momento también propuso incluir una referencia a Dios.<sup>510</sup>

En concreto, la propuesta brasileña consistía en añadir la expresión “creados a imagen y semejanza de Dios, dotados de razón y conciencia”.<sup>511</sup> La idea a la que se hacía referencia la compartían —argumentó el brasileño— no sólo su pueblo, sino también muchos creyentes de todo el mundo, a quienes les complacería encontrar unas palabras así en la Declaración.<sup>512</sup> Los delegados de Argentina y Bolivia apoyaron la propuesta con entusiasmo.<sup>513</sup> Por su parte, el inglés Ernest Davies pensaba que la mayoría de las personas del mundo no eran religiosas y sus Gobiernos se opondrían a esa inclusión en la Declaración.<sup>514</sup> Otros delegados tampoco respaldaban al brasileño, o no eran tan religiosos como para aceptar ver reflejada en el documento, la referencia a Dios. Tal fue el caso del representante de Ecuador, Jorge Carrera Andrade.<sup>515</sup>

Por su parte, como era de esperar, Pavlov atacó agriamente la propuesta brasileña, pues su país no podía apoyar una frase que contuviera afirmaciones de tipo teológico.<sup>516</sup> Malik intentó mantener las palabras “por naturaleza” y recordó el sentido original que justificó su aparición en el texto: “al redactar el artículo 1, la intención de la Comisión de Derechos Humanos no era sostener implícitamente que la causa por la cual el hombre estaba dotado de razón y conciencia [es decir, la fuente de su dignidad] habría que buscarla en algún ser más allá de la persona misma”.<sup>517</sup> En otras palabras, la dignidad y los derechos humanos nacían del valor de la persona por sí misma.

<sup>508</sup> *Cfr.* A/C.3/243.

<sup>509</sup> A/C.3/SR.165, 30 de noviembre de 1948, p. 766.

<sup>510</sup> *Cfr.* A/C.3/219.

<sup>511</sup> A/C.3/243.

<sup>512</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 91.

<sup>513</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, pp. 109, 112.

<sup>514</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.166, 30 de noviembre de 1948, p. 777.

<sup>515</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 100.

<sup>516</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 111.

<sup>517</sup> A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 97.

### 3. *Chang propone una solución viable*

La solución a esta controversia fue incoada por Chang. Su pueblo creía en valores que exigían respeto por la humanidad, sin necesidad de compartir la explicación cristiano-occidental de los orígenes de esos requerimientos éticos. Además, aunque vivía y defendía sus valores y su tradición oriental, no los proponía como el estándar de lo que habría de considerarse como natural para todo ser humano. Estaba convencido de que una sugerencia del tipo “la filosofía de Confucio es lo natural a todo ser humano”, generaría problemas en el diálogo con el resto de tradiciones culturales:

China representa a una gran parte de la humanidad, su población asume ideales y tradiciones distintas de las cristianas occidentales. Esos valores incluyen las buenas maneras, el decoro, el comportamiento apropiado y la consideración por los otros. Aun así [...] no se me ocurre pensar que la Declaración deba hacer referencia a ellas. Espero que mis colegas muestren la misma consideración y retiren las propuestas de reforma que han hecho al artículo 1 y que han planteado los problemas metafísicos.<sup>518</sup>

Si el delegado brasileño mantenía su moción, siguió Chang, la Tercera Comisión se vería obligada, penosamente, a “decidir por votación acerca de un principio que está más allá de lo que la capacidad humana puede juzgar”.<sup>519</sup> Y explicó que si “por naturaleza” se entiende, no bajo la perspectiva biológico-materialista, sino del modo en que lo hacían los filósofos ilustrados del siglo XVIII, se vería que para los occidentales ilustrados, especialmente Rousseau, el hombre se comprendía como esencialmente bueno. No hacía falta, en consecuencia, referirse a una “naturaleza” vinculada a una divinidad para creer razonablemente en los derechos humanos.

A pesar de que es, de alguna manera, similar a los animales, había algo que lo distingue de ellos. Lo más importante era, en su opinión, comprender la naturaleza no como biología, sino como la bondad inherente por la que alguien es capaz de tender a la acción justa; o, más bien, el diseño ya dado en el ser humano por la cual se reconoce una forma ajustada a él mismo, a partir de los fines inherentes a su condición.

En definitiva, no hacía falta referirse explícitamente a Dios, ni entender la expresión “por naturaleza” en términos puramente materialistas. Si se eliminaban ambas palabras, la fórmula presupondría la confianza en la

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>519</sup> A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 114.

capacidad humana para tomar en cuenta el punto de vista del otro, y los deberes éticos hacia él: “Si se borran las palabras ‘por naturaleza’, aun así, los creyentes podrían encontrar espacio para la idea de Dios en la afirmación inicial del artículo; y al mismo tiempo, otras personas con distintas concepciones, podrían aceptar el texto”.<sup>520</sup>

De esta forma, se aprobó la eliminación de “por naturaleza”, lo que tranquilizó tanto a De Athayde, quien retiró su propuesta de incluir a Dios o cualquier otra referencia al creador —algo que apoyaban no sólo los delegados comunistas—.

A Malik le pesó esta decisión. En agosto de 1949, pocos meses después de la aprobación de la DUDH, explicaba los alcances de la misma a un grupo de académicos canadienses. Primero, hizo una síntesis de la doctrina tomista de la ley natural, entendida como la expresión de la condición humana que se actualiza y realiza “a través de”, y “gracias a”, la libertad; por lo que no podía ser derogada por alguna ley positiva. Aunque la Declaración carecía de una referencia explícita a la naturaleza, o a los modos de expresar la doctrina del Aquinate, Malik estaba convencido de que en el sustento doctrinal de:

la Declaración, puede percibirse, un parcial e implícito retorno a la ley natural [...] Ciertamente la palabra “nacen” significa que nuestra libertad, dignidad y derechos son naturales a nuestro ser y no son concesiones generosas de algún poder externo. [...] Los registros de los debates revelan cómo generalmente se reconocía que la misma palabra “dotados” significa “dotados por naturaleza”, y sólo porque se entendía de esa manera, se aprobó la eliminación de las palabras “por naturaleza”. Es posible, por tanto, concluir de esta breve exposición que existe un amplio espacio para encontrar la doctrina de la ley natural entre los conceptos de esta Declaración.<sup>521</sup>

#### 4. ¿Un “vacío metafísico” como condición de universalidad?

Un texto puede llamarse universal o multicultural porque se construye por dos vías. La primera, a través de lograr que todos los participantes expongan su visión del hombre, la sociedad y el modo de hacer realidad los derechos humanos a través de la cultura a la que pertenecen. En este caso, lo único que se les exige es que argumenten de la forma más racional y comprensible para el resto, lo que comprenden desde su tradición. Este camino

<sup>520</sup> *Idem.*

<sup>521</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 162. Énfasis en el original.

pide a los miembros del acuerdo a esforzarse por entender empáticamente el argumento de su interlocutor, y enriquecer su argumento a través de la suma de sentidos, significados y expresiones.

La segunda consiste en pedirles que vacíen de contenidos metafísicos, religiosos o culturales las expresiones que podrían molestar o parecer incomprensibles al resto de participantes. De este modo, desde esa neutralidad, entonces cualquier otro conversador podría comprender esas afirmaciones, sin necesidad de pedirle el esfuerzo por entender, gracias a cierta empatía intelectual, a su interlocutor. Destacados estudiosos de la Declaración, como Morsink,<sup>522</sup> Lindholm,<sup>523</sup> Nussbaum,<sup>524</sup> Krubein,<sup>525</sup> y Samdøy,<sup>526</sup> adscriben la Declaración a este segundo camino; esto es así porque para ellos, como los redactores dejaron sin resolver el problema del fundamento de los derechos humanos, como evitaron adscribirla a una escuela filosófica, y eliminaron la fórmula “por naturaleza”, entonces concluyen que la Declaración carece de cualquier presupuesto ontológico.

Pero, con base en lo expuesto hasta ahora, se descubre que, en general, los delegados repetidamente insistieron en que los derechos humanos eran manifestación de la persona en cuanto que existe realmente como “ser humano”. Esto significa que el logro de los fines de aquel que es considerado “ser humano” —de lo que es en verdad— le permiten que consiga la plenitud de su vida. En consecuencia, se entiende que comparte, con el resto de la humanidad, tanto esa forma de ser, como el dinamismo teleológico implicado en su plenitud como personas humanas.

¿Pero no es Chang quien buscaba eliminar la fórmula “por naturaleza” para evitar discusiones filosóficas innecesarias? Ha de tomarse en cuenta, nuevamente, su horizonte ético. Él fue uno de los principales promotores de la desaparición de la fórmula “por naturaleza”. Le parecía que incluía una

---

<sup>522</sup> Cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 284-300, 318; Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 174-176.

<sup>523</sup> Cfr. Lindholm, Tore, “Prospects for Research on Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism”, en An-Na’im, Abdullahi Ahmed (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 398-400.

<sup>524</sup> Cfr. Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de Ramón Vilá Vernis y Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 284-302.

<sup>525</sup> Cfr. Krumbein, Frédéric, “P. C. Chang: The Chinese Father of Human Rights”, *Journal of Human Rights*, vol. 14, núm. 3, 2015, pp. 337-339.

<sup>526</sup> Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

fuerte carga ideológica propia de la cultura occidental.<sup>527</sup> Sin embargo, él mismo consideraba a través de la acción libre y auténtica, la persona refleja “de verdad y la verdad” de lo que ella es en cuanto ser humano.

Con todo y su desinterés por agregar conceptos metafísicos al texto, y aunque defendía constantemente que la Declaración no se adscribiera a una escuela filosófica concreta, sus afirmaciones no partían de un vacío metafísico. Comprendía que los hombres existían realmente, que lo hacían de un modo compartido común, no disponible al capricho de la ley del más fuerte, ni de las pulsiones involuntarias de su biología.

También puede considerarse algo que se expondrá con detalle más adelante. Chang propuso intercambiar la palabra “nacén”, por una más sintética: “son”. Es decir, sabía que debían referirse a una existencia real, subsistente, de un ente que existe en sí misma de lo humano. Además, él mismo esperaba que todos comprendieran el sentido de expresiones como “empatía” o “solidaridad” con los otros miembros de la especie, en los que se reconocía un valor absoluto. De igual manera, insistía, tanto en la incorporación del principio de no discriminación,<sup>528</sup> como en la importancia de una educación adecuada a lo propiamente humano, con vistas a la realización efectiva de los derechos esenciales.<sup>529</sup> Todas estas inquietudes se sostienen sobre la convicción de que los seres humanos comparten un mismo modo de ser y sobre sus exigencias elementales de perfeccionamiento. De lo contrario, carecerían de sentido sus referencias a la empatía, y a una educación que facilite el florecimiento de la persona en cuanto ser humano y el descubrimiento de la dignidad común que fundamenta los derechos humanos.<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> Además de las intervenciones ya referidas, puede verse el comentario que al respecto hizo Humphrey en su diario (*cf.* Humphrey, John P., *On the Edge of Greatness...*, *cit.*, pp. 55 y 56).

<sup>528</sup> “La delegación china no puede, sin embargo, dejar de afirmar la enorme importancia que tiene la lucha contra la discriminación de cualquier tipo que padece un gran sector de la población. Es esencial para ello que no sólo los proteja contra la discriminación su legislación nacional, sino que el principio de igualdad de respeto de todas las libertades fundamentales y derechos de los seres humanos, sean proclamados solemnemente” (A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 130).

<sup>529</sup> “Debemos poner el acento no en los límites a las personas sino en su educación. La finalidad de la educación política y social es el reconocimiento de los derechos de los otros. El ideal de la Comisión no debe ser imponer restricciones sino el reconocimiento voluntario de todos de los derechos de los demás” (E/CN.4/SR.51, p. 5).

<sup>530</sup> Chang “explicó que los principios de los derechos humanos deben aplicarse universalmente, independientemente del nivel de vida de las personas. Se refirió a ese estándar mínimo, como un medio para hacer madurar al ser humano y distinguirlo del comportamiento propio de los animales” (E/CN.4/SR.7, pp. 4 y 5).

Como puede intuirse, aunque él se refería nominalmente a los autores racionalistas ilustrados occidentales de los siglos XVIII y XIX, el contenido de lo que buscaba proponer apunta más bien a una comprensión teleológica de una forma común de existir como miembro de una especie; algo que el iusnaturalismo realista de origen aristotélico tomista llama “naturaleza”. En efecto, esta filosofía describe un diseño racional en la esencia humana hacia ciertos fines para los que está configurado. Es otra forma de referirse a lo que Maritain definiría, en su trabajo de 1951, como el componente “ontológico” de los derechos humanos, explicado páginas atrás.

##### 5. *Los países latinoamericanos mantuvieron la fórmula “por naturaleza”*

Como se sabe, los países latinoamericanos aprobaron en abril de 1948 la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre. En su Preámbulo se transcribió la fórmula adoptada por la Comisión de Derechos Humanos en diciembre de 1947 para el artículo 1.<sup>531</sup> Ésta incluía la expresión “por naturaleza” y para los países latinoamericanos no constituyó problema alguno, tanto si tuviera una carga metafísica o de alguna filosofía en particular. Afirmaba “algo” con significado importante para el texto.<sup>532</sup>

Además, el documento latinoamericano incorporaba, en la sección de “Considerando”, un párrafo que afirmaba: “los Estados americanos han reconocido que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana”.

En definitiva, los países latinoamericanos incluyeron en su declaración regional, aprobada en abril de 1948, términos con claras connotaciones

---

<sup>531</sup> “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros”.

<sup>532</sup> La Comisión Sexta de la Novena Conferencia Internacional Americana decidió, el 17 de abril de 1948, que se estableciera un grupo de trabajo para redactar una “Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre” para los países americanos. Dicha Comisión propuso como uno de los textos a tomar en cuenta, el borrador del documento no vinculatorio aprobado en la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en diciembre del año anterior (*cf.* CB-310/CIN-41, en Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, “Novena Conferencia Internacional Americana, Actas y documentos”, vol. 5, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, 1953, pp. 474 y 475). Poco más adelante se reconoce que “[l]e pareció oportuno al grupo de trabajo hacer preceder el texto de [la Declaración de] derechos y deberes por un breve Preámbulo, en el cual estuvieran sintetizadas las creencias de orden moral que legítiman el reconocimiento y la protección de los derechos de la persona humana y de sus consecuencias en el seno de la sociedad y del Estado. A ese efecto, utilizó, ligeramente modificado, el artículo 1 del proyecto de la ONU” (*ibidem*, p. 477).

filosóficas como: “por naturaleza, derechos esenciales o atributos de la persona humana”. Con ellos reconocían explícitamente unas referencias ontológicas sobre las que apoyaban las exigencias éticas que llamaban derechos humanos.

Si esto es así, entonces aparece una contradicción entre lo que afirmaron los países latinoamericanos y la interpretación de los autores que entienden que la eliminación de “por naturaleza” significa el abandono voluntario de cualquier referencia metafísica en la DUDH. Porque si en primavera aquéllos aprobaron un texto con referencias directas a contenidos metafísicos; si estaban tan orgullosos de su documento, tanto como para pretender sustituir el borrador de la última sesión de la Comisión de Derechos Humanos antes de la adopción del documento definitivo —descrita por Humphrey como “la amenaza de Bogotá”—; ¿cómo es posible que, sin brindar otras explicaciones más allá de las ya referidas, en otoño se hubieran adherido a un documento carente de las referencias que articulaban el texto que consideraban vital durante la primavera del mismo año?

Para ofrecer una explicación más coherente con la mentalidad de los redactores latinoamericanos, se ha de tomar en cuenta que si aprobaron la desaparición de “por naturaleza” en la DUDH en diciembre —a pesar de haberla incluido en su texto de abril—; ¿qué sustituto encontraron en la fórmula de París, para reemplazar lo aprobado en Bogotá? ¿Qué palabras alternativas descubrieron durante los debates de la Tercera Comisión de noviembre de 1948, que les sirvieran de conexión entre los atributos esenciales de la naturaleza humana y los derechos humanos?

En conclusión, si bien es cierto que los redactores evitaron partir de una escuela filosófica específica de fundamentación de los derechos humanos, sí afirmaron ciertos principios sobre el modo de ser de la persona, y en ellos apoyaron su trabajo. Entonces, si hasta ahora se han descrito las fórmulas y palabras que no los convencieron para expresar realidad sobre la que inhiere la dignidad compartida entre todas las personas. ¿Qué palabras encontraron para sí afirmar un contenido filosófico inteligible y cognoscible, donde inhiere unos deberes propios de la dignidad?

#### IV. PALABRAS PARA MOSTRAR UNA REALIDAD SUBSISTENTE: “INTRÍNSECA”, “NACEN”, “DIGNIDAD”

Si se toma en cuenta lo dicho en los párrafos precedentes, entonces tanto Chang como los delegados latinoamericanos y, en general, el resto de redactores, encontraron que determinadas palabras del Preámbulo como “inalie-

nables”, “intrínseca” del Preámbulo,<sup>533</sup> u otras del artículo 1 como “nacem”, “dignidad” y “dotados como están” del artículo 1,<sup>534</sup> se refieren implícitamente a un ser subsistente por sí mismo, trascendente a los resultados de una razón inmanente.

Sólo si se reconoce un “ser-ahí”, que además “es-de-un-modo-finalizado”, entonces se justifica la existencia y carácter deóntico de los derechos humanos. En otras palabras, hace falta tanto de la presencia extramental de alguien con dignidad, como la presencia de esa misma condición humana y dignidad en los otros individuos de la misma especie; además, una forma común de comprender y descubrir las exigencias de esa dignidad inherente. Sin estas características, entonces no existirían los derechos humanos, o no serían comprensibles entre todos los miembros de la especie, o no podría existir una expectativa razonable de que el otro se descubra obligado por ellos. En definitiva, sin esos datos ontológicos, la Declaración carecería de sentido e inteligibilidad.

Sólo así se reconocen en todos los hombres y mujeres, por el simple hecho de serlo, unas exigencias propias de su humanidad. Los derechos humanos son una de las muchas formas de señalar las exigencias sobre el comportamiento que se siguen de esa forma de ser. Sin estas palabras, el discurso y la invocación a estos derechos serían únicamente una estrategia retórica, una herramienta para el debate, una práctica social que se modifica conforme a la voluntad del más fuerte... y nada más.

## 1. “Intrínseca”: de la Ilustración a la segunda posguerra del siglo XX

### A. Cassin y Malik introducen la idea

Entonces, ¿a qué se referían los delegados cuando introdujeron la palabra “intrínseca”? O mejor dicho, ¿qué realidad quisieron nombrar al seleccionar ese término?

René Cassin, en su borrador de 1947, incluyó un proemio donde decía que “la ignorancia y el desprecio por los derechos humanos” había sido una de las causas de la guerra mundial; y que la fe en los derechos humanos, en la dignidad y en el valor de toda la persona humana constituían la condi-

---

<sup>533</sup> “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.

<sup>534</sup> “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

ción *sine qua non* de la paz mundial.<sup>535</sup> En el otoño de 1948, la Comisión de Derechos Humanos, al terminar su tercera sesión, encargó a Charles Malik la elaboración de un Preámbulo para el documento, una vez que habían terminado de discutir el cuerpo normativo.

El libanés retomó el Proemio de Cassin, pero lo reformuló para centrarse más en afirmar el fundamento de los derechos y sólo después para señalar las consecuencias, positivas o negativas, de respetar o no esos derechos. De esta manera, presentó así el primer párrafo del Preámbulo: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de toda persona”.<sup>536</sup>

Durante el resto del proceso de redacción de la Declaración, este párrafo no provocó debates por su carga metafísica, o su estilo en la redacción, más allá de una sugerencia de Roosevelt, para cambiar “toda persona” por “todos los miembros de la familia humana”.<sup>537</sup> Joza Vilfan (Yugoslavia) aceptó esa nueva composición, y reconoció en ella la importancia de referirse al “respeto debido a todos los miembros de la familia humana y a sus derechos iguales e inalienables”.<sup>538</sup> Así, en el Preámbulo se incorporó una estructura similar a la del artículo 1: la afirmación de una realidad, la naturaleza humana, y que de ella se sigue el deber y el derecho de toda persona a ser tratada con dignidad; sólo de este modo podría realizar sus fines propios.

### B. *Los ecos del término “inherente” en la modernidad*

La filosofía política ilustrada aplica la palabra “intrínseca” a ciertos atributos esenciales de una persona de la que surgen exigencias necesarias. Este “individuo” constituye una categoría abstracta, ya terminada y a-histórica; además, a diferencia de las culturas precedentes, describe las exigencias inherentes a este ser en lenguaje de “derechos”; es decir, la potestad moral de exigir algo a favor de quien lo posee. Así, el individuo —más bien una mónada de autonomía— se manifiesta como “yo-sujeto-de-beneficios” frente a “alguien-más-portador-de-deberes”. Francisco Carpintero escribe:

¿Dónde radica la innovación propiamente moderna? La modernidad contempló a un “individuo” (no a un “hombre”) aislado, independiente. Ningún

<sup>535</sup> Cfr. E/CN.4/21, Anexo D.

<sup>536</sup> E/CN.4/132.

<sup>537</sup> Cfr. E/CN.4/119.

<sup>538</sup> E/CN.4/SR.75, p. 12.

individuo posee un poder para dictarle a otro lo que ha de hacer: este sujeto es pues “autónomo”. Nunca los tratadistas del “derecho natural” moderno aluden a la familia o a la profesión, por ejemplo. La sociedad política es considerada como un agregado artificial de individuos creado por ellos “libremente”, es decir, mediante un pacto. La sociedad deja, pues, de constituir el punto de partida de la consideración jurisprudencial y pasa a constituir el punto de llegada o meta final de tales individuos independientes.<sup>539</sup>

Esta idea se plasmó en documentos jurídico-políticos de finales del siglo XVIII, como la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano<sup>540</sup> o la Declaración de Independencia de Estados Unidos.<sup>541</sup> Con el paso del tiempo, este modelo de comprensión de los derechos naturales se había generalizado. Tanto que, como se explicó antes, cuando la UNESCO elaboró el cuestionario sobre derechos humanos para enviar a filósofos e intelectuales de todo el mundo, utilizó sus ideas como paradigma para describir los derechos humanos.<sup>542</sup> Cassin, por ejemplo, al explicar el sentido que pretendía asignar a la fórmula del primer numeral de la DUDH, utilizó un tono que recuerda al de la filosofía política del iusnaturalismo racionalista. En efecto, el artículo 1:

---

<sup>539</sup> Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’...”, *cit.*, p. 50. Por su parte, Arthur Kaufmann afirma: “Los juristas racionalistas de la época de la Ilustración estaban convencidos de que, a partir de unas proposiciones supremas *a priori* (por ejemplo, *pacta sunt servanda*) podían derivar todos los demás preceptos, sin tener en cuenta la realidad empírica, las circunstancias locales y temporales, porque así creían poder asegurar la validez universal del derecho natural para todas la épocas y para todos los hombres” (Kaufmann, Arthur, “¿Qué es y cómo ‘hacer justicia’?”, *cit.*, p. 19).

<sup>540</sup> Un estudio clásico sobre este documento se encuentra en Jellinek, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, trad. de Adolfo Posada, México, UNAM, 2003. En esa edición se incluye una réplica al trabajo de Jellinek de Emile Boutmy: *cf.* Boutmy, Emile, “La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y M. Jellinek”, en Jellinek, Georg, *op. cit.*, pp. 143-172.

<sup>541</sup> La profesora Aparisi destaca que para este documento, los derechos naturales fueron dados por Dios al hombre y deben considerarse como inmutables e indiscutibles frente a la esfera política, que es a partir de la cual, surge el derecho por la vía contractual. Esos derechos naturales servían como reivindicación contra los abusos del poder político, de modo que restauraban un régimen de justicia violado. Además, los utilizaban como justificación de sus pretensiones, asumiendo que ese individuo constituía el punto de partida científico, a semejanza de los principios matemáticos, por los que se establecía una verdad axiomática desde la cual podían deducirse sistemas de derecho (*cf.* Aparisi Millares, Ángela, “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776”, en Ballesteros, Jesús (ed.), *Derechos humanos, cit.*, pp. 229-233; también en Aparisi Millares, Ángela, *La revolución norteamericana...*, *cit.*, pp. 375-410).

<sup>542</sup> *Cfr.* UNESCO/PHS/3 (rev), Anexo I, p. 1.

alude a los tres temas primordiales: libertad, igualdad y fraternidad, pues durante la guerra se olvidaron estos principios fundamentales. El texto intenta comunicar la idea de que el hombre más humilde de cualquier raza, posee una chispa particular que lo distingue de los animales; y al mismo tiempo, lo obliga a una mayor grandeza y deberes mayores que a cualquier otro ser de la tierra.<sup>543</sup>

Más adelante, dejaría claro que “al igual que la Declaración de 1789, [la Declaración de 1948] se fundamentó en los grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad”.<sup>544</sup> También, a lo largo de los debates, se encuentran referencias explícitas a los documentos del siglo XVIII, los cuales se mencionaban cuando los delegados requerían un argumento de autoridad, o una historia de éxito, que facilitara un consenso sobre el modo de describir las exigencias de la dignidad propia de los seres humanos.

Chang, por ejemplo, era de la opinión de que “la idea de los derechos humanos nació en Europa occidental a partir del siglo XVIII”.<sup>545</sup> En algún momento, la delegación egipcia propuso definir los derechos humanos como “atributos intrínsecos” a la persona humana, de la misma manera en que lo hacía la Declaración francesa de 1789.<sup>546</sup> Ésta también sirvió de ejemplo para describir cuál sería el rol que se esperaba de la DUDH; así, por ejemplo, Eleanor Roosevelt afirmó ante el pleno de la Asamblea General, en diciembre de 1948, que: “Esta DUDH, se ha de convertir en la Carta Magna internacional para los hombres, de cualquier lugar. Esperamos que su proclamación por la Asamblea General sea un evento comparable a la Declaración de Derechos del Hombre del Pueblo Francés de 1789, o a la adopción del *Bill of Rights* de los Estados Unidos”.<sup>547</sup>

Pero, a pesar de estas referencias, la DUDH no es, sin más, una copia calcada de los documentos del iusnaturalismo racionalista y de la filosofía moderna. El “ser-persona” de la DUDH, no parte de considerar al ser hu-

<sup>543</sup> E/CN.4/SR.8, p. 2. El texto al que se refiere se encuentra en E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2.

<sup>544</sup> A/C.3/SR.180, 9 de diciembre de 1948, p. 865.

<sup>545</sup> A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 397.

<sup>546</sup> *Cfr.* A/C.3/264.

<sup>547</sup> AG/PV.180, 9 de diciembre de 1948, p. 862. También pueden verse referencias a estos documentos, en las sesiones de la Tercera Comisión, por los delegados de Ecuador, Jorge Carrera-Andrade, y de Paquistán, Shaista Suhrawardy Ikramullah, en A/C.3/SR.90, 1 de octubre de 1948, p. 37. Además, en la sesión plenaria de la Asamblea General que aprobaría la DUDH, se encuentran las opiniones del chileno Hernán Santa Cruz (AG/PV.180, 9 de diciembre de 1948, p. 863), y del delegado polaco Juliusz Katz-Suchy (AG/PV.182, 10 de diciembre de 1948, p. 904).

mano como una mónada de libertad, una partícula de juridicidad o un átomo de voluntad, que reclama la no intervención de otros.<sup>548</sup> Para describir al sujeto humano al que le corresponden derechos intrínsecos, los redactores de la Declaración deliberadamente prefirieron usar la palabra “persona” en lugar de “individuo”. El término “persona” también se ajustaba más para referirse al ser humano, en su relación con otros. Eligieron “comunidad” para referirse a cada humano en relación con otros. Establecieron, en el mismo nivel, los derechos y los deberes; equipararon los derechos civiles clásicos con los derechos sociales. Para los delegados, y para algunos de los filósofos del informe de la UNESCO, el esquema “derechos-míos” enfrentados a “deberes-tuyos” no expresaba auténticamente las exigencias de la dignidad humana. Ésta no sólo era la cualidad de un individuo del que emana su libertad y se opone al resto: en definitiva, no se contemplaba al sujeto de los derechos humanos como un átomo de voluntad, ni como una autonomía sin límites o sinsentido.

En febrero de 1947, Valentín Tepliakov, delegado soviético, llamó la atención sobre las amenazas de un individualismo exagerado, las cuales serían evitadas si se reconocía la supremacía de la colectividad. Malik respondió que ese riesgo se eliminaría si se escogía la palabra “persona” en lugar de “individuo”:

Estoy de acuerdo con mi amigo belga. Aquí debemos usar la palabra “persona” en lugar de “individuo”, para referirse al ser humano, en su real y concreta existencia dentro una comunidad, la que le exige comportamientos y lealtades. La persona es intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer, y no me refiero a una anterioridad temporal. Nunca han existido *Robinson Crusoes*. Por lo anterior me refiero a que es persona en sí misma, y al mismo tiempo, puedo afirmar que necesariamente pertenece a varios grupos sociales. Ahora bien, forma parte de cualquiera de estas comunidades, primeramente como alguien que existe en sí misma.<sup>549</sup>

<sup>548</sup> “Efectivamente, en la jurisprudencia y en la teoría política de corte romanista el criterio último de justicia es la necesidad social, el amor — así se expresa Tomás de Aquino — que mantiene unidos a los hombres. En la filosofía práctica moderna, el único criterio es el individuo, y como éste es sólo un átomo de voluntad, el hombre se disuelve en la indeterminación de su arbitrio. De ahí la idea (aberrante en derecho, pero triunfadora históricamente hasta hoy) de una ‘libertad en general’ que originariamente y antes de cualquier institución correspondería a todo hombre. El individuo portador de esta libertad es la ‘persona’ moderna, la *juristische Person* de Kant, y el ordenamiento jurídico fue concebido a modo de una cascada sucesiva de pactos celebrados por las personas ‘libres’” (Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’...”, *cit.*, p. 59).

<sup>549</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 29.

Para el diplomático libanés, reconocer la vocación social de la persona no obviaba su carácter comunicable,<sup>550</sup> que se manifiesta tanto en su capacidad de tomar postura,<sup>551</sup> como en el hecho de existir siempre en referencia a la comunidad:

Hemos de defender al hombre en contra de cualquier tiranía, en contra de la tiranía del Estado, en contra de la tiranía de los sistemas. Esto es así, porque el hombre le debe lealtad y tiene responsabilidad frente a comunidades distintas a las del Estado. Le debe fidelidad a su familia, a su religión, a su profesión; le debe adhesión a la ciencia y a la verdad. Junto a estos compromisos, también está obligado a cumplir su responsabilidad hacia el Estado. Y, en mi opinión, la lucha por la dignidad, hoy consiste primariamente en afirmar el derecho a cumplir sus compromisos con estas instituciones intermedias, las que existen entre el individuo y el Estado; y en defenderla contra de las abrumadoras exigencias por parte del Estado.<sup>552</sup>

Poco más adelante insistió en que, para responder libremente ante sus compromisos sociales, se debía reconocer la dignidad de la persona. En este contexto, para Malik era necesario superar una metodología dialéctica, que sólo argumenta desde disyuntivas irreconciliables, como podrían serlo el individualismo enfrentado al colectivismo:

---

<sup>550</sup> Hervada explica que con el término comunicable se señala que la persona no es una “simple pieza de un engranaje —parte de un ecosistema— sin un valor propio individual fuera del orden y de la utilidad del sistema del universo. Al no poseer su propio ser, tampoco lo dominan y están enteramente regidos y dominados por las leyes naturales que le son propias [...] Junto a la comunicabilidad ontológica de la que acabamos de hablar, la persona se presenta como un ser-en-relación o ser social. Hay en la persona una entitativa apertura al mundo circundante y, de modo particular, a las demás personas” (Hervada Xiberta, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 443 y 444).

<sup>551</sup> Escribe el profesor Carpintero: “La noción de persona tuvo un origen teológico [...] Para esto, [los teólogos] explicaron que Dios es uno, pero que son tres Personas distintas. La persona fue definida con base en dos rasgos: La individualidad, y la comunicabilidad. Muchos teólogos le añadieron un tercero: El de la dignidad”. Ahí mismo, en la nota al pie 4, aclara: “La explicación era la siguiente: La categoría filosófica más noble, en la filosofía escolástica, es la de sustancia, que designa lo que es por sí, y no en otro; así, un hombre es una sustancia, porque es por sí, mientras que los hechos de ser alto, calvo o abogado son simples accidentes, que solamente pueden existir adheridos a una sustancia. Luego un ser humano ha de ser definido sobre la noción de sustancia; pero esta explicación no es suficiente, porque las sustancias son comunicables, y vemos cómo la sustancia racional se extiende a todos los seres humanos; luego la sustancia había de ser completada con las notas de individualidad e comunicabilidad; de este modo, una sustancia racional individualizada e comunicable constituía una persona” (Carpintero Benítez, Francisco, “*Facultas, proprietas, dominium*: Tres antropologías en la base de la justicia”, *Persona y Derecho*, núm. 52, 2005, p. 148).

<sup>552</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 26.

Es infinitamente ingenuo, analizar una situación y, para hacerlo, colocarla ante su absoluta antítesis; después, entusiasmarse con una aparente reconciliación entre ambos al creer que se diluye el vacío generado por la antinomia. Digo que siempre es ingenuo creer que uno puede colocarse a sí mismo en el centro, para desde ahí, contemplar los dos extremos, y después, creer que ha logrado superar dos antítesis irreconciliables [...] Simplemente quiero decir que la persona humana —y nunca uso la palabra “individuo”, de hecho insisto que no existen *Robinson Crusoes*— sólo existe completamente inmersa en relaciones sociales, con responsabilidades ante ellos, desde que es concebido y durante todas las etapas de su vida. Es una sustancia en sí misma, pero cargada de responsabilidades sociales; sin embargo, al mismo tiempo, debe ser capaz de oponerse a toda presión social que pretenda absorberlo”.<sup>553</sup>

## 2. *Cualquier miembro de la especie humana: “nacen”*

Chang y el libanés Karim Azkoul, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, propusieron sustituir las palabras “nacen” y “por naturaleza”, del artículo 1, por un término más sintético como “son”.<sup>554</sup> Con ello pretendían describir con más claridad la sustancia, real y trascendente, en la que inhiere los derechos referidos en toda la Declaración. A Azkoul le preocupaba que la primera pudiera interpretarse de modo que al nacer, las personas, por algún motivo legal o cultural “pudieran perder esa igualdad”.<sup>555</sup> Chang, por su parte, era de la opinión de que si sólo aparecía la palabra “son”, se mostraría con mayor claridad el carácter inherente y universal de los derechos humanos.<sup>556</sup> Esta conclusión se oponía a la pretensión de Alexei Pavlov, quien sostuvo que en la práctica, los hombres nacían desiguales y sólo se equilibraban cuando una ley lo estableciera así:

la equidad de derechos ante la ley, no la determinaba el nacimiento, sino la estructura social del Estado que promulga leyes equitativas. Me pregunto si la Declaración es el lugar apropiado para determinar el origen de los derechos humanos. [...] Sin embargo, conviene recordar que, para los propósitos de la Declaración, el hombre debe considerarse como miembro de la sociedad [...] ese estatus es el que determina sus derechos y deberes.<sup>557</sup>

<sup>553</sup> *Ibidem*, pp. 36 y 37.

<sup>554</sup> *Cfr.* A/C.3/235 y A/C.3/226.

<sup>555</sup> A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 97.

<sup>556</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 114.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 110.

Eduardo Anz Matienzo (Bolivia) contestó a Pavlov:

Quisiera responder las afirmaciones del representante de la URSS respecto a que los derechos humanos no son inherentes al hombre, sino que derivan de la estructura social del país en el que vive. Los países democráticos de Occidente no pueden aceptar ese punto de vista. Me gustaría apoyar el texto aprobado por el Comité que dice “Todos los seres humanos nacen libres e iguales”. Los hombres nacen libres e iguales ante la ley y ante Dios. Y la conciencia de su libertad e igualdad, es un factor determinante para construir la estructura social.<sup>558</sup>

Por su parte, Eduardo Plaza (Venezuela) también pensaba que se debía eliminar “nacen” y dejar sólo “son”, para evitar dar la impresión de que los derechos humanos comienzan una vez que la persona físicamente sale del vientre de su madre.<sup>559</sup> Pedro de Alba (México) opinaba que era mejor eliminar la palabra “nacen”, pues: “el derecho de los seres humanos a la libertad y a la igualdad comienza desde su concepción y continúa tras su nacimiento. Si se utiliza la palabra “nacen”, debe tomarse en cuenta en un sentido más amplio al del nacimiento físico”.<sup>560</sup> Aun así, Chang prefería incluir una afirmación fuerte, sencilla y sin calificativos, sobre el carácter inherente de los derechos humanos. Por lo que:

si se borra la palabra “nacen”, no se plantearía el problema sobre si los derechos humanos comienzan con el nacimiento [en respuesta a Pavlov] o con la concepción [en respuesta a De Alba]. Sin embargo, si la mayoría de la Comisión prefiere mantener la palabra *nacen*, sugiero en una votación diferente, agregar “y permanecen” [tal y como afirmaba la Declaración francesa de 1789].<sup>561</sup>

Como puede verse, los delegados estaban de acuerdo en utilizar una fórmula que expresara la inherencia de los derechos en un ser substancial trascendente. Todos ellos compartían la convicción de que al ser propio de los humanos, le son intrínsecos unas exigencias éticas y jurídicas. Sólo debatían sobre el modo más preciso, y claro, de referirse a ellas. Ya se explicó que decidieron no utilizar, ni la fórmula “por naturaleza”, ni una referencia a Dios; pero con el término “nacen”, describía el carácter compartido de los miembros de la especie humana; es decir a un ente substancial y tras-

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>559</sup> *Cfr. ibidem*, p. 111.

<sup>560</sup> A/C.3/SR.99, 11 de octubre de 1948, p. 121.

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 124.

cedente de la persona como ser humano y, al mismo tiempo, se anclaba y reconocía el origen de los derechos humanos en esa forma de ser.

La palabra “nacen” permaneció por 20 votos contra 12, y 5 abstenciones. La adición de “y permanece” fue rechazada —por 23 votos frente a 14, con 4 abstenciones— argumentando que la fórmula “Todos los seres humanos nacen...”, expresaba adecuadamente el carácter universal e intrínseco de los derechos humanos. Morsink, en su interpretación del proceso de redacción de la DUDH, concluye que para la mayoría de los redactores, los derechos humanos “nacen” cuando el “nuevo ser humano ha nacido como un miembro de la familia humana”.<sup>562</sup>

Como se ha podido advertir, en todas estas discusiones prevalecía la intención de afirmar, lo más claramente posible, la existencia de un ser humano real, portador de derechos inherentes a su condición. Por lo tanto, el término “nacen” se utiliza en la Declaración para señalar la existencia de alguien que, en cuanto se incorpora, o en cuanto pertenece a la humanidad, le son intrínsecos unos derechos. “Nacen” fue una palabra con la que señalaban una forma de ser, que justifica la existencia de los derechos humanos. En definitiva, se trataba de subrayar que cuando alguien existe como persona humana, ya lo hace con dignidad y derechos, porque le son intrínsecos a su forma de ser.

### 3. No sólo “algo” sino “alguien” con valor incondicional por sí mismo: “dignidad”

#### A. La incorporación del término. Una novedad del siglo XX

Los documentos ilustrados, cuando explican de dónde surgen los derechos humanos, o cuál es el motivo para conocerlos y respetarlos, hacen referencia a la dignidad como un valor intrínseco de la persona. Apuntan a una naturaleza y a su creador. En cambio, la DUDH incorpora este concepto como uno de los fundamentos de sus afirmaciones.<sup>563</sup> En efecto:

La idea de dignidad no fue utilizada en ningún momento por el movimiento de constitucionalización de los derechos, ni en 1776 en Virginia, ni en 1789 en Francia [...] Y a pesar de que ciertamente Kant se refirió ocasionalmente a la dignidad, ninguno de sus discípulos en política la utilizaron de alguna manera [...] La dignidad humana individual fue introducida en la historia

<sup>562</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 292.

<sup>563</sup> Cfr. Hughes, Glenn, “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, núm. 1, 2011, pp. 2 y 3.

constitucional en un lugar inesperado y de forma sorpresiva: en la Constitución de Irlanda de 1937.<sup>564</sup>

Moyn demuestra que, históricamente, hasta que Pío XII y Jacques Maritain popularizaron el uso de la palabra dignidad como fundamento de los derechos humanos entre los pensadores católicos, no era utilizada en los documentos jurídicos o políticos.<sup>565</sup> De hecho, la incorporación de la palabra “dignidad” en el Preámbulo de la Carta de Naciones Unidas —primer documento internacional donde es empleada como principio fundante— se debe a una corrección de estilo que la estadounidense Virginia Gildersleeve añadió a la propuesta del delegado sudafricano Jan Smuts.

En efecto, la propuesta de Smuts decía que uno de los fines de la organización sería: “restablecer la fe en los Derechos Humanos, en la santidad y el valor fundamental de la persona humana, en los iguales derechos del hombre y la mujer, de las naciones grandes o pequeñas, y para promover el progreso social y los mejores niveles de vida en una mayor libertad”.<sup>566</sup> Gildersleeve propuso una nueva redacción, y fue ella quien introdujo la palabra: “a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana”. En los registros de los debates, no se encuentra una explicación para dicha sustitución; únicamente se reconoce el deseo de lograr una redacción más sintética y clara.

Beitz concluye que es imposible, a partir de los diarios de debates de la redacción de la Carta, inferir algún motivo para justificar la elección del término “dignidad”, y poder mostrar algún alcance filosófico. En efecto, ninguno de los delegados ofreció explicación alguna sobre esta modificación.<sup>567</sup> En cambio, para Moyn, es evidente que la estadounidense Gildersleeve no

<sup>564</sup> Moyn, Samuel, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 26 y 27.

<sup>565</sup> Beitz sugiere que, dejando de lado la filosofía católica de las décadas de los años treinta y cuarenta, los redactores de la Declaración carecían de otras fuentes de las cuales nutrir de contenido su apelación a la dignidad. Su “esfuerzo por dotar de contenido a la idea de dignidad humana en el discurso de los derechos humanos, debieron haberla buscado [o construido] en otro lugar” (Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, núm. 3, 2013, p. 270). Por su parte, Carozza reconoce que, a pesar de la multiplicidad de fuentes conceptuales en el uso del concepto dignidad, al menos se concluye un núcleo común normativo —existe un valor absoluto en la persona— y una consecuencia deóntica básica —deber de respetarla— (cfr. Carozza, Paolo, “Human Dignity in Constitutional Adjudication”, *cit.*, pp. 459-472).

<sup>566</sup> Cfr. Russell, Ruth y Muther, Jeannette, *A History of the United Nations Charter: the Role of the United States, 1940-1945*, Washington, Brookings Institution, 1958, pp. 911-915; Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, pp. 265-267.

<sup>567</sup> Cfr. Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, p. 266.

habría encontrado fuera del ámbito católico de su país tal apelación al término “dignidad”, entendido como fundamento de los derechos humanos, e incluso como un fin de la misma organización política. Sin el movimiento católico, concluye Moyn, articulado en torno a estas palabras, Gildersleeve no habría podido dar ese paso.<sup>568</sup>

En este contexto, a pesar de que los redactores de la Declaración evitaron adscribir su documento a una sola tradición filosófica o religiosa sobre el ser humano, buscaron modos de indicar por qué de él surgen exigencias ineludibles, como son los derechos humanos. Les interesaba justificar por qué a los Estados no les está permitido tratar a la persona de cualquier modo; o por qué las disposiciones jurídicas internas de cada país deberían respetar ciertos estándares. La segunda guerra recién terminada era para ellos un ejemplo de lo que podría suceder si esos derechos se consideraban como algo accesorio, o intercambiable, por soluciones utilitaristas.<sup>569</sup>

### B. *La adición del término a la Declaración*

Seguir el modelo de fundamentación que adoptó, por ejemplo, la Declaración de Independencia estadounidense, habría sido complicado. Por una parte, es un texto que se apoya en la idea de Dios; y, por la otra, es un documento típicamente occidental, mientras que la DUDH tenía pretensiones de universalidad. Por su parte, la fundamentación que ofrece la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, tenía la desventaja de centrarse demasiado en el individuo, y no era muy explícita en señalar si ese átomo de autonomía tendría un valor incondicional por su modo de ser, y no sólo en cuanto miembro de una comunidad política.

Como el documento no podía fundar los derechos humanos en una teoría filosófica concreta, ni en una referencia a Dios o a un ser superior, los redactores del documento de 1948 utilizaron la palabra “dignidad” para referirse al valor incondicional y absoluto que fundamenta unos derechos intrínsecos.<sup>570</sup> Es decir, encontraron en esta palabra, no sólo el término que

<sup>568</sup> Cfr. Moyn, Samuel, *Christian Human Rights*, cit., pp. 55 y 56.

<sup>569</sup> Morsink hace un recuento de los derechos que se configuraron, entre otras cosas, como respuesta a los crímenes cometidos durante este conflicto, como el derecho a la seguridad personal, las leyes injustas, el debido proceso, la democracia, libertad de opinión, el derecho de los padres a la educación de los hijos, etcétera (cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 36-91).

<sup>570</sup> “La dignidad humana es un verdadero principio ético-jurídico, en cuanto que viene a plasmar una realidad esencial, el igual valor que todo ser humano tiene en sí mismo, lo cual le hace merecedor de un respeto incondicionado. Se distingue así de los principios técnico-jurídicos, que se apoyan en razones de oportunidad, utilidad o conveniencia. Se trata

describía un modo común de existir como humano, sino también una exigencia moral fundamental que nace del valor de la persona en sí misma.

Así, por ejemplo, aún antes de que Humphrey presentara el primer borrador del documento, Chang, a finales de enero de 1947, comentó:

El catálogo de derechos debe incluir un Preámbulo que proponga las convicciones fundamentales sobre el que se sostiene. En nuestro tiempo, es necesario afirmar y clarificar la diferencia que existe entre el hombre y los animales. Se ha de fijar un estándar que declare la eminencia del concepto de dignidad de la persona y enfatice el respeto por el hombre.<sup>571</sup>

Al día siguiente, Malik sugirió que la Declaración debía describir derechos que pertenecen a la esencia del hombre, que no son accidentales, exigencias que surgen de su naturaleza. Esa tarea implicaría, tal y como había dicho Chang, reconocer la valía incondicional de lo humano.<sup>572</sup>

El borrador de Humphrey se refería a la palabra “dignidad” de dos modos distintos: primero, como característica intrínseca del ser humano, una señal de su valor absoluto;<sup>573</sup> y segundo, como un logro que se alcanza, o al que se llega, cuando los derechos humanos son respetados.<sup>574</sup> Estos dos sentidos se mantuvieron a lo largo de todo el proceso de redacción, y así se incorporaron a la versión final.

Por su parte, el borrador de Cassin utilizó ambos sentidos de “dignidad” en su Preámbulo, agregando al artículo 1 el término como referencia a una cualidad inherente. Más adelante, cuando Malik presentó su proyecto de Preámbulo, incluyó la referencia a la dignidad intrínseca en el primer párrafo. Dicha sugerencia fue aprobada sin objeción respecto al uso y significado del término “dignidad”.

Después, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, se agregó la palabra “dignidad” para referirse a un

---

de la ‘idea de Derecho’, a la que se refería Karl Larenz. O, como señala D’Agostino, ‘es un hecho que en nuestro tiempo actúa una conciencia colectiva que percibe que la subjetividad humana no puede ser *cosificada*, porque ser sujetos lleva consigo una identidad que *no admite equivalentes funcionales*’” (Aparisi Millares, Ángela, “En torno al principio de la dignidad humana. A propósito de la investigación con células troncales embrionarias”, *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, 2013/2o., p. 262).

<sup>571</sup> E/CN.4/SR.7, p. 4.

<sup>572</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 23 y 24.

<sup>573</sup> Artículo 8: “La esclavitud y el trabajo obligatorio son contrarios a la dignidad del hombre”.

<sup>574</sup> Principios por incorporar en el Preámbulo: “2o. Que la libertad o dignidad humanas no pueden existir a menos que se acabe con las guerras o la amenaza de las mismas”.

estándar por alcanzar, es decir, al umbral que debía cubrir la remuneración por el trabajo, para considerarse ajustada a los derechos humanos.

En los debates de lo que ahora es el artículo 23, algunos afirmaban que el carácter justo del salario dependía del trabajo realizado, y que no habría que añadir otro tipo de valoración.<sup>575</sup> Otros entendían que debía establecerse un mínimo calculado, no sólo para conseguir la sobrevivencia del trabajador individualmente considerado, sino tomando en cuenta las necesidades de su familia.<sup>576</sup> Para precisar esta exigencia de un salario auténticamente remunerador, el delegado Kaminsky (Bielorrusia) propuso un texto que decía: “Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana”.<sup>577</sup> Al final, ésta fue la fórmula que se incorporó al artículo definitivo. Una vez más, el sentido en que se utilizó la palabra “dignidad” no generó disensos.

Como se ha puntualizado, con este término, los redactores querían señalar el valor incondicional y absoluto propio de la persona, para que ésta no fuera considerada sólo una individualización cuantitativa de la especie. Aunque describía una cualidad de la misma naturaleza humana, común a todos, señalaba también que cada humano no existe como lo hace el resto de las cosas que hay en el planeta, sino que es persona, con un valor inherente y radical. Además, esa dignidad también podría considerarse como un estándar por alcanzar en la eficacia práctica de los derechos humanos. De este modo, atentar contra tal dignidad, o no lograr los estándares que ella exige, significaría violentar mucho más que una categoría conceptual, como pueden ser los derechos humanos, sino dañar también el valor mismo de una persona.

La apelación a la dignidad, por lo tanto, no implicaba para los redactores una toma de postura específica a favor de una tradición filosófica o religiosa, ni comprometía su valor universal. No les pareció un término muy individualista o demasiado occidental. Para ellos, el hecho y el modo de conocer la naturaleza humana implicaba descubrir, al mismo tiempo, su carácter digno; y este dato podía ser comúnmente conocido por todos los seres humanos. Ello permitía utilizarlo como concepto fundante.<sup>578</sup>

<sup>575</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.156, 25 de noviembre de 1948, pp. 679 y 680.

<sup>576</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 676, 678; *cf.* A/C.3/SR.157, 25 de noviembre de 1948, p. 682.

<sup>577</sup> A/C.3/366 y A/C.3/400/Rev.1/Art.21, p. 130.

<sup>578</sup> Hughes argumenta que el núcleo de los redactores comprendía la dignidad desde dos fuentes. Por una parte, la tradición cristiana que fundamenta el valor absoluto de la persona en sí misma, por su relación con Dios, incorporada a Cristo y llamada a una relación del hijo con Él. Por la otra, la dignidad como el valor de la persona que es capaz de libertad y de

Sólo en una ocasión, un delegado dudó la pertinencia del término “dignidad” en el texto. El representante de Sudáfrica, Te Water, propuso, dos meses antes de la aprobación del texto, que se eliminara la palabra del artículo 1. En su opinión, no existía una dignidad común, de modo que era imposible asignarle el carácter de estándar universal.<sup>579</sup> Malik —quien compartía la sorpresa del resto de delegados—<sup>580</sup> casi inmediatamente aclaró que “la palabra ‘dignidad’ había sido incorporada a la Carta de Naciones Unidas a sugerencia del mariscal Jan Smuts”,<sup>581</sup> representante de Sudáfrica en la Conferencia de San Francisco de 1945.

Al día siguiente, Te Water matizó sus palabras: la Declaración debía incluir conceptos más concretos, como son los derechos, y no utilizar términos que, por su profundidad y amplitud, obscurecerían el sentido del documento: “Si los derechos humanos fundamentales se respetan, la dignidad de la persona individual se reconocería automáticamente”.<sup>582</sup> Eleanor Roosevelt, en la primera oportunidad que tuvo, dijo que “dignidad” se había elegido tras un intenso debate en la Comisión de Derechos Humanos, y se había “decidido incluirla con la intención de enfatizar el valor intrínseco de todo ser humano”.<sup>583</sup>

Como puede verse, el recurso a la expresión “dignidad”, y su cualidad de ser intrínseca para toda persona: “es suficiente para sugerir que se ha encontrado un término que señala el carácter universal de la naturaleza humana; y también que gracias a ello, se afirma fundamentalmente una realidad trascendental de la que participan todas las personas”.<sup>584</sup>

---

razonamiento. Aun así, el recurso a la palabra no pretendía imponer la carga filosófica que conlleva la comprensión judeocristiana u occidental. Simplemente les servía para expresar el valor absoluto intrínseco de toda persona, gracias al cual se puede decir que goza de los derechos humanos (*cf.* Hughes, Glenn, *op. cit.*, pp. 5-8).

<sup>579</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, pp. 91 y 92.

<sup>580</sup> *Cfr.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...., cit.*, p. 218.

<sup>581</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 92.

<sup>582</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 96.

<sup>583</sup> *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 110. En la formulación del resto del catálogo de derechos, la inherencia de los derechos humanos en el ser digno de la persona, constituye el punto de partida que justifica esos derechos; por ejemplo, el derecho a la no discriminación por ningún motivo (artículo 2), el derecho a la personalidad jurídica y la prohibición implícita de los apátridas (artículo 6), o como el tipo de vida que le corresponde al ser humano: las condiciones sociales, económicas y culturales de vida (artículo 22), etcétera.

<sup>584</sup> Hughes, Glenn, *op. cit.*, p. 1. En otras palabras, la dignidad señala su carácter no disponible ante quien detenta el poder; y por lo tanto, ofrece un criterio no arbitrario de los derechos humanos como exigencia racional. Fernández Ruiz-Gálvez apunta: “Quien tiene el dominio, quien tiene el poder fáctico establece los mandatos y los dirige a los inferiores políticos que están obligados a obedecer esos mandatos sencillamente porque quien los formula

## V. EL COMPONENTE GNOSEOLÓGICO DE LA DECLARACIÓN: “RAZÓN Y CONCIENCIA”

Como explicó, el artículo 1 de la DUDH no parte de un vacío metafísico. O mejor dicho, afirma la existencia de cada ser humano como un subsistente trascendente de valor absoluto. Pero también se refería a un modo de percibir y darse cuenta de aquello. Las páginas siguientes mostrarán esta manera de “conocer” los derechos humanos de forma “universal” y *compartida*.

### 1. *La razón como elemento ontológico*

Cuando el Comité Redactor recibió el Esquema Documentado de Humphrey en su primera sesión, decidió constituir un grupo de trabajo para sintetizar y ordenar el borrador presentado por la Secretaría.<sup>585</sup> Dicho grupo de trabajo —compuesto por Roosevelt, Malik, Cassin y Wilson—, tras dos sesiones, decidió que, para dar unidad al texto, fuera el francés quien realizara la tarea de redacción. Mientras tanto, el resto revisaría el documento de Humphrey a la luz de la propuesta de tratado internacional de Wilson, para determinar así cuál de los artículos contenidos en aquél, podrían ser colocados en éste.<sup>586</sup>

El borrador del francés afirmaba, como se dijo, en el primer párrafo de su Preámbulo, que “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos” eran una de las causas de las injusticias que aquejan a la humanidad y de las masacres perpetradas en las dos guerras mundiales.<sup>587</sup> Por ese motivo, continuaba el texto, se buscaba determinar —en la versión original se decía *define*, en inglés, y *définir*, en francés— cuáles eran esos derechos. De esta manera, éstos podrían estar “presentes en el entendimiento de todos los hombres, y sin cesar le recuerden sus derechos y obligaciones”.<sup>588</sup> Por su parte, el artículo 1 propuesto decía: “Todos los hombres, siendo miembros de una sola familia, son libres, poseen igual dignidad y derechos, y deben comportarse unos con otros como hermanos”.<sup>589</sup>

---

es más fuerte, tiene el poder efectivo. De este modo, el derecho pierde su significado propio y queda diluido en la realidad del poder” (Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “Regeneración de la vida política y efectividad de los derechos”, en *id.* (coord.), *El futuro de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016, p. 60).

<sup>585</sup> E/CN.4/AC.1/SR.6, p. 8.

<sup>586</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.7, p. 2; E/CN.4/21, p. 4.

<sup>587</sup> *Cfr.* E/CN.4/21, Anexo D, p. 49.

<sup>588</sup> *Idem.*

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 51.

La propuesta podría dar la impresión de que en la Declaración no sólo se distinguen, sino que se separan, dos actos cognitivos. El primero, referido al descubrimiento directo y espontáneo de los derechos inherentes. El segundo, sería el reconocer, o un caer en la cuenta de algo que ya se sabía previamente. Tal y como estaba diseñada la fórmula sugerida por Cassin, el acto de conocer podía reducirse al segundo sentido. La Declaración sería como un despertador para ese *re-cordar*: colocar de nuevo en el corazón de la persona algo que ya estaba ahí. Pero quedaba sin clarificar cómo surgía por primera vez en el corazón y en la razón, de forma originaria, la experiencia de los propios derechos.

En la revisión de la propuesta de Cassin, antes de volver al pleno, el grupo de trabajo incorporó la palabra “conciencia” al primer párrafo del Preámbulo. En el contexto en que aparece, significa el acto racional por el que la persona se da cuenta de que tiene ante sí un mal y el deber de rechazarlo.<sup>590</sup> En la primera revisión del borrador del francés, en el Grupo de Trabajo especial, se agregó la palabra “razón” en la revisión de los primeros seis artículos de Cassin. Por primera vez, el término “razón” significaba una potencialidad inherente al ser humano.<sup>591</sup>

Pero tras el estudio de esa primera media docena, el Grupo de Trabajo decidió que, para avanzar más rápido y ganar unidad en el documento, fuera el propio Cassin quien incorporara las sugerencias que se habían presentado en ese pequeño equipo de trabajo formado por el francés, Malik, Eleanor Roosevelt y el inglés Geoffrey Wilson. Los documentos oficiales no recogen la discusión ni los debates, ni el delegado que sugirió agregar las palabras “dotados como están de razón”. Lindholm sugiere que la inclusión se debe a Malik, pero no ofrece justificación alguna que lo demuestre.<sup>592</sup> Mitoma, por su parte, opina que si el libanés tuvo que ver con la adición

---

<sup>590</sup> Versión de Cassin: “la ignorancia y desprecio de los derechos humanos han sido una de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad, particularmente de las masacres que proliferaron en dos guerras mundiales” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 49). Versión del grupo de trabajo: “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos han sido de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad y de las masacres y barbaridades que han lastimado la conciencia de la humanidad en el pasado y especialmente durante la última guerra mundial” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 1).

<sup>591</sup> Versión de Cassin: “Todos los hombres, siendo miembros de una familia, son libres y poseen igual dignidad y derechos, deben comportarse como hermanos” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 51). Versión del grupo de trabajo: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón, miembros de una familia, son libres y poseen igual dignidad y derechos” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 2).

<sup>592</sup> Lindholm, Tore, “Article 1”, *cit.*, p. 43.

del término, éste debe entenderse en sentido ontológico: la incorporó para referirse a un atributo esencial de la persona digna.<sup>593</sup>

Pero por lo que se sabe de la biografía intelectual de los miembros de ese Grupo de Trabajo, Malik parece ser el más inclinado a presentar una propuesta así. Se descarta a René Cassin —cuyo trabajo era el revisado, y a quien no se le ocurrió en primera instancia incluir la palabra en su borrador—; a Geoffrey Wilson —un diplomático con gran experiencia negociadora, pero no muy cómodo con argumentos filosóficos—; y a Eleanor Roosevelt —quien tendía más al vocabulario divulgativo y no tanto a las minucias y términos técnico-filosóficos—. Todo apunta a Malik, aunque por lo pronto, sólo se conjeture.

En efecto, a Malik le parecía que la Declaración debía describir lo que “esencialmente es” el ser humano e incluir la razón como una potencialidad inherente al mismo. Como ya se ha explicado páginas atrás, durante la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Chang propuso la eliminación de las palabras “dotados como están de razón y conciencia”.<sup>594</sup> Pensaba que así el artículo ganaría en claridad y síntesis. Frente a ello, para el libanés, las circunstancias históricas parecían demostrar que se había olvidado de que la razón es una capacidad esencial de las personas. Por ello, se requería una mención explícita a ella en la DUDH. Lamentó que pretendieran abandonar, o al menos obscurecer, las referencias que describen una realidad sobre la que se fundamenta la existencia de los derechos humanos.<sup>595</sup> La propuesta de Chang fue rechazada. A Malik le pareció que ello había sido un triunfo de los países con “poca influencia” —los que llamaba “Estados pequeños”— incluido Líbano: “[Estos] contribuyeron a la definición del hombre como un ser de razón y conciencia. [...] Lo que está en juego aquí es la determinación de la naturaleza del hombre [...] O el hombre posee una esencia eterna que puede ser conocida y expresada por la razón, o se disuelve sin dejar rastro en el fluir de todas las cosas”.<sup>596</sup>

Como puede verse, el sentido de la palabra “razón” oscila entre una descripción de la condición humana y sus potencias esenciales, y señalar al acto de conocer propiamente hablado; es decir, al modo en que la persona discurre intelectualmente. En efecto, en los registros de los debates que se llevaron a cabo durante de la primera sesión del Comité Redactor —un año antes de esta propuesta de eliminación—, fue Chang quien sugirió que

<sup>593</sup> Cfr. Mítoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights...”, *cit.*, p. 226.

<sup>594</sup> Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 11.

<sup>595</sup> Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 12.

<sup>596</sup> Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 156, 161.

debía agregarse una palabra que se refiriera a la operación intelectual de empatía. Por entonces, para él quedaría más claro el aspecto gnoseológico de la fórmula: la acción de comprender o de conocer.

El delegado chino concluyó, por entonces, que “este concepto, siento que bien podría incluirse como un atributo humano esencial”.<sup>597</sup> Sucede algo análogo al ojo y a la vista: no se puede afirmar la operación de ver, si no existe una potencia capaz de ver. De modo similar, si se reconoce una operación racional y esencial de empatía, se hace referencia aunque sea implícitamente, tanto a la acción racional de situarse en los pies de otro, como a una potencialidad esencial capaz de operar un razonamiento así.

Por su parte, Cassin, cuando expuso el primer artículo al pleno del Comité Redactor en junio de 1947, reconocía las consecuencias de haber olvidado —una operación racional— principios fundamentales como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero esta referencia epistemológica no era la única que habría querido expresar. Explicó que su texto:

intentaba incorporar la idea de que hasta el más humilde de los hombres de cualquier raza, tiene en sí mismo una chispa particular que lo distingue de los animales; y al mismo tiempo, los obliga a compromisos más grandes y a deberes mayores que a cualquier otro ser sobre la tierra. [...] Además, hay dos ideas que no he mencionado todavía. El concepto de hombre como un ser razonable y el concepto de deberes recíprocos entre seres humanos. Estos conceptos, desarrollados en el plano jurídico, se referirían a las obligaciones recíprocas o a los derechos mutuos o solidaridad. Sin embargo, siento que los hombres generalmente entenderán con más facilidad la expresión “todos los hombres son hermanos” que la fórmula jurídica “todos tienen derechos y deberes recíprocos”.<sup>598</sup>

Por lo dicho hasta ahora, para el grupo nuclear redactor, la palabra “razón” describiría una potencialidad esencial de esa forma de ser de la persona, y apunta también al discurrir natural de la razón, a la operación

<sup>597</sup> E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 2.

<sup>598</sup> E/CN.4/AC.1/SR. 8, pp. 2 y 3. Veinte años después, Cassin reconoce que la intención de su artículo, incluida su referencia a la “razón”, debía leerse también en clave ontológica: “En cuando se reunió el Comité [Redactor...] en junio de 1947, se dijo que su Relator [es decir, Cassin], siguiendo los principios de la Revolución Francesa de 1789, y como fuerte reacción contra el totalitarismo opresor de Hitler, no ha iniciado [su borrador] enumerando libertades individuales; ni siquiera estableciendo los derechos más fundamentales, como el derecho a la vida, sino que colocó primero una afirmación categórica sobre un valor de la mayor importancia, el que hace la vida algo valiosa en sí misma” (Cassin, René, “Twenty Years After the Universal Declaration”, *Journal of the International Commission of Jurist*, vol. VIII, núm. 2, 1967, p. 1).

humana de esa inteligibilidad. Algo similar explicaba Maritain con su referencia al componente gnoseológico de los derechos humanos.

En su estudio sobre la redacción de la Declaración, Morsink llega a otra conclusión. Él es más bien de la idea de que el término “razón” no describe ontológicamente al ser humano y sus potencias, sino que se refiere sólo a una operación gnoseológica. Se trata sólo de un “darse cuenta” o un intuir y no tanto de la afirmación metafísica de que el hombre es un ser racional. Para él, esta conclusión se justifica por el esfuerzo de los redactores por evitar los debates teórico-metafísicos y eludir adscribir las afirmaciones contenidas en la Declaración a alguna escuela filosófica concreta. Para Morsink, los redactores sólo intentaban describir una intuición, “en cuanto acción”, para percibir las consecuencias de la dignidad; pero no a señalar una “en cuanto potencia inherente” al ser humano digno.<sup>599</sup>

Pero las evidencias mostradas apuntan en otra dirección. Los redactores sí quisieron incorporar una fundamentación ontológica de la persona. En este caso, describir la racionalidad como una de sus potencias esenciales. Y al mismo tiempo, tal y como concluye el profesor estadounidense, señalar una operación intuitiva y natural por la cual es posible conocer los deberes que surgen de la dignidad de la persona. Pero, ¿se puede hablar del “ver”, y omitir el órgano que ve, la realidad que es vista por ser inteligible, y la luz que ilumina al objeto para que pueda ser visto? Aunque la potencialidad inherente pueda inferirse de la acción, en la Declaración no se dejó en la penumbra de una condición implícita pero necesaria. Explícitamente la quisieron describir como potencia esencial e inherente al ser humano: una afirmación metafísica.

## 2. *La razón como instrumento para reconocer la empatía: Ren*

### A. *La adición de la palabra “conciencia”*

Tanto los seis artículos corregidos por el Grupo de Trabajo, como el resto del texto revisado por Cassin, se fecharon el 16 de junio de 1947 para discutirse al día siguiente. Ya en el pleno de la primera sesión del Comité Redactor, cuando Chang pudo leer el Preámbulo de Cassin y la expresión “dotados como están de razón”, propuso entonces que esa expresión ganaría en profundidad operativa si se le añadía la palabra “conciencia” o, más bien, el concepto expresado por la filosofía de Confucio como *Ren*: “[E]n

<sup>599</sup> Cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 296 y ss.

traducción literal del chino al inglés sería *two-man-mindedness*. En inglés significaría lo mismo que *sympathy* [en español, empatía, solidaridad, benevolencia] o ‘conciencia de un ser humano como yo’. Esta nueva idea, pienso que debe incluirse como un atributo esencial del ser humano”.<sup>600</sup>

La intención de Chang era superar la influencia del individualismo, clarificar el origen del conocimiento de los derechos humanos, y describir la operación racional para descubrir esas exigencias de la dignidad. Para ello, proponía una visión más empática de la persona, ya que creía que esa es la realidad. Pero no encontrando una palabra mejor, dijo Chang unos días después:

pienso que la palabra “conciencia” tal y como la sugirió el representante del Reino Unido, podría ser un buen término. Buscaba sin encontrar, algún sinónimo más preciso, y quizá por lo pronto, ésta pueda ser eficaz. Sugeriría una más cercana a “empatía”, que incluya tanto una buena voluntad hacia los semejantes, como que también signifique el carácter innato con el que nazca en el hombre. Mientras encuentre una mejor, aceptaré “conciencia”.<sup>601</sup>

## B. *El amplio significado del término Ren*

El logograma con el que se escribe *Ren* se compone por dos grafemas: uno que significa “persona” y otro “dos”. El análisis etimológico revela el carácter comunitario con el que Confucio describe al ser humano: nadie vive su ser persona en solitario, únicamente desde sí y para sí mismo. También puede tomarse en cuenta que el grafema “dos” era la forma antigua de referirse al verbo ascender. De tal modo que *Ren* significaría la ascensión en el desarrollo de lo humano, una forma superior de madurez personal, por haber honrado con la acción la propia existencia como ser humano.<sup>602</sup>

<sup>600</sup> E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 2.

<sup>601</sup> Malik, Charles Habib, *The challenge of Human Rights...*, cit., p. 70. También puede verse E/CN.4/AC.1/SR.13, p. 5.

<sup>602</sup> Este análisis sobre el significado de *Ren* está tomado de Rosemont, Henry y Ames, Roger T., *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, pp. 81-83. Pueden verse además, los siguientes trabajos: Sim, May, “A Confucian Approach to Human Rights”, *North American Philosophical Publications*, vol. 21, núm. 4, 2004, pp. 337-356; Roetz, Heiner, “Mengzi's Political Ethics and the Question of its Modern Relevance”, en Huang, Chun-Chieh et al. (eds.), *The Book of Mencius and its Reception in China and Beyond*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, pp. 202-214; Ying-Shih, Yü, *Democracy, Human Rights and Confucian Culture*, Oxford, University of Oxford, 2000; Bary, William Theodore de, “Neo-confucianism and Human Rights”, en Rouner, Leroy (ed.), *Hu-*

Lindholm explica que la mejor traducción literal de *Ren* no es la que utilizó Chang —*two-man-mindedness*—. Él prefiere *mindfulness of the other person* —solicito por otra persona— o *humaneness toward others* —humanidad hacia los otros— o *consciousness of his fellow men* —consideración por su semejante—. <sup>603</sup> Esto es así porque:

[e]l carácter *Ren* denota la más alta virtud de la ética clásica confuciana. Como explica Joseph Chan, “para Confucio, *Ren*, es la base del resto de todas las virtudes humanas... Requiere de nosotros mostrar preocupación y respeto por las otras personas... *Ren* también implica reciprocidad: no hemos de imponer a los demás lo que no desearíamos para nosotros”. <sup>604</sup>

Mary Ann Glendon lo explica así:

[l]a enigmática palabra *Ren*, cargada de una cosmovisión y un estilo de vida, no tiene una contraparte exacta en inglés. A Cassin seguramente le hubiera evocado la noción de “compasión” de Rousseau, pero ese término, también, se quedaba corto en lo que Chang quería indicar. La sugerencia del delegado chino fue aceptada, pero la idea perdió fuerza al colocar las palabras “y conciencia” después de “razón” (Esa desafortunada elección de palabras no sólo oscurecía el significado de lo que Chang proponía, sino que le asignaba a la palabra “conciencia” un sentido menos claro, bastante distinto al de su empleo habitual en frases como libertad de conciencia). <sup>605</sup>

Así que, para Chang, la palabra constata que, cuando la razón y la conciencia discurren como humanamente deben, si la persona reconoce a un semejante, no lo hace en clave neutra, sino en sentido deóntico-normativo. <sup>606</sup> Si ella la capta, y se deja afectar por esa llamada de la dignidad perci-

---

*man Rights and the World's Religions*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 183-198.

<sup>603</sup> Lindholm, Tore, “Article 1”, *cit.*, p. 44.

<sup>604</sup> *Ibidem*, pp. 43 y 44, nota al pie 13. En esa misma cita explica que *Ren* no fue utilizada en la traducción oficial al chino del artículo 1: “La palabra *conciencia* se tradujo (probablemente por la Secretaría) como *liangxin*, un término moderno del chino, no clásico. No he encontrado evidencia que explique por qué esta noción, que deriva de raíces estoicas y cristianas, y no de la virtud confuciana *Ren*”.

<sup>605</sup> Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 119 y 120.

<sup>606</sup> Para lograr consensos, Chang intentó encontrar similitudes entre *Ren*, entendida como expresión de la bondad ética, la capacidad de empatía, de la persona, y las fórmulas ilustradas de benevolencia. Como ya se ha señalado, lo hizo aceptando la palabra *conciencia* como lugar de *encuentro*: “Pienso que el sugerido para el artículo 1, con las propuestas del delegado de Bélgica [sobre la eliminación de *por naturaleza*] (A/C.3/234)] y de Libano [sobre la sustitución de *nacen* por *son* (*cf.* A/C.3/235)] podría ser aceptado por la Comisión si se entiende

bida de forma naturalmente humana, entonces se manifiesta como persona auténtica. Entonces puede ser conocida realmente. En otras palabras, comportarse con *Ren* habilitaría a la persona para percibir la dignidad del otro y, al mismo tiempo, la suya propia. Siguiendo la analogía de la vista, la actitud de empatía, *Ren*, enciende la luz que permite ver cómo la dignidad de otro es afectada por la propia acción, de modo que se capta que una acción es deseable —porque ahora sí se ve en la propia vida el resultado de ese comportamiento— y otras evitable. Potencia, luz y objeto conocido se ponen en juego con una “conciencia” entendida como *Ren*.

Por eso, *Ren* podría traducirse como benevolencia, bondad, humanidad, “con-corazón-humano” o, de forma poco precisa pero esclarecedora, como “humanidad-en-su-mejor-versión”. El concepto *Ren* también implica el efecto social de esa actitud hecha virtud. Una persona que manifiesta *Ren* es, al mismo tiempo, alguien con autoridad moral, cuyo comportamiento es atractivo e inspirador para el resto de su comunidad. También, la noción de *Ren* se refiere, no sólo a un juicio intelectual, sino a una forma de aparecer en la vida social como alguien humanamente pleno, que incluso se percibe físicamente en la postura, el comportamiento, los gestos o el lenguaje corporal.

Por ello, al traducir *Ren* como benevolencia, se corre el riesgo de reducirlo a una actitud racional o psicológica, propia de un individuo aislado. Ese término empobrecería a *Ren*, al circunscribirlo a una disposición moral del hombre adecuada. Frente a ello, el significado de la palabra sugerida por Chang se extiende, tanto a la comprensión del ser humano como “alguien-

---

sobre la base de la filosofía del siglo XVIII. Esta filosofía se basaba en la bondad innata del hombre. Otras escuelas de pensamiento dicen que la naturaleza del hombre era neutral y que podría hacerse bueno o malo; otros más dirían que su naturaleza era mala. Los pensadores del siglo XVIII, cuyos trabajos orientaron la proclamación de los principios de libertad, igualdad y fraternidad en Francia y, en Estados Unidos, a la Declaración de independencia, se dieron cuenta de que a pesar de que el hombre es en parte animal, hay una parte en él que lo distingue del resto de ellos. Esa parte era lo auténtico del hombre y era buena, y a esa parte debe ser, por tanto, a la que se le dé la mayor importancia [...] Sugiero que la Comisión no ha de debatir la cuestión de la naturaleza del hombre una vez más, sino que debe construir su trabajo sobre los filósofos del siglo XVIII [...] Respecto a la realidad de la experiencia práctica señalada por el representante de la URSS [la *Realpolitik* donde los seres humanos se tratan como enemigos], reconozco la existencia de ciertos males, pero la mejor forma de corregirlos es fijando un estándar común como el que el borrador de Declaración pretende establecer. El reconocimiento de estas difíciles situaciones que el mundo ha padecido, no debe, sin embargo, llamarse realismo sino naturalismo, porque realismo significa aquello que puede ser verdaderamente real y que puede afirmarse con toda la fuerza del alma” (A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, pp. 113 y 114).

en-relación”, como a un “alguien-convirtiéndose-en-ser-humano” a través de su acción hacia los demás.

De este modo, la palabra *Ren* se refiere a un término dinámico que no sólo señala una esencia estática común a todos los miembros de la especie, sino que apunta al empeño ético por humanizarse. En definitiva, *Ren* también podría traducirse como “persona-conducta-consumada”, donde “consumada” incluye tanto “realizada” como “realizándose”; tanto “lograda” como “lográndose”, tanto “concluida” como “concluyéndose”. También, consumada como “solidaridad”, como “junto-a”: “con-sumada”. *Ren* se refiere al tipo de persona madura que goza de autoridad moral, que se convierte en un ejemplo a seguir.

### C. Un elemento del conocer para toda la Declaración

En resumen, la fórmula “dotado como está de razón y conciencia”, al menos en Chang, busca señalar que el reconocimiento y la experiencia del propio ser persona, no se realiza de forma autorreferencial, sino a partir de la comprensión empática de un “tú-eres-digno”. En otras palabras, la percepción de los propios derechos sólo es posible una vez que se ha captado la dignidad del otro. Y este conocimiento no equivale al modo en que se capta el resto de las cosas que rodean a la persona: “ahí-hay-algo” y nada más.

Al comprender racionalmente a la persona y sus derechos —en la conciencia— se revela al mismo tiempo su dignidad, el llamado a la solidaridad ante ella y al cumplimiento de sus deberes de humanidad; se descubre el carácter deóntico de esa empatía. El conocimiento de la persona y de los propios derechos es, al mismo tiempo, un discernimiento ético y empático del otro, nunca es un captar solamente unos datos empíricos o autorreferenciales, o un deducir desde unos imperativos categóricos de las propias estructuras lógico-rationales.

Esto tiene como consecuencia que, al percibir a la persona, ésta no puede ser reducida a un objeto de producción, de consumo o de administración pública. Al mismo tiempo, implica que la defensa de su libertad no nace, exclusivamente, del reflejo de una autonomía que descubre su propia manifestación.

Por todo lo dicho, bajo esta lógica, si los redactores pretendían que de la Declaración surgiera una nueva cultura de los derechos humanos, ésta nacería desde la “empatía”. Ella hace despertar el compromiso por los derechos y la lucha por la dignidad. Este punto de partida, se aleja, por ejemplo, de la postura de Kant, quien pensaba que la sociedad ilustrada generaría

las adhesiones de sus miembros, a partir de la conciencia de autonomía y la promesa de libertad que lograra despertar su encuentro con individuos racionales.<sup>607</sup>

Por el contrario, para la Declaración, no es la experiencia de la autonomía, ni el desdoblamiento de categorías lógicas la que produce por contagio una cultura a favor de los derechos humanos. El artículo 1 de la Declaración afirma que el ser humano reconoce su propio valor incondicional gracias a la experiencia empática que le ofrece su “razón y conciencia” de la dignidad del otro.

Algo que es capaz de operar porque a su modo de ser le es inherente una potencialidad esencial para hacerlo, que naturalmente opera como un discurrir con el que comprende algo así. Sólo de ese modo es posible afirmar que conoce al otro como hermano, o que descubre a alguien con quien comparte la misma condición esencial.

Por todo ello, el ser humano al que se refiere la DUDH no es un individuo encerrado en sí mismo y en su libertad, sino un ser en relación con otros, gracias a los cuales percibe que su existencia es valiosa, a partir de su experiencia de la dignidad de los demás. Por ello, el artículo 1 sostiene que “debe comportarse fraternalmente” respecto a una “persona-ante-mí”, a la que ha reconocido como tal, antes de exigir sus propios derechos.

### 3. *El acto de conocer en el Preámbulo*

En el Preámbulo del borrador que presentó Cassin en la primer sesión del Comité Redactor, se afirmaba que la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos había sido una de las causas de la tragedia que supuso la Segunda Guerra Mundial.<sup>608</sup> El delegado francés vinculaba los atenta-

---

<sup>607</sup> “Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él” (Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994). Énfasis en el original.

<sup>608</sup> Versión de Cassin: “la ignorancia y desprecio de los derechos humanos han sido una de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad, particularmente de las masacres que proliferaron en dos guerras mundiales” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 49). Versión del grupo de trabajo: “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos han sido de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad y de las masacres y barbaridades que han lastimado la conciencia de la humanidad en el pasado y especialmente durante la última guerra mundial” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 1).

dos contra la dignidad, a un fallo en el uso de la razón: la ignorancia y el desprecio de lo que se debe conocer y valorar de forma natural. En este caso, la fórmula no buscaba describir la condición humana, sino más bien, señalar el fracaso de la persona para conocer adecuadamente el valor del ser humano. Cuando Malik recibió el encargo de redactar un Preámbulo, tomó como base la propuesta de Cassin, pero la invirtió: en lugar de una negación, recogió una afirmación sobre lo que se logra cuando se discurre racionalmente de forma eficaz.<sup>609</sup>

El párrafo recuerda al artículo 1: en el origen del compromiso de una persona por edificar una sociedad pacífica y justa, se encuentra el acto cognitivo —el reconocimiento— de algo real —la inherente dignidad de “una persona igual a mí”— que lo vincula deónticamente. No es de extrañar que Chang hubiera respaldado la propuesta calificándola como de “especial importancia y de un valor intrínseco”.<sup>610</sup>

Los siguientes tres considerandos del Preámbulo de Malik son transcripciones de los propuestos por Cassin. En ellos, el francés señalaba que una carencia generalizada de la experiencia plasmada en el artículo 1 y el primer párrafo del Preámbulo, es decir, la ignorancia y el olvido, habían sido la causa de los “actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”.

Así formulado, podría dar la impresión de que la ignorancia significaba simplemente un “no saber” o un “no darse cuenta”, en el sentido de ser involuntaria o no culpable. Por el contrario, los delegados eran conscientes, tanto de las atrocidades cometidas en la guerra recién terminada, como de que su propia conciencia y la de la humanidad habían sido ultrajadas con esos acontecimientos.<sup>611</sup>

Geoffrey Wilson sugirió que la fórmula dijera “ignorancia de”, pues de lo contrario, parecería que fue la ausencia de conocimiento —ignorancia lisa y llana— la causante de las masacres nazis.<sup>612</sup> En su opinión, no era po-

---

<sup>609</sup> “Considerando que el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todas las personas son el fundamento de la paz, la libertad y la justicia en el mundo” (*cf.* E/CN.4/132).

<sup>610</sup> E/CN.4/SR.75, p. 5.

<sup>611</sup> Por ejemplo, el delegado de Ecuador, Jorge Carrera Andrade, sostuvo que para él, “la Declaración internacional de derechos humanos era el documento de mayor importancia de todo el siglo, y en efecto [...] una expresión suprema de la conciencia humana”, que se despierta para condenar los actos de barbarie cometidos por los nazis (*cf.* A/C.3/SR.90, 1 de octubre de 1948, pp. 36 y ss.)

<sup>612</sup> Como es bien conocido, este problema es tratado, en parte, por Hannah Arendt y en su ensayo sobre el proceso contra Adolf Eichmann. En él, aborda la relación entre la irreflexión y la maldad, entre la incapacidad de pensar con empatía y de orientar la vida sobre

sible que crímenes así se cometieran sólo por “no saber”.<sup>613</sup> La adición de esta proposición, y el intento de adecuar gramaticalmente el texto, hicieron conscientes a los miembros de la Comisión de que la palabra “ignorancia” quizá no era la más adecuada. En efecto, Chang opinaba que “es cierto que los alemanes y japoneses son culpables por el menosprecio de los derechos humanos que manifestaron, así que no puede decirse que desconocían esos derechos”.<sup>614</sup> Pavlov (URSS) estaba de acuerdo. Explicó que “dejar la palabra ‘ignorancia’ daría la impresión de que los actos de los alemanes y japoneses eran justificables porque implicaría sostener que no sabían que estaban violando derechos humanos. [...] No fue la ignorancia por parte de los agresores, sino el desarrollo natural de un sistema que condujo a la guerra”.<sup>615</sup>

Pierre Ordeonnet (Francia) señaló que la confusión se resolvería si se tomaba en cuenta que en francés —el idioma en el que Cassin escribió el Preámbulo— la palabra *meconnaissance* significaba ignorancia intencional y no sólo desconocimiento no culpable. De esta manera, el término inglés *ignorance* (ignorancia, ausencia de conocimiento), fue sustituido por *disregard* (indiferencia, indolencia, menosprecio).<sup>616</sup>

---

juicios rectos y racionales. “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo terrible y terroríficamente normales [...]. Esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad [...] Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth [...] Eichmann carecía de motivos, salvo aquéllos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso [...] Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía [...] Teóricamente [él] sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo a los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de ‘la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]’. No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo [...] En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá a la naturaleza humana” (Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, DeBolsillo, 2008, pp. 402-404, 418-420).

<sup>613</sup> Cfr. E/CN.4/SR.75, p. 5.

<sup>614</sup> E/CN.4/SR.75, p. 7.

<sup>615</sup> *Idem*.

<sup>616</sup> Más adelante, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, tras una larga discusión sobre las causas que llevaron a la guerra y, al mismo tiempo, para hacer eco a las *Cuatro Libertades* de Franklin Roosevelt, se aprobó un considerando con dos afirmaciones. Por un lado, se señaló que el *desconocimiento* y el *menosprecio* de los derechos humanos siempre termina en barbarie; y, por el otro, se afirmó la necesidad de

El considerando sexto —séptimo en la versión definitiva— también hace referencia a un acto cognitivo. El texto propuesto por Malik afirmaba: “Considerando que este compromiso [de respetar los derechos humanos como obligación inherente a la Carta de la ONU] sólo puede cumplirse a través de una concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades”.<sup>617</sup>

¿Cómo acceder a una “concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades”? ¿Cómo saber si se ha acertado en lo que se conoce? El artículo 1 y el primer párrafo del Preámbulo ya ofrecían una respuesta. Pero, tal y como estaba redactado este párrafo en la propuesta de Malik,<sup>618</sup> el término “naturaleza” generaba confusión entre los delegados. Se podía interpretar en el sentido de que para lograr una concepción común de los derechos humanos, primero habría que acertar en el conocimiento de la naturaleza de estos derechos.

A Pavlov le parecía que esa fórmula no tomaba en cuenta que, en la práctica, ellos mismos eran el vivo ejemplo de lo contrario: no podía existir una concepción común de los derechos humanos. Aun así, las divergencias que existían entre los miembros de la Comisión, en lo referente a la fundamentación filosófica e ideológica: “no había evitado una fructífera cooperación, pues a pesar de mantener en disputa la naturaleza de los derechos, la Comisión ha podido llegar a un acuerdo satisfactorio en sus aplicaciones prácticas”.<sup>619</sup>

Al delegado soviético le parecía imposible plantear una comprensión común de la naturaleza de los derechos. Eleanor Roosevelt opinó que lo importante de la fórmula era reconocer que, para llevar a la práctica las afirmaciones de la Declaración, se dependía principalmente de la comprensión común de los derechos y libertades humanas esenciales. Chang, por su parte, explicó que el texto, así como se presentaba, podría generar desconcierto, pues podría leerse como si el deber de cumplir las obligaciones asumidas dependiera de que se llegara a compartir una concepción común, algo que en la práctica no sucedería.<sup>620</sup> Así las cosas, Roosevelt sugirió eliminar la expresión “naturaleza” para resolver el problema planteado por

---

mejorar las condiciones económicas y sociales. El texto fue aprobado por 27 votos a favor y 8 abstenciones (*cf.* A/C.3/SR.167, 30 de noviembre de 1948, p. 787).

<sup>617</sup> *Cfr.* E/CN.4/132.

<sup>618</sup> “Considerando que este propósito [la cooperación en la promoción de los derechos humanos en los países de la ONU] sólo puede lograrse sobre la base de una concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades” (E/CN.4/132).

<sup>619</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.77, p. 7.

<sup>620</sup> *Cfr. ibidem*, p. 8.

Pavlov. Malik, preocupado por los fundamentos filosóficos de la Declaración, aconsejó prudencia:

Hace tres años que los miembros de la ONU se comprometieron a asegurar el respeto de los derechos y libertades fundamentales. Su tarea sería obviamente más fácil, si se llega a una comprensión común de esos derechos y libertades. Si la concepción común no se convierte en una condición *sine qua non* para la cooperación internacional, no podría reconocerse por qué es útil lograr cierta afinidad en los puntos de vista sobre las verdades prácticas.<sup>621</sup>

De manera que, a pesar de que existían diferencias en el grado de comprensión común de los derechos humanos, hacía falta reconocer aquello que diera sustento racional a ese compromiso compartido. Malik propuso una fórmula que llegaba a la misma conclusión, sin utilizar la difícil palabra “naturaleza”: “Considerando que este empeño sería mejor realizado a través de una común comprensión de estos derechos y libertades”.<sup>622</sup> Pavlov estuvo satisfecho con la nueva redacción y recibió el apoyo de Ordonneau: “a pesar de las diferencias entre los sistemas filosóficos y políticos, es posible encontrar un terreno para la acción común”.<sup>623</sup> Esa convicción era la que había permitido trabajar, tanto a la Comisión de Derechos Humanos —elaborando la DUDH— como a la ONU en general. Como puede verse, el problema no consistía tanto en la idea a incorporar, sino en el modo de hacerlo. Cassin, para gusto de Malik, animó a sus colegas a dejar la referencia a una concepción común. Un grupo de trabajo temporal se reunió y propuso este texto, que al final fue aprobado: “Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso”.<sup>624</sup>

## VI. LA INCLUSIÓN DE LOS “DEBERES” EN LA DECLARACIÓN

### 1. *Deberes en el contexto de la empatía solidaria*

El lenguaje de derechos implica el reconocimiento de un titular del beneficio que se relaciona con —o se opone contra— un portador de la carga o “deber”. A “mi prerrogativa” se enfrenta “tu responsabilidad”. Esta idea se

<sup>621</sup> *Idem.*

<sup>622</sup> *Idem.*

<sup>623</sup> E/CN.4/SR.77, p. 9.

<sup>624</sup> E/CN.4/149, p. 1.

acentúa en el modelo iusnaturalista racionalista de comprender los derechos humanos, entendidos como exigencias subjetivas que expresan la autonomía de la *persona ut persona*.<sup>625</sup> Pero, de acuerdo con lo señalado hasta ahora, se advierte que la Declaración, en su artículo 1 y en los considerandos del Preámbulo, la Declaración se aleja de la lógica del “reclamo beneficios para mí, a costa tuya”. Por el contrario, sus fórmulas se orientan, más bien, hacia la empatía, la solidaridad y la fraternidad.

Hasta ahora, se ha dicho que la DUDH asume que, al sujeto de los derechos, le corresponde una dignidad de la que es consciente mediante la empatía. Esto implica que su libertad está orientada a la vida en común y que, tanto ésta como aquélla, se hacen inteligibles a partir del reconocimiento de la dignidad del otro. El primer numeral de la DUDH con su idea de “razón y conciencia”, entendida como empatía o como *Ren*, presupone una noción de ser que, en el mismo acto racional, por el que conoce el valor absoluto del otro, descubre el suyo propio. Al experimentar lo que significa ser persona, capta su responsabilidad solidaria hacia ella; y al dejarse afectar por esa llamada, puede reconocer sus propios derechos. Sólo en este sentido se comprende que el artículo 1 concluya: “deben comportarse fraternoalmente los unos con los otros”.

De acuerdo con lo señalado, la DUDH se aleja del prototipo de ser humano individual y solitario, que descubre sus derechos como emanación de su libertad, y los justifica bajo imperativos categóricos como sucesiones lógicas. Como se ha intentado mostrar, esta intención aparece en los redactores ya desde los primeros borradores. En efecto, compartían la idea de no diseñar un documento demasiado cercano a los textos de derechos naturales racionalistas de Occidente, a pesar de que, como ya se ha dicho, se reconocía en ellos una fuente de inspiración.

No obstante, no fue sencillo encontrar el modo de plasmar la relación entre derechos y deberes, sin caer en el prototipo individualista que pretendían abandonar. La experiencia que tenían sobre textos de derechos humanos era heredera de la tradición ilustrada. Además, ha de tomarse en cuenta que sus trabajos nacían en el ámbito del derecho internacional público, lo que significaba la centralidad del Estado como sujeto propio de esta actividad.

En este contexto, el proceso de redacción de los deberes implicó describir y diferenciar dos ámbitos. El primero, el modo en que las obligaciones

---

<sup>625</sup> Para un estudio sobre esta perspectiva, *cfr.* Carpintero Benítez, Francisco, “Persona humana y persona jurídica”, en Rabbi-Baldi Cabanillas, Renato (coord.), *Las razones del derecho natural: Perspectivas teóricas y metodológicas ante la crisis del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, 2000, pp. 137-171.

nacen en la conciencia de la persona —lo que plasmaron en el artículo 1—; segundo, especificar la forma en que ésta se vinculaba a la comunidad a través de honrar esas responsabilidades y, en consecuencia, el alcance de sus deberes ante el Estado.

## 2. *Del borrador de Humphrey a la segunda sesión del Comité Redactor*

El Esquema Documentado de Humphrey ofrecía como primer artículo, una fórmula que giraba en torno a los deberes de la persona hacia su Estado.<sup>626</sup> El canadiense omitía, tanto cualquier referencia a los grupos sociales que existen entre la persona y su Estado, como la responsabilidad de ésta hacia cualquier otro individuo, o el carácter ético de esa vinculación.

Esta propuesta generó una fuerte discusión entre los delegados durante la primera sesión del Comité Redactor. Para algunos de ellos, el problema del Esquema Documentado era que utilizaba los términos “sociedad” y *Estado* como conceptos intercambiables o sinónimos. Entender la palabra “Estado” más como “autoridad” o “gobierno”, que como “sociedad” o “comunidad”, modificaría el tratamiento que la Declaración haría de los deberes humanos.

Malik pensaba que “el hombre de hoy no necesita protección contra reyes o dictadores, sino contra una nueva forma de tiranía del Estado sobre el individuo, a quien esta Comisión tiene el deber de proteger”.<sup>627</sup> Le parecía un sinsentido que una carta de derechos humanos comenzara refiriéndose al vínculo y responsabilidad de la persona hacia el Estado, tal y como lo hacía el borrador de Humphrey.

A lo largo del proceso de elaboración de la Declaración, el delegado libanés insistió, tanto en la vinculación de la persona con la comunidad —no existen *Robinson Crusoes*—, como en defenderla de los abusos de gobiernos totalitarios: “El ser humano no ha sido creado para preservar el Estado, sino que éste existe en beneficio de la persona humana”.<sup>628</sup> Por tanto, no sorprende que Malik se mantuviera en desacuerdo con que la DUDH girara, principalmente, en torno al Estado, aunque éste estuviera supeditado a la ONU.

<sup>626</sup> *Cfr.* E/CN.4/21, Anexo A: “Toda persona le debe lealtad a su Estado y a las (sociedad internacional) Naciones Unidas. Debe aceptar su parte justa de responsabilidad en el cumplimiento de tales deberes sociales y compartir los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común”.

<sup>627</sup> E/CN.4/SR.9, p. 3.

<sup>628</sup> E/CN.4/SR.14, p. 6.

En efecto, le parecía equivocado que el texto de Humphrey comenzara como una afirmación del deber de la persona hacia el Estado, como si de este último dependieran esencialmente los derechos humanos.<sup>629</sup> En torno a esta discusión, Cassin sugirió que al Esquema Documentado se incorporaran tres principios fundamentales: “(1) la unidad de la raza o familia humana; (2) la idea de que todo ser humano debe ser tratado como cualquier otro; y (3) el concepto de solidaridad y fraternidad entre las personas”.<sup>630</sup> Como se ha visto, se le pidió a Cassin que presentara una nueva versión, a partir del borrador de Humphrey, en la que el delegado francés sintetizó las fórmulas de los principios generales, e incorporó algunas sugerencias del borrador panameño sobre deberes.

A Ralf Harry (Australia) le pareció que los primeros cuatro o cinco artículos del borrador de Cassin podrían sintetizarse en un solo numeral, y que este nuevo artículo recogería los principios generales en los que se basaría toda la Declaración. En su propuesta sintética sobre deberes, agregó la idea de que es a través de la interacción entre derechos y deberes, del individuo y de la sociedad, como es posible “desarrollar una libertad más amplia”. El artículo propuesto por Harry decía así:

Todos los hombres sin distinción de raza, sexo, lengua o religión, tienen ciertos derechos fundamentales e intrínsecos a su existencia como hombres libres, tanto como miembros de sociedades democráticas, como miembros de la comunidad internacional. Estos derechos están limitados por las justas exigencias de la sociedad puesto que en ella es posible desarrollarlos en una mayor libertad.<sup>631</sup>

El grupo de trabajo le pidió a Cassin que incorporara las sugerencias hechas hasta el momento a sus primeros seis artículos, para presentarlas después al pleno del Comité Redactor.<sup>632</sup> El 20 de junio de 1947 discutieron las previsiones generales de la nueva versión de Cassin. Ahí, Harry volvió a sugerir que se sintetizaran los artículos sobre deberes.

El delegado francés explicó que sus provisiones generales de la Declaración debían describir “(1) la condición humana, (2) el deber de la sociedad

<sup>629</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.3, pp. 10 y 11. Roosevelt pensaba que el primer artículo de la Declaración no debería hacer referencia a los deberes. Por su parte, Cassin opinaba que la idea central del artículo tenía que aparecer en el Preámbulo, o en otro lugar, pero que debía hacerlo.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>631</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>632</sup> E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2.

hacia el hombre, y (3) lo que el hombre debe a la sociedad”.<sup>633</sup> Para eso, dijo a sus compañeros que harían falta, al menos, tres artículos. Chang integró ambas propuestas y sugirió que si el artículo 1 unía “dignidad” con “razón y conciencia” podría darse un sentido ético a la fórmula. Si se aprobaba un artículo sintético sobre obligaciones, éste tendría que redactarse de manera que fuera coherente con lo referido al artículo 1, y con la protección de la igualdad y no discriminación del segundo numeral.<sup>634</sup> Entonces, decidieron ofrecer para la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos dos alternativas para incorporar los deberes al documento: una amplia, con tres artículos,<sup>635</sup> y una alternativa sintética, de un solo numeral.<sup>636</sup>

Ya durante la sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Carlos Rómulo (Filipinas) propuso utilizar como artículo 2 una combinación construida a partir de una nueva propuesta panameña —inspirada en el artículo 18 del antiguo borrador presentado por el país centroamericano—<sup>637</sup> y la sugerencia de artículo sintético, que se había recomendado como versión alternativa sobre deberes. Así quedaría redactado un nuevo artículo 2: “En el ejercicio de sus derechos, toda persona está limitada por los derechos de los demás y por los justos requerimientos del Estado democrático. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que en ella es posible desarrollar su carácter, su mente y su cuerpo en mayor libertad”.<sup>638</sup>

La sugerencia implicaba reducir los principios generales a tres artículos. Por su parte, Cassin prefería la versión extendida de cuatro artículos, pues pensaba que “introducían el objeto de la sociedad y la correlativa idea de la solidaridad entre los individuos dentro de una comunidad”.<sup>639</sup> Además, la expresión “Estado democrático” produjo inquietud entre los delegados uruguayo y británico, pero se rechazaron sus intentos por eliminarla o modifi-

<sup>633</sup> E/CN.4/AC.1/SR.12, p. 4.

<sup>634</sup> E/CN.4/AC.1/SR.13, p. 5.

<sup>635</sup> “(Primera alternativa) Artículo 2. El objeto de la sociedad es permitir a cada uno de sus miembros igualdad de oportunidades para el pleno desarrollo de su espíritu, su mente y su cuerpo. Artículo 3. Como el ser humano no puede vivir y desarrollarse a sí mismo sin la ayuda y apoyo de la sociedad, cada persona tiene con la sociedad las siguientes obligaciones fundamentales: obediencia a la ley, ejercicio de una actividad útil y la aceptación voluntaria de las obligaciones y sacrificios que exige el bien común. Artículo 4. En el ejercicio de sus derechos, toda persona está limitada por los derechos de los otros” (E/CN.4/21, Anexo F).

<sup>636</sup> “(Segunda alternativa) Artículo 2. Estos derechos están limitados sólo por los mismos derechos de los demás. El hombre también tiene deberes para con la sociedad que le permite desarrollar su espíritu, su mente y su cuerpo en una mayor libertad” (*idem*).

<sup>637</sup> E/HR/3, p. 148.

<sup>638</sup> *Idem*.

<sup>639</sup> E/CN.4/AC.1/SR.2, p. 8.

carla.<sup>640</sup> De esta manera, se aprobó una versión sintética del artículo sobre deberes, que unía las sugerencias panameña y filipina.

### 3. *Un nuevo párrafo sobre deberes: sintético y en un nuevo sitio*

En la Comisión de Derechos Humanos, en su tercera sesión, el tratamiento de los deberes giró en torno a tres discusiones: su lugar en la estructura lógica del documento; el modo de articular dichas obligaciones junto al concepto de “Estado democrático”; y la forma en que este último podría legítimamente limitar los derechos. Malik insistió, una vez más, en la importancia de proteger a la persona contra la tiranía del Estado y, al mismo tiempo, reconoció que aquélla necesita asumir su lugar en la sociedad para desarrollar sus propios derechos.<sup>641</sup> En efecto, para el profesor libanés, además del Estado:

Existen innumerables lealtades intermedias a las que el individuo debe respetar, como las que se refieren a su familia, su profesión, sus amigos, y también hacia sus convicciones filosóficas. El Estado no puede ser el árbitro exclusivo de la verdad y la belleza. La verdadera libertad no florece desde el cumplimiento de lealtades del individuo hacia el Estado, sino en su compromiso por este tipo de comunidades intermedias. Éstas deben encontrar su lugar en el esquema de la sociedad en general.<sup>642</sup>

Cassin era de la misma idea. En su autobiografía recogió una conclusión similar. En sus palabras: los derechos humanos “se conceptúan no sólo en relación hacia el Estado, sino hacia los diferentes grupos sociales a los que pertenece cada uno: familia, tribu, ciudad, profesión, religión y más ampliamente a la comunidad humana en su conjunto”.<sup>643</sup>

El borrador del francés ponía de manifiesto que la responsabilidad de garantizar los derechos humanos no era sólo un asunto de países, Gobiernos o Estados. Dependía de las personas y los grupos que forman el tejido social, comunidades que son, para el ser humano concreto, más relevantes que el Estado y su estructura de poder. Además, en su borrador los deberes aparecían antes que los derechos: buscaba no dar la impresión de que el documento era fruto de la tradición occidental ilustrada, es decir, que no se

<sup>640</sup> E/CN.4/SR.34, pp. 6, 8.

<sup>641</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.9, p. 3; E/CN.4/SR.14, p. 3.

<sup>642</sup> *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.21, p. 6.

<sup>643</sup> Cassin, René, *La pensée et l'action*, cit., p. 110.

asemejaba a tales textos, en los que primero se describían los derechos del individuo, para después referirse a los deberes de otros —el Estado o terceros— hacia él.

En la sesión del 17 de junio de 1948, Chang sugirió pasar el nuevo artículo sobre deberes y límites al final de la Declaración, como penúltimo artículo.<sup>644</sup> La propuesta hecha por el delegado chino iba encaminada a corregir un problema de estilo, pues él era de la opinión de que el documento ganaría coherencia, pues los límites legítimos de los derechos se referían, una vez que éstos se hubieran enunciado.<sup>645</sup>

La sugerencia de Chang fue aprobada, no sin cierta controversia. Loufti (Egipto) argumentó que los deberes formaban parte de los principios generales y, como tales, tendrían que permanecer junto a la fórmula del artículo 1.<sup>646</sup> Wilson (Inglaterra) pensaba que la DUDH no debía dar la impresión de otorgar derechos ilimitados.<sup>647</sup> Pavlov recordó a sus colegas que convenía “que el lector sepa desde el principio, que los derechos y libertades enunciados en la Declaración se ejercitan dentro del tejido social”.<sup>648</sup> En una votación muy cerrada, la propuesta de Chang se aprobó por 8 votos contra 7, con una abstención.<sup>649</sup> El artículo 2 sobre deberes pasó a ser el 27 en el borrador que la Comisión de Derechos Humanos enviaría a la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General y 29(1) de la versión definitiva de la Declaración.

Sorprende que haya sido Chang el impulsor de esa modificación, si fue él quien propuso la inclusión del concepto *Ren*. El delegado chino, en el lapso de un mes, había solicitado tanto la supresión de la referencia a la “razón y conciencia” del artículo 1,<sup>650</sup> como la separación de los deberes del resto de principios generales. Malik dejó escrito en su diario, el lunes 14 de junio de 1948: “¡Qué hombre tan terrible es Chang! Lleno de odio, veneno y amargura. Mi texto del Preámbulo fue generalmente aceptado; hubo adiciones de Cassin. Chang quiere eliminar la palabra “inalienable” —sólo

---

<sup>644</sup> Ya se había aprobado una versión de los deberes con un único artículo que se había dejado junto al artículo 1 y el artículo sobre no discriminación al principio de la Declaración.

<sup>645</sup> “Chang propuso convertir el artículo 2 en el penúltimo artículo de la Declaración. Un artículo que trata sobre limitaciones al ejercicio de los derechos y libertades que se proclaman en la Declaración no debe aparecer al principio de la Declaración, antes de que esos derechos y libertades se hayan propiamente enunciado” (E/CN.4/SR.77, p. 2).

<sup>646</sup> *Idem*.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>648</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>649</sup> *Ibidem*, pp. 2 y 3.

<sup>650</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.50, p. 11.

porque yo la añadí—”.<sup>651</sup> El día siguiente aparece esta otra entrada: “El día de hoy, Chang estuvo más asequible. Accedió a quitar las reservas a la palabra ‘inalienable’ del Preámbulo”.<sup>652</sup>

Humphrey también escribió en su diario algún recuerdo del carácter del delegado chino por aquellos días: “P. C. Chang estuvo más difícil de lo habitual. Sus arrebatos emocionales se vuelven más frecuentes y se ha ganado algunos enemigos personales. Me han dicho que sin embargo no siempre es así. Debe estar preocupado por los acontecimientos en China”.<sup>653</sup>

Morsink opina que Chang habría cambiado de opinión para acercarse a la postura de Estados Unidos y lograr así su favor. En efecto, cuando Malik tuvo dificultades con Chang, 15 de junio, el *New York Times* había publicado un artículo sobre los problemas para la firma de un acuerdo chino-estadounidense. El día anterior, otro sobre incursiones militares de las tropas de Mao a unos cuantos kilómetros de Shanghái y Nanjing. No es difícil suponer, concluye Morsink, que Chang estuviera especialmente preocupado y quisiera ganarse la complacencia de Roosevelt y su delegación, quienes, a su vez, apoyaban el cambio de sitio del artículo sobre deberes.<sup>654</sup>

Por el contrario, Krumbein considera que, fuera de esa coincidencia temporal, no existe ni en el diario de Chang, ni en comentarios de otros protagonistas que convivieron con él, alguna afirmación que corrobore la conclusión de Morsink.<sup>655</sup> Más bien, si se toma en cuenta que la fórmula “comportarse fraternalmente” ya incluía una referencia a los deberes, Chang pretendería ofrecer una distribución más clara a los destinatarios de la DUDH. Ellos acostumbraban a ver enunciados sus derechos y después sus obligaciones. Eso no significaba que, para el delegado chino, ambos

---

<sup>651</sup> Citado en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 183. Sin embargo, “de acuerdo con el hijo de Malik, Habib, Chang habría estado molesto porque la versión del preámbulo del libanés fue aceptada. Un texto que incluía un concepto metafísico —inalienable— y que el diplomático chino quería eliminar. Pero de acuerdo con Stanley Chang —hijo de Pen Chun, el único testigo de las actitudes de su padre durante el verano de 1947, en Sperry Gyroscope Plant, Long Island— Chang no tenía serios problemas con Charles Malik a quien describía con frecuencia como *Malik, el bueno* (para distinguirlo del representante soviético Josef Malik). El único delegado de entre los redactores que realmente lo desagradaba era el francés René Cassin. De acuerdo con Stanley, René Cassin siempre atacaba las ideas de Confucio, explicando cómo Chang pasaba de largo de lo importante en la discusión. En esos casos, Cassin aprovechaba para proponer alguna idea francesa como la adecuada” (Roth, Hans Ingvar, *op. cit.*, pp. 107 y 108).

<sup>652</sup> Citado en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 185.

<sup>653</sup> Citado en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 246.

<sup>654</sup> *Cfr. Idem.*

<sup>655</sup> Krumbein, Frédéric, *op. cit.*, pp. 342 y 343.

conceptos estuvieran desvinculados: “Afirmaciones sobre derechos y deberes, han de formar una parte integral de la Declaración”,<sup>656</sup> sostuvo. En otra ocasión dijo:

Como, sin embargo, el orden social al que tiene derecho exigir, según lo establecido por este artículo,<sup>657</sup> depende en primer lugar de la contribución que haga el individuo para su realización y permanencia, dicho derecho depende del cumplimiento de una obligación que debe describirse claramente para que pueda llevarse a la práctica.<sup>658</sup>

Por todo ello, Krumbein concluye que la intención de Chang se dirigía, más bien, hacia una corrección de estilo —enunciar primero derechos y luego deberes— y no tanto de contenido. Tampoco pretendía desvincular, conceptualmente, derechos y deberes; ni mucho menos, obtener favores políticos al votar junto a la posición estadounidense en este asunto específico.

#### *4. Deberes como límites legítimos a los derechos*

Hasta ese momento, el borrador calificaba como “legítimos” a los límites asignados a los derechos, sólo cuando la restricción fuera razonable en función de las justas exigencias de un “Estado” democrático. Ahora bien, lo que se entendiera por “Estado”, determinaría lo que pudiera significar el resto de conceptos que acompañan a la fórmula: “orden público o leyes justas”.

Por un lado, de acuerdo con la mentalidad comunista, estos términos debían entenderse desde la perspectiva del colectivismo marxista. En efecto, Pavlov defendió que por “Estado democrático” habría que remitir a una etapa intermedia, en dirección a la dictadura del proletariado. En consecuencia, la conciencia revolucionaria sería tanto la única fuente de la ley, como el origen de los límites de los derechos humanos.<sup>659</sup> Por lo tanto, en la redacción de todos los derechos civiles y políticos, propuso incluir una cláusula que los haría depender de las disposiciones de la ley del Estado.

Por el contrario, si “orden público” y “leyes justas” se comprenden como conceptos que pertenecen al ámbito de la plenitud ética de la persona

<sup>656</sup> A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 98.

<sup>657</sup> Artículo 28: Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

<sup>658</sup> E/CN.4/SR.67, p. 3.

<sup>659</sup> Además de sus propuestas de límites legales a los derechos civiles, puede encontrarse también un extenso discurso en defensa de la democracia soviética en E/CN.4/SR.51 pp. 7-9.

y su comunidad, entonces la fijación de los límites de los derechos humanos se vincularía más a la dignidad y a la madurez de las interacciones sociales, que al hecho de haber sido determinadas por una ley. En este sentido, John Hood (Australia) sugirió que para referirse a los límites a los derechos humanos, éstos no se vincularan a las necesidades de un “Estado democrático”, sino más bien que surgieran de las exigencias de una “sociedad democrática”.<sup>660</sup> Tanto Victorica (Uruguay) como Dukeston (Inglaterra) habían ofrecido una solución similar durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos.<sup>661</sup> Para resolver esa tensión, se constituyó un subcomité que sugirió un artículo sobre deberes con dos párrafos:

(1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que en ella puede desarrollar libremente su personalidad. (2) En el ejercicio de sus derechos, toda persona estará sujeta únicamente a las limitaciones necesarias para asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos de los demás, y satisfacer las justas exigencias del bienestar general en una sociedad democrática.<sup>662</sup>

El segundo párrafo del nuevo artículo sobre los límites se refería a las características que debían cumplir las restricciones legales a los derechos, para ser calificadas como justas. Cuando se envió el artículo para una corrección de estilo, las palabras *general welfare* se tradujeron al francés con una expresión que decía: “justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general”. Con la adición de los términos “moral” y “orden público” se podía colocar el concepto de “bienestar general” en el ámbito ético y no sólo en el político o económico. La fórmula preparada en francés gustó a la Comisión y decidieron agregar esa especificación a la versión en inglés.<sup>663</sup> De esta manera, los tres artículos iniciales de Cassin sobre deberes, que se había reducido a uno solo durante la segunda sesión, ahora en la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, se habían convertido en un solo numeral con dos párrafos, colocado al final del documento.

##### 5. Alone: *únicamente junto a otros y nunca en solitario*

Durante las primeras sesiones en otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, se había decidido que, cuando se refirieran explíci-

<sup>660</sup> E/CN.4/SR.51, p. 6.

<sup>661</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.34, p. 8.

<sup>662</sup> E/CN.4/SR.52, p. 2.

<sup>663</sup> *Cfr.* E/CN.4/SR.74, p. 12.

tamente a los deberes del Estado, éstos se tratarían en un documento de tipo vinculatorio, distinto a la Declaración.<sup>664</sup> Sólo hicieron dos excepciones: el artículo 22 sobre las condiciones para el desarrollo de los derechos sociales; y el artículo 16, respecto a la protección de la familia.

Pero, como se ha visto, este intento por evitar la referencia concreta a las obligaciones no suponía la disolución del binomio derechos-deberes de la persona hacia sus semejantes y su comunidad. Sin embargo, a los países latinoamericanos les parecía que la DUDH era más bien lacónica en su tratamiento de los deberes. Guy Pérez Cisneros (Cuba) se preguntó si “la decisión de aceptar el borrador de Declaración preparada por la Comisión de Derechos Humanos, como la única base para la discusión, excluía la posibilidad de añadir una sección referente a deberes específicos, algo que considero altamente deseable”.<sup>665</sup> La delegación egipcia propuso entonces “que la Declaración de Derechos Humanos debería tratar de forma conjunta, tanto los derechos como los deberes correspondientes a los mismos”.<sup>666</sup>

Hernán Santa Cruz (Chile) aprovechó para impulsar un catálogo de deberes en la DUDH, al estilo de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, pues los derechos humanos implican tanto los “deberes por parte de los Estados”,<sup>667</sup> como las obligaciones de fraternidad de la persona con sus semejantes. El chileno describió dos posturas encontradas. Por una parte “[l]os países de América Latina queremos que la Declaración incluya una lista de deberes del individuo; por otro lado, algunos miembros, entre otros el profesor Cassin, piensan que es suficiente la referencia a los deberes del artículo 27 [29 en la versión final] del borrador”.<sup>668</sup> Pérez Cisneros respaldó a Santa Cruz, diciendo: “la Declaración debe describir las obligaciones del individuo, dado que sus derechos sólo pueden existir en correlación con los deberes. La Declaración no debe dar la impresión de alentar tendencias anárquicas”.<sup>669</sup> En su réplica a Santa Cruz, Cassin respondió:

El problema de los deberes abarca un campo muy amplio, dado que va desde los deberes del Estado, hasta los deberes del individuo hacia todos los grupos sociales a los que pertenece. La propuesta que se discute, ya menciona explícitamente los deberes del individuo en el artículo 27 [29 en la versión final]. Si la Comisión quisiera aprobar la propuesta del representante egipcio, sin em-

<sup>664</sup> A/C.3/SR.94, 5 de octubre de 1948, p. 81.

<sup>665</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>666</sup> *Cfr.* A/C.3/222.

<sup>667</sup> A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 84.

<sup>668</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>669</sup> *Ibidem*, p. 86.

bargo, sería necesario redactar una lista de deberes correlativa a la de derechos. Es imposible durante esta sesión, obviamente, realizar una tarea así.<sup>670</sup>

Chang también veía conveniente agregar un catálogo de deberes, puesto que, para él, son las obligaciones asumidas en conciencia las que permiten la perfección moral de la persona.<sup>671</sup> Por su parte, el belga, Henry Carton de Wiart, pensaba que incluir los deberes del Estado en la Declaración, desentonaría con la naturaleza de un documento no vinculatorio: “El artículo 27 [29] está bien redactado, puesto que no menciona exclusivamente las obligaciones de la persona hacia el Estado. En efecto, ahí se recoge que el hombre tiene deberes para con su familia, sus vecinos y consigo mismo”.<sup>672</sup>

Unos días después, el delegado australiano, Allan Watt, propuso agregar las palabras *alone* y *full* al artículo sobre deberes. Sugirió que la fórmula dijera: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”.<sup>673</sup>

En español, si el equivalente al término *alone* se utiliza como adjetivo, expresa “soledad”, y si se emplea como adverbio, significa “únicamente”. La propuesta, sin duda, subrayaba el carácter comunitario de la persona: sólo cumpliendo sus deberes hacia las comunidades a las que pertenece —primariamente, sus lealtades intermedias— sólo viviendo en común-unidad, sólo viviendo “no-solo”, se logra el desarrollo pleno de la persona. El holandés L. J. C. Beaufort apoyó con entusiasmo esta propuesta, pues, en su opinión, al agregar las palabras *alone* y *full*, se muestra con más claridad el sentido comunitario del numeral: “el debate sobre el artículo 27 [29] ha mostrado que los derechos del individuo no son absolutos. Es necesario definir las restricciones exigidas por el respeto a los derechos de otros individuos y de los distintos grupos sociales”.<sup>674</sup>

También el delegado cubano, Guy Pérez Cisneros, respaldó la adición australiana: “al individuo también debemos recordarle que es miembro de una sociedad: debe afirmar su derecho como ser humano, mediante un claro reconocimiento de sus deberes. Éstos son el corolario de sus derechos”.<sup>675</sup>

De esta forma, quedó aprobada la referencia comunitaria del artículo 29(1) que, como se ha mostrado, se debe leer en vínculo estrecho, por su origen, al contenido del artículo 1.

---

<sup>670</sup> *Idem.*

<sup>671</sup> *Cfr. ibidem*, p. 87.

<sup>672</sup> *Idem.*

<sup>673</sup> A/C.3/SR.154, 24 de noviembre de 1948, p. 658. Énfasis añadido.

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 655.

<sup>675</sup> *Ibidem*, p. 656.

## 6. *El vínculo entre derechos y deberes*

Si en la Declaración la dignidad y los derechos se vinculan a la razón y la conciencia, ¿puede afirmarse que el documento se centra sólo en beneficios a favor de un sujeto? Sin duda, el trato que se hace de las obligaciones es limitado en comparación al de los beneficios. Por ese motivo, ¿la DUDH se adscribe a los textos de corte individualista?

Como ha podido seguirse, los redactores quisieron diseñar una correlación entre los derechos y los deberes, precisamente en el mismo momento en el que se reconoce la propia dignidad. La expresión “razón y conciencia” del artículo 1 implica la capacidad de llevar a cabo un juicio racional, como el reconocimiento de un elemento deóntico. Esa relación se expresa, tanto en el deber de comportarse fraternalmente del primer numeral, como en la exigencia de asumir responsablemente los deberes respecto a la comunidad del artículo 29(1). Sólo mediante este vínculo puede desarrollarse la propia personalidad.

La colocación del artículo sobre deberes al final del documento, con el aparente desprecio de los mismos en beneficio de los derechos, se comprende a partir de dos elementos que condicionaron ese resultado. Primero, cuando el Ecosoc facultó a la Comisión de Derechos Humanos para elaborar un “Catálogo Internacional de Derechos Humanos”, no especificó qué tipo de documento solicitaba: una declaración no vinculatoria, un tratado internacional, o unas medidas de implementación; una combinación de los tres o uno solo con esos componentes. Durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos se decidió trabajar en los tres documentos por separado, y en verano de 1948 acordaron que para finales de ese año, se impulsaría sólo la aprobación del documento no vinculatorio. Un tratado internacional requeriría la ratificación de cada país conforme a sus mecanismos internos, lo que retrasaría la puesta en marcha del proyecto de los derechos humanos. De hecho, los tratados internacionales que se incoaron en 1948, entraron en vigor casi 30 años después de la aprobación de la DUDH.

El documento no vinculatorio debía ser parco en sus referencias al Estado y a los deberes, para evitar lo más posible su equiparación a un tratado vinculatorio.<sup>676</sup> Con esta decisión se ganó, inconscientemente, en precisión conceptual: el Estado dejó de ser el centro de gravedad y principal referen-

<sup>676</sup> La naturaleza jurídica como documento no vinculatorio o tratado internacional fue un tema recurrente de discusión durante el proceso de redacción (*cf.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 99 y ss.)

te de los derechos humanos. De esta manera, aunque lo inicialmente solicitado fue un “Catálogo Internacional”, el documento entregado fue una “Declaración Universal”. Esto quiere decir que, en la comprensión de estos derechos, el principal sujeto obligado —o el referente de estos derechos— ya no sería principalmente un Estado,<sup>677</sup> sino la persona, su dignidad y su responsabilidad solidaria. Ahí colocaron el origen del movimiento hacia los derechos humanos.

En segundo lugar, sin duda alguna, al describir los requerimientos de la dignidad de la persona en un lenguaje de derechos subjetivos —exigencias a favor de la persona en cuanto tal— se condiciona su comprensión a los límites de esta aproximación y sus modos de decir. En este sentido, conviene recordar que:

Uno de los puntos más extensamente debatidos en la filosofía de los derechos es el que se refiere a la existencia, o no, de una cierta “prioridad” lógica de los derechos respecto de los deberes o viceversa. Como ocurre casi siempre, existen dos posiciones principales: la primera es la que corresponde a las llamadas “morales-basadas-en-derechos” (*right-based-moralities*), según las cuales en las relaciones jurídicas y ético-sociales el elemento primordial y primero, lógica y ontológicamente, serían los derechos, que aparecerían como el origen y fundamento de las obligaciones o deberes correlativos. [...] Esto significa que [...] la alternativa acerca de la prioridad del derecho-facultad o del derecho-deber es propia del pensamiento jurídico y moral moderno.<sup>678</sup>

En este sentido, parecería que la Declaración trata de enumerar, en primer lugar, una serie de beneficios a favor de un individuo, y, en un segun-

---

<sup>677</sup> Hannah Arendt señala que el nazismo negó los derechos humanos de los judíos al convertirlos en apátridas. Sin Estado, no habría sujeto obligado y responsable para proteger estos derechos (cfr. Arendt, Hannah, “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006, pp. 412-427).

<sup>678</sup> Massini Correas, Carlos Ignacio, “Derechos humanos y bienes humanos. Consideraciones preciso-valorativas a partir de las ideas de John Finnis”, *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida*, vol. 2, núm. 3, 2010, pp. 66-68). El mismo Massini resume la descripción ilustrada del derecho bajo estas características: (1) Pérdida de la noción clásica de la ley natural, es decir, la ausencia de significado jurídico en la estructura de las cosas, de modo que todo derecho “ha de construirse deductivamente por el sujeto a partir de los postulados de la misma razón”. (2) La noción moderna de los derechos humanos, facultades fundamentadas en la persona en virtud de su autonomía y racionalidad geométrica. (3) Fundamento inmanente del derecho, pues las cosas o posiciones de la realidad no ofrecen criterios y equilibrios inteligibles y vinculantes para el ser humano; de forma tal que el origen del orden jurídico es una razón mecánica de un sujeto constructor (cfr. Massini Correas, Carlos Ignacio, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, cit., p. 107).

do momento, enfrentarlo a su responsabilidad solidaria. En efecto, en una comprensión del fenómeno jurídico donde el beneficio o derecho gravita más en torno a un agente moral autónomo, las facultades que manifiestan y benefician a un individuo se vuelven centrales en la determinación de las exigencias jurídicas.<sup>679</sup> Aquí se encuentra una idea heredera del modelo racionalista de entender y expresar el derecho. En este sentido, serían válidas, sólo hasta cierto punto, las críticas que se lanzan a la Declaración cuando se le califica como un texto racionalista, pues los deberes aparecen en segundo plano frente a los derechos.<sup>680</sup>

De hecho, durante los debates de la tercer sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, el delegado haitiano se quejaba así: “Pienso que el borrador preparado por la Comisión de Derechos Humanos ha recibido demasiada influencia del individualismo de Jean-Jacques Rousseau”.<sup>681</sup> Cassin le respondió recordando que se habían evitado posiciones demasiado individualistas: “Los primeros [tres] artículos [dignidad, igualdad, solidaridad] y el artículo 27 [29], abarcan todos los derechos fundamentales. Sólo a partir de ellos puede seguirse el análisis del resto”.<sup>682</sup>

Pero no por eso debería sorprender que la Declaración coloque los deberes como en un segundo plano. Lo que lograron en 1948 es sin duda notorio. Si bien es cierto que la ausencia de referencias al Estado en la Declaración fue buscada específicamente para respetar la naturaleza jurídica del texto —un documento no vinculatorio—. Asimismo, el sitio donde colocaron los deberes buscaba expresar unas convicciones fundamentales sobre los derechos humanos: las exigencias de la dignidad son, para la persona, tanto un derecho, como un deber; reclaman el respeto a su valor absoluto como ser humano, pero también le exigen deberes de solidaridad. Como puede

---

<sup>679</sup> Como consecuencia, pueden obscurecerse los principios *ius oritur ex facto* o *ius est vis insita in rebus* desde los que partía la jurisprudencia realista clásica.

<sup>680</sup> Por ejemplo, “El Planteamiento de la Declaración Universal refleja un claro predominio del modelo o concepción tradicional conforme al cual los derechos humanos son configurados casi exclusivamente como instrumentos de defensa del hombre en cuanto individuo” (Castro Cid, Benito de, “La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948”, *Persona y Derecho*, vol. 25, 1991, p. 12). Por su parte, Encarnación Fernández escribe: “la DUDH consideraría al individuo, titular de los derechos, no como una mónada autosuficiente, sino como una persona vinculada a una comunidad y a una familia. No obstante, la DUDH presenta aspectos insatisfactorios desde el punto de vista de las perspectivas no occidentales, por no subrayar suficientemente la importancia de la vertiente comunitaria de la existencia humana, ni la necesaria correlación entre derechos y deberes” (Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “Derechos humanos: del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, vol. 41, 1999, p. 79).

<sup>681</sup> A/C.3/SR.105, 18 de octubre de 1948, p. 172.

<sup>682</sup> *Ibidem*, p. 178.

verse, los redactores de la Declaración no sólo acordaron unas palabras en el ámbito del discurso político, sino que apelaban a la responsabilidad ética de la persona, como la fuente de los derechos humanos que describían.

## VII. LA FUNDAMENTACIÓN IUSFILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA DECLARACIÓN

Se ha ofrecido un recorrido sobre las fórmulas más filosóficas —principios prácticos de acción— incorporadas al texto, los motivos para eliminar “por naturaleza” y “Dios”; asimismo, sobre el esfuerzo con el que trabajaron por elaborar un documento sencillo que fuera aceptable para personas de toda cultura, fácil de comprender; y, al mismo tiempo, que sus destinatarios se consideran moralmente vinculados a esos contenidos. Para lograrlo, entre otras cosas, evitaron hasta donde les fue posible, adscribir la Declaración a una concepción iusfilosófica concreta. En ningún caso, los redactores pensaron en presentar un argumento con un fundamento filosófico nítido y definitivo de los derechos enunciados.

Asimismo, a pesar de que la Declaración fue redactada, literalmente, por cientos de personas, los debates han mostrado que los delegados asumían y reconocían un significado básico a algunas fórmulas y palabras, del que dependían los acuerdos sobre los derechos humanos. Aprobaron algunas expresiones concretas asumiendo sus consecuencias prácticas más elementales y sus presupuestos filosóficos básicos. También reconocieron que los derechos nacían de una naturaleza común compartida, impregnada de un valor absoluto. A partir de ese sentido mínimo, se ponen de relieve las concepciones iusfilosóficas que subyacían tras los principios aprobados.<sup>683</sup>

---

<sup>683</sup> Se escriben estas páginas con la conciencia de la distinción existente entre la intención política que llevó a los delegados a adherirse a un texto y el significado manifestado al aprobar algún párrafo. El primero dependía de cada delegado, de sus convicciones personales, de las necesidades y motivaciones de los Estados a los que representaba. En cambio, el significado básico de lo dicho está al alcance de quien revise el texto en sí mismo y la explicación de sus alcances elementales. Así, por ejemplo, en la redacción del artículo 18 sobre libertad religiosa, Jamil Baroody (Arabia Saudita) entendía el derecho de cambiar de religión como una amenaza de Occidente contra los países de tradición islámica, pues la Declaración abriría la puerta a reconocer el derecho a hacer proselitismo de las minorías religiosas que vivían en su país. Cuanto mayor número de cristianos vivieran en sociedades islámicas, más se vería comprometida la coexistencia pacífica entre las distintas confesiones religiosas del medio oriente (*cf.* A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 404). No obstante, las intenciones de Baroody se han interpretado de forma contradictoria. Por un lado, como fidelidad a una disposición del Corán (*cf.* Bielefeldt, Heiner, “Muslim Voices in the Human Rights Debate”, *Human Rights Quarterly*, vol. 17, núm. 4, 1995, pp. 603 y ss.); o, por el contrario,

Si además, se toma en cuenta que el filósofo tomista más importante para la popularización del concepto y lenguaje de los derechos humanos de mediados del siglo XX, Jacques Maritain, reconocía que eran posibles los acuerdos sobre el cómo, sin necesidad de partir de una concepción ius-filosófica compartida; y sin que esto impidiera el desarrollo del proyecto, entonces, parecería coherente concluir que “los redactores modernos de los derechos humanos se abstuvieron de proponer una visión filosófica sobre los fundamentos de estos derechos”.<sup>684</sup>

### 1. *Presupuestos ontológicos*

Sin duda, esto tiene una parte de verdad. Pero, en contra de lo que opina Beitz, tras lo que se ha expuesto puede concluirse que la adopción de principios y expresiones concretas, y el rechazo de otras, por parte de los re-

---

como prevención contra lo que había sido una mala experiencia histórico-política, como lo fueron las tensiones que generaron las misiones cristianas en el medio oriente y los recelos sobre la occidentalización que habían producido (cfr. Normand, Roger y Zaidi, Sarah, *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 193 y ss., y Mahmood, Saba, “Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, núm. 2, 2012, pp. 418-446). Como puede verse, se distingue entre la interpretación de Baroody de lo que significa *cambiar de religión*. Un problema similar se manifiesta en relación a la postura de la sueca Ulla Lindström, cuya delegación también sugirió un cambio en el derecho a cambiar de religión. En su propuesta se afirma que el derecho a hacer proselitismo, implícito en el artículo, abría la puerta para que fanáticos religiosos invadieran la esfera privada de la persona (cfr. A/C.3/252). Ahora bien, el significado de tal sugerencia no está tan claro: podría significar tanto un intento de defensa contra el fanatismo religioso, como un esfuerzo por evitar contradecir la legislación vigente en su país sobre ciudadanía y pertenencia a la iglesia protestante local (cfr. A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 403, y Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 132-134). Cuando Lindström expuso el sentido de su preocupación, Benigno Aquino (Filipinas) la respaldó al decir que el proselitismo, en cuanto tal, podría ser disruptivo para una comunidad; sin embargo, ese derecho podría limitarse como cualquier otro, tal y como lo mencionaba el artículo 29 (cfr. A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 396). El que fuera ministro de la Suprema Corte de Justicia estadounidense, Antonin Scalia, afirmó que los legisladores podrían haber acordado unas palabras, pero la intención que los llevó a votar por esas fórmulas son variadas, y en ocasiones, contradictorias. Por eso, “el uso de la historia legislativa para encontrar el propósito en un estatuto es una ficción legal que abre una gran puerta para la manipulación y distorsión [...] El significado apropiado de un texto legal es determinado por [...] lo que pueda concluir un *lector razonable*; alguien capaz de comprender todos los elementos sobre los que se construye el significado del texto; y para quien es razonable conocer y juzgar los efectos jurídicos que los términos implican [...] No buscamos la intención de una Cámara [legislativa], sino lo que verdaderamente significa aquello que dijeron” (Scalia, Antonin y Garner, Bryan, *Reading Law. The Interpretation of Legal Texts*, Minneapolis, Thomson West, 2012, e-book, sección 66 y 67).

<sup>684</sup> Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, p. 259.

dactores, implica y evidencia la aceptación de una concepción iusfilosófica, al menos en sus presupuestos más básicos y nociones preliminares. De tal manera que se puede afirmar que la Declaración contiene una concepción iusfilosófica subyacente, pero ésta sólo se limita, primero, a los mínimos éticos necesarios para justificar el proceso mismo de redacción, gracias al cual se consiguió un acuerdo práctico.

En segundo lugar, sólo si se afirma que los redactores compartían una expectativa de que el resto de personas comprenderían los términos del acuerdo y se sabrían obligadas éticamente por las afirmaciones que se sostenían. En otras palabras, dadas las condiciones y el modo en que se redactó la DUDH, sólo es posible afirmar alguna verdad práctica común —cuyos contenidos vinculan a personas y Gobiernos— si todas las partes comprenden y comparten el significado básico de los términos expresados por los artículos, los bienes a los que apuntan, los modos en que es posible realizarlos y la necesidad de que ellos mismos supieran que sin su deber solidario, sería imposible lograrlos.

Por ejemplo, piénsese en dos redactores de cualquier documento jurídico, que parten de convicciones iusfilosóficas distintas. Si pretenden ponerse de acuerdo sobre los requerimientos prácticos que exige la educación como derecho humano, al menos han de comprender que los seres humanos nacen como infantes que requieren maduración. También, que existen unos contenidos en ese proceso que lo disponen para desarrollarse. Además, el modo en que se educa debe ser coherente con la dignidad y las etapas de crecimiento del niño. Por último, entre otras cosas, que existen riesgos de que fracase aquella transformación en personas aptas para la vida en común. Si sucediera esto último, al menos los proponentes de un acuerdo práctico tendrían que aceptar que ese fallo es cualitativamente distinto al que pudiera afectar a un automóvil con defectos de fábrica.

Con todo ello, es evidente que las distintas cosmovisiones no deben ser tan lejanas como para evitar que sea posible un discernimiento común mínimo de los términos sobre los que se comprometen. Para que esto sea posible, por una parte, las personas que se ponen de acuerdo deben compartir la condición de seres humanos. Es decir, deben ser una substancia trascendente cuyos fines sean inteligibles; de modo que las respuestas prácticas ofrecidas sean razonables para las distintas partes. Por otro lado, hace falta una potencialidad intelectual que opere espontánea y naturalmente para captar, no sólo la utilidad pragmática del acuerdo, sino la vinculación deóntica en la conciencia de quienes conciertan. En conclusión, el hecho que se logre el acuerdo práctico manifiesta uno de estos dos presupuestos: una naturaleza

común y un modo esencial y compartido de darse cuenta de sus exigencias fundamentales. Robert Spaeman lo explica así:

Podríamos imaginar unos seres racionales procedentes de otro planeta, que llegan a la tierra y se encuentran con otros seres humanos cuyas formas de comportamiento no comprenden. Imaginemos que estos seres no experimentarían dolor; tendrían otras señales que los harían conscientes del riesgo en que se encuentran de perder su salud. Para ellos, sin embargo, el dolor se consideraría como el parpadeo de luces de un automóvil; de modo que ninguno de ellos se movería a consolar al que sufre. Estos seres no podrían entender en absoluto por qué inducir el dolor de forma intencional, debería considerarse como algo malo [...] Y si ese ser no sabe qué es dormir, no podría entender qué significaría que a alguien le negaran sistemáticamente el sueño [...] Por eso los seres humanos pueden entender las tendencias de otros seres humanos, y eso explica que puedan evaluar intereses en conflicto, y ajustarlos adecuadamente. De no ser así, sólo la intensidad del deseo sería el único criterio para tomar en cuenta, por excéntrico y absurdo que sea [...] Somos capaces de evaluar los deseos e intereses de los demás, sólo porque compartimos la misma naturaleza.<sup>685</sup>

Por lo anterior, si existe en la Declaración alguna fundamentación iusfilosófica básica, mínima, pero al fin y al cabo, una incipiente explicación del “por qué” de los derechos humanos, deberá ser aquella que describa esta exigencia: la que constituye el contenido medular implícito en este documento. Aquella que explica al menos por qué es razonable decir que existen esos derechos, por qué se espera que alguien más los conozca, por qué se asume que su realización vincula en conciencia, y cuáles son las consecuencias que se siguen de dejarse llevar por sus requerimientos.

Sólo en este sentido se puede concluir, conforme a las fuentes sobre el proceso de redacción, que los delegados sí presuponían una concepción filosófica sobre los derechos humanos. Es decir, al poner por escrito los acuerdos sobre cómo debían comportarse las personas para honrar y lograr la plenitud de la dignidad como seres humanos, lo hacían sobre el convencimiento de que existía una naturaleza humana común —condición humana compartida—. Al mismo tiempo, afirmaban que ésta podía ser percibida de forma espontánea mediante un conocimiento natural tanto de las obligaciones éticas requeridas para su integridad, como del tipo de ser que es el que debe lograr sus fines inherentes. Además, también afirmaron que era

<sup>685</sup> Spaeman, Robert, “Human Dignity and Human Nature”, en Schweidler, Walter (ed.), *Human Rights and Natural Law. An Intercultural Philosophical Perspective*, Renania del Norte-Westfalia, Academia Verlag, 2013, p. 16.

intrínseca a la persona una potencia natural que ejecutaba ese tipo de razonamientos. Por último, para ellos, percatarse de esa “dignidad-ante-mí” no era apropiarse de un “paquete” de información que se almacena como se haría en una estantería: era un conocimiento deóntico, que implicaba a la persona en su acción, cuyas consecuencias lo hacían madurar como tal; y que de ellas se seguía el orden y la paz exigida por la sociedad.

Si bien es cierto que en el artículo I no sobrevivió las referencias a una naturaleza o a Dios, sí lo hizo la indicación de que la persona es un subsistente verdadero y digno —“hay algo ahí que es humano”— que existe de un modo particular y goza de un valor absoluto por sí mismo, que es insustituible e incommunicable. Al mismo tiempo, afirmaron que su presencia exige lograr unos fines para lo cual unas acciones los realizarán, mientras que otras los frustrarán; y que su plenitud sólo se logra dentro de una comunidad de personas.

En este presupuesto se justifica la pretensión de que los derechos humanos señalan un núcleo indisponible frente al cálculo que pueda hacer el Estado en favor de su propia subsistencia, o en beneficio del resto de miembros de la sociedad. Sólo si realmente los derechos descritos en la DUDH son expresión del tipo de ser que es la persona humana, entonces éstos pueden ser el baremo de una existencia lograda que pretendían reconocer los redactores. Sólo así se respalda alguna pretensión de límites y orientaciones para la acción política por la que se espera lograr la paz y la seguridad a la que, en definitiva, aspira la Declaración. En consecuencia, a partir de esa premisa metafísica real —la presencia de un ente subsistente, un “ahí-realmente-hay-un-algo”, que además es “ser-de-este-modo”, igual al de los de su especie—, cualquier pretensión en nombre de la dignidad puede considerarse algo más que “edictos de tolerancia revocables”,<sup>686</sup> o reivindicaciones merecedoras de tomarse en cuenta, sólo por haber sido dichas como ocurrencia arbitraria de un individuo.

La Declaración utiliza estas palabras: “dignidad intrínseca”, “derechos iguales e inalienables”, “dotados como están”, “nacen”, “elemento natural”, “una existencia conforme a la dignidad humana”. Todas ellas, y el proyecto mismo, se sostiene sobre el fundamento de que existe realmente una condición humana común. Como lo que no existe no puede pretender “aparecer ante otros”, ni exigir un trato en nombre de esa presencia, sólo puede referirse a algo como los derechos humanos incorporados a la Declaración, si subsiste algo real inclinado hacia unos fines, dotado de valor absoluto.

<sup>686</sup> Spaeman, Robert, *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, Madrid, Rialp, 1989, p. 90.

Además, de alguna manera, su existencia no debe agotarse en su propia individualidad; de lo contrario sería imposible pretender que los demás la comprendieran, que se les exigiera respeto incondicional, y que se les involucrara en su desarrollo.<sup>687</sup> Esa presencia debe ser cognoscible y comprensible para ser capaces de explicar por qué es posible incorporarla a un discurso coherente y con sentido. Por último, debe gozar de un valor absoluto inherente por el cual se justifica, no sólo que tenga fines —como también los tiene un coco, un mosquito o un planeta—, sino la exigencia de realizarlos libremente.

Por todo ello, debe afirmarse que existe cierta similitud entre los principios iusfilosóficos que subyacen tras la DUDH y la visión mariteniana de la persona.

## 2. *Presupuestos gnoseológicos*

El segundo bloque de presupuestos sobre los que se apoya la Declaración se refiere a la capacidad de conocer la realidad. Términos como “reconocimiento”, “desconocimiento y el menosprecio”, “inspirándose”, “razón”, “conciencia”, “libertad de pensamiento”, señalan, tanto a una potencialidad esencial de conocer, como a una operación natural de la razón. En este sentido, en la DUDH se encuentran cuatro significados, distintos e implícitos, sobre lo que significa “conocer”.

El primero se refiere a la capacidad intelectual propia del ser humano y su dignidad: es un ser idóneo para percatarse racionalmente, de comprender, de saber. En consecuencia, debe, necesariamente, existir, y los redactores lo afirmaron, una potencia natural capaz de realizar esas operaciones.

El segundo alude a una cualidad inherente a la persona para poder ser captada racionalmente: es cognoscible. Es decir, así como el color es de forma tal que un ojo puede captarlo, se ha de afirmar, al mismo tiempo, que éste es un ser orientado para captar a aquél. Entre ambos hay una conve-

---

<sup>687</sup> “Si nuestros objetos [una persona] no tienen una subjetividad —aunque sea rudimentaria y elemental— teleológicamente captada, entonces no podemos decir en realidad nada sobre ellos, sino sólo algo sobre nuestros propios estados cognitivos. Y tampoco podemos decir esto con pretensión de verdad, porque malinterpretamos sistemáticamente los estados propios si los entendemos como cognitivos. No podemos hablar en absoluto sobre nuestros estados, sólo podemos expresarlos. Pero nadie podría entender estas expresiones [...] Así resulta la siguiente alternativa: o los interlocutores son sólo cosas, y las cosas son radicalmente opacas, o las cosas son también partícipes de un contexto vital, tienen también el carácter del ser-con y no sólo el status de la utilidad o de la presencia. Es decir, son naturaleza. Sólo si existe lo natural, lo que es de por sí y para sí mismo, puede haber razón” (*ibidem*, p. 144).

niencia —un equilibrio diseñado— gracias al cual, uno es cognoscible para el otro que es su cognoscente.<sup>688</sup>

Si se aplica esta idea a la persona humana y a su dignidad, se afirma que ésta no sólo está ahí, sino que desde su entidad emite una especie de “brillo” de inteligibilidad que le permite ser captada por un entendimiento preparado, ajustado o conveniente para ello. Pues bien, los redactores de la DUDH afirmaron que la dignidad y las exigencias que surgen de ella “brillan” por su modo de ser; muestran el color del ser que son. De forma que en la persona, inhiere una potencialidad para captar a las otras personas con las que comparte un tipo de ser; al mismo tiempo, esa subsistencia es cognoscible, está diseñada para ser comprensible por un intelecto habilitado para ello. Si la dignidad, o la presencia de lo humano, emite esa presencia inteligible, “la razón y la conciencia” están diseñadas, orientadas o configuradas para percibir ese resplandor. Esta capacidad es naturalmente humana en el sentido de que nace del ser mismo del hombre. La DUDH funda su expectativa de que los derechos humanos fueran un “ideal común” en el modo en que todos los seres humanos captan el deber de fraternidad universal, gracias a que están dotados de razón y de conciencia.

El tercer sentido del término *conocer* asumido por los redactores de la DUDH se refiere a preguntas del tipo: ¿cuándo de forma natural, la digni-

---

<sup>688</sup> El ejemplo del carácter ajustado entre color y ojo es de Tomás de Aquino. Escribe en *De veritate*: “Todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa. En esto consiste formalmente la razón de verdadero. Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad. Según esto, la verdad o lo verdadero puede definirse de tres modos. De un modo, según aquello que precede a la razón de la verdad. En ello se funda lo verdadero. Así lo define Agustín en el libro de los *Soliloquios*: ‘Lo verdadero es lo que es’. Y Avicena, en su *Metafísica*: ‘La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado’. Y otros lo definen así: ‘Lo verdadero es la indivisión del existir y de lo que es’. Se define, de otro modo, según aquello en lo que consiste formalmente la razón de lo verdadero. Dice, así, Isaac que la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento. Y Anselmo, en el libro *De veritate*: ‘La verdad es la sola rectitud perceptible por la mente’ (esta rectitud expresa cierta adecuación). El Filósofo, por su parte, dice, *Metafísica* IV, que los que definimos lo verdadero decimos que es ‘cuando se dice que es lo que es y no es lo que no es’. Un tercer modo de definición de lo verdadero es por el efecto seguido. Y así dice Hilario: ‘Lo verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser’. Y Agustín, en el libro *De vera religione*: ‘La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es’. Y en el mismo libro: ‘La verdad es aquello por cuya conformidad juzgamos de las cosas inferiores’” (Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.1. a.1. co.)

dad se presenta como inteligible —se enciende, por decirlo así— y, al mismo tiempo, cuándo la razón se dispone naturalmente para captarla? ¿De qué tipo de argumento o intuición se trata, cómo se elabora o cómo es que aparece?

Al tejer su red, las arañas modifican la tensión de las cuerdas verticales fijando una rigidez distinta en cada una. Cuando alguna presa queda atrapada, el insecto percibe un movimiento en su trampa. Entonces, como si fueran cuerdas de guitarra, el cazador rasga los hilos afectados, de modo que entre la tensión, ubicación, tamaño y tipo del objeto, la araña registra tonalidades diferentes en la vibración que reconoce. A través de este mecanismo, “escucha” de qué tipo es su presa —amenaza o alimento— o si existe un daño estructural en su malla.<sup>689</sup>

De manera similar, el ser humano está en condiciones de captar cuando algunos bienes inherentes a su ser se encuentran en juego, tanto porque tiene esas potencialidades, como porque éstas se activan cuando los bienes esenciales a los que aspira se ponen en juego para realizarse, o son amenazados de no lograrse; todo ello en un contexto que requiere la operación o la acción del agente. Sólo en el marco de la acción, de la operación, se activa y genera el llamado inteligible de los fines —el sonido, la vibración— gracias al cual se busca realizarlos.

En el caso de los derechos humanos, los redactores de la Declaración incorporaron un modelo análogo al de la araña.<sup>690</sup> Para ellos, cuando en la acción humana una persona pone en juego un bien propio de la dignidad, entonces en la razón y en la conciencia se percibirá el sonido, el llamado a comportarse afinadamente, y a ajustar sus actos conforme a ese valor. Es decir, le pide honrar con su operación el tipo “fraterno” de ser que es,

---

<sup>689</sup> El estudio biomecánico de este ejemplo se encuentra en Mortimer, Beth *et al.*, “The Speed of Sound in Silk: Linking Material Performance to Biological Function”, *Advanced Materials*, vol. 26, núm. 30, 2014, pp. 5179-5183.

<sup>690</sup> Aunque la existencia de las personas tiene que ver, en parte, con su ámbito biológico, Ballesteros matiza: “La novedad de la cultura humana frente a la animal radica en su capacidad de innovación, así como en su mayor complejidad, lo que ha sido reconocido tanto desde el punto de vista ecológico como desde el punto de vista personalista, ya que el ser humano es el único capaz de decir que no a sus impulsos y abrirse a los demás, debido a su capacidad de memoria y proyecto, mientras que el animal vive sometido al instante” (Ballesteros, Jesús, “Exigencias de la dignidad humana en la biojurídica”, en Ballesteros, Jesús y Aparisi Miralles, Ángela (eds.), *Bioteología, dignidad y derecho: Bases para un diálogo*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 43-78). Sobre la relación entre las exigencias biológicas de la condición humana y su configuración de los deberes éticos, puede verse Rhonheimer, Martin, “The Moral Significance of Pre-Rational Natural Law in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, 2003, pp. 253-280.

logrando sus fines propios. Este modelo cognitivo es descrito en la Declaración como un intuicionismo moral a manera de empatía.

La DUDH no desarrolla una lógica deductiva o inductiva que relaciona conceptos y llega a condiciones nuevas. Los redactores tampoco describieron el proceso epistemológico a través del cual se llegan a captar los derechos humanos como la conclusión de una introspección de la propia conciencia sobre lo que es más ventajoso para el individuo. Menos aún, los proclamaron como una emanación de la libertad de la que de pronto se toma conciencia. Se trata más bien de una percepción cognitiva, humana, espontánea, natural, que aparece en la intimidad de la persona —en su razón y en su conciencia— cuando con su comportamiento se pone en juego la dignidad de los demás, que son como ella. Se encuentra en este rasgo una equivalencia al elemento gnoseológico de la explicación de Maritain y a la insistencia de Malik por referirse al elemento racional inherente en la persona.

El cuarto sentido del “conocer”, implícito en los redactores, se refiere al carácter educativo de la Declaración. Es decir, la persona percibe los requerimientos de su dignidad, cada vez con mayor precisión, cuando ésta honra la exigencia moral que le presentan los derechos humanos. De modo que, el deber de fraternidad comprendido desde una intuición empática, sería el sonido que percibe el agente cuando con su acción está en posición de afirmar, de honrar, de lastimar, de dañar, o de lograr, los fines inherentes del ser humano. Los redactores esperaban que, con motivo de esa resonancia, o de ese eco, la persona pudiera comprender racionalmente quién y qué significa ser humano. Es decir, sólo después de experimentar la dignidad en juego a través de la acción, la persona puede captar qué significa el valor de aquello que percibe, puede justificar su presencia y dialogar con otros sobre los alcances de la misma. En efecto, el párrafo de proclamación dice:

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

La DUDH sería como una partitura donde se muestran los tonos de lo que significa un existir afinado o, como diría Maritain, cuál es la “norma-

lidad de funcionamiento” de la persona humana. Si estas notas se hacen presentes, la persona percibirá la armonía entre su naturaleza y su acción; entonces será capaz de comprender realmente quién es él y por qué otros como él pueden exigirle un respeto hacia el resto de sus semejantes. De este modo, los derechos descritos en este documento podrían considerarse también como mecanismos que permitirían afinar la propia capacidad intuitiva del ser humano. Estos derechos serían pedagogos de la capacidad para comprender, justificar y articular esa intuición de la dignidad una vez que es experimentada.

Pudiera suceder que la razón de algún humano estuviera “desajustada”, o que la cultura en la que viviera le ofreciera una partitura que lo predispusiera a sonar desafinado. En ese caso, la capacidad de conocer podría “atrofiarse”, y por ello las personas estarían, no tanto incapacitadas, sino más bien “desafinadas” para llevar a cabo un correcto razonamiento práctico.

Por todo ello, se puede decir que los redactores asumían que la persona común y corriente en su actuar cotidiano, era en definitiva, el origen y el fin del movimiento de los derechos humanos.<sup>691</sup>

Ante las preguntas, ¿por qué debe aceptarse que los enunciados de la Declaración son comprensibles para todas y cada una de las personas, independientemente de la cultura en la que viven? ¿Por qué está justificado esperar una vinculación deóntica con las afirmaciones de ese documento?,<sup>692</sup> los redactores, respondieron incorporando en la DUDH las referencias a la facultad cognitiva, a la operación gnoseológica naturalmente humana por la que es posible conocer de forma personal esa forma de ser teleológica, y a la conexión entre la empatía y la acción a realizar.

### 3. *La conclusión deóntica*

Seguidamente, además de referirse a unos componentes ontológicos y gnoseológicos, el texto también alude a una conclusión de tipo deóntica. La intuición cognitiva descubierta como empatía no es neutral. Aparece naturalmente como un deber por realizar. Los derechos humanos son fines humanos por lograr, a los que esa intuición vincula en conciencia. La empatía no es imparcial. El ser humano se ajusta o afina en su existencia cada que se deja afectar por ese llamado de la dignidad: un requerimiento que

<sup>691</sup> Cfr. MacIntyre, Alasdair, “La subversiva ley natural...”, *cit.*; MacIntyre, Alasdair, “Persona corriente y filosofía moral: Reglas, virtudes y bienes”, trad. de Carmen Corral y Begoña Román Corral, *Convivium*, núm. 5, 1993, pp. 63-80.

<sup>692</sup> Cfr. Lucas, Javier de, *op. cit.*, p. 19.

pide ser llevado a cabo con la acción. Si es auténtico el conocimiento de ese valor incondicional, no es aséptico: la persona se sabe vinculada en su propia excelencia ética, en su deber de honrar aquello que es, cuando intuye que la dignidad de otro como él está juego con su acción. Por eso, el artículo I concluye que los seres humanos “deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

En suma, en la DUDH se afirma que se trata de un ser substancial, trascendente y teleológico. Además que comparte su condición con todos quienes “nacen” humanos; que todo humano es persona; que es posible conocer de forma auténticamente humana y personal, a partir del encuentro con otros “humanos-dignos-como-yo” en orden a la acción; se trata de un “alguien” cuya intuición en este punto adquiere el carácter de deber ético. Estos tres elementos describen y expresan a las personas, señalan una dignidad que se perfeccionan, y su conocimiento incluye captar un deber propio ante ellas.

El Preámbulo expresa esta afirmación: se refiere a algo que es y por lo tanto se *reconoce*, no se inventa. Del mismo modo, en la composición del artículo 16 —sobre la familia y su carácter “natural”— y del artículo 18 —el acto de conciencia como la forma auténticamente personal de asumir la propia existencia— se muestra que sólo si se afirma el ser de la persona humana, como algo que existe en sí mismo —no sólo como creación de la razón— se justifica que exista un núcleo real e indisponible de valor, tanto para el Estado y para el derecho, como para cualquier otro ser humano. De lo contrario, las fórmulas de la Declaración serían sólo frases formales sin contenido intersubjetivo comprensible y vinculante deónticamente.

Además, para los delegados, el agente de los derechos humanos se entendía como un átomo aislado del que emanaba una libertad para oponer al resto. Por el contrario, la DUDH no únicamente afirma que sólo en una comunidad tienen sentido sus derechos, sino que “debe comportarse fraternalmente” como condición para comprender su propia dignidad. Además, sostiene que su introducción al mundo no sólo sucede biológicamente sino también culturalmente, sucede primariamente a través de la familia. Por eso ésta se califica como “elemento natural y fundamental”. Adicionalmente, reconoce que es necesario un “orden social” para hacer viable la práctica de los derechos humanos.

Por todo ello, insistieron en describir un sujeto que vive “con”, “en” y “para” otros: “alguien-en-relación”, cuyo nexos surge de la dignidad que comparte con el resto de personas humanas; vínculo inteligible a través de un conocimiento intrínsecamente orientado a la sociedad: la empatía. El sujeto de derechos de la DUDH nunca está solo o existe aislado en su au-

tonomía: se ahogaría en ella. Moriría si se piensa en solitario.<sup>693</sup> De ahí que las personas, para la Declaración, se vinculen entre sí gracias a una relación intrínseca a su ser y esencialmente moral: “debe”.

Los registros muestran que, en efecto, los redactores evitaron argumentaciones metafísicas exhaustivas —o tomas de postura fundamentales que permitieran adscribir la DUDH a una concepción iusfilosófica concreta o a una discusión entre expertos—. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo hubieran incluido fórmulas vacías de referencias ontológicas. Algo dijeron sobre un subsistente real y trascendente, cuyo diseño creativo esencial lo orienta hacia unos fines propios en el que inhiere unas potencialidades ajustadas a esos fines.

También, cabe señalar que se refirieron a la existencia de una persona humana que justifica el discurso sobre unos requerimientos derivados de la dignidad, que no se originan en el Estado, en la historia o en un contexto cultural —aunque no se den fuera de ellos—. Se trata, simplemente, de mostrar que hay algo real y digno en los entes subsistentes, relacionales, racionales y humanos en los que inhiere unas exigencias a las que se refiere como sus derechos humanos. De esta forma, los redactores indicaron “por qué sucede que los seres humanos tienen lo que se identifica con derechos inalienables”.<sup>694</sup>

En este sentido, Malik —y Maritain en términos similares— explicaba que al calificar la dignidad como atributo intrínseco o inherente al hombre, al afirmar su carácter inalienable, al señalar que se “nace” con ellos —“dotados como están” dice también—, la Declaración reconocía que esos atributos no eran asignados por alguien, sino características propias de un modo de ser.

Como, además, dicha condición se conoce racionalmente por un juicio ético natural —en el sentido de surgir espontáneamente de la forma de ser— entonces se reconoce en el documento “un espacio” para reconocer elementos de la doctrina de la ley natural.<sup>695</sup> Esta afirmación no significa que la “explicación” de la ley natural se haya incorporado al texto *a priori*,

---

<sup>693</sup> “Cuando el principio de la autonomía de la voluntad se lleva al extremo los sujetos quedan remitidos a la soledad y al egoísmo individualista en sus decisiones (derecho al aborto, derecho a morir, derecho a recibir y el derecho a rehusar un tratamiento médico, derecho a negarse a ver un crucifijo en una escuela pública, etcétera), olvidándose que éstas se toman dentro de un contexto personal, social, cultural, etcétera” (Hermida del Llano, Crisúna, “Viejos y nuevos derechos en la sociedad del malestar”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, núm. 9, 2014, p. 82).

<sup>694</sup> Hughes, Glenn, *op. cit.*, p. 2.

<sup>695</sup> *Cfr.* Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 161-163.

ni que se hubiera seguido a modo de partitura. Más bien, cuando alguien se pregunta cómo se describe de forma elemental el modo en que existe lo humano y su dignidad; cómo se representa la operación de conocer de forma espontánea e intuitiva aquello; y cómo al vincular ambos elementos entonces surge por connaturalidad una percepción de que cierta acción debe realizarse a favor de aquella persona y su dignidad; entonces esa persona, quizá sin saberlo, replica los elementos básicos de la explicación de Charles Malik y Jacques Maritain de lo que entendían por ley natural.

Ahora bien, ¿por qué se tiene dignidad? ¿Por qué existe en el ser humano una capacidad de intuir las exigencias de ésta en la propia acción? ¿Cómo fundamentar que esa experiencia sea de esa manera? ¿Cómo educar a la persona para facilitar que conozca esos motivos? ¿Cómo se conecta esa comprensión con la acción concreta? ¿Cuál es el papel de una cultura en la elaboración de un argumento así? ¿Cuál de todos los significados de la noción de dignidad, propios de diferentes concepciones iusfilosóficas, es más apropiado para interpretar la DUDH? Al utilizar, como hace la Declaración, la misma expresión —“derechos humanos”— para señalar tanto contenidos morales, como exigencias jurídicas, ¿se hace referencia al mismo tipo de deberes?<sup>696</sup>

El proceso de redacción de la Declaración deja claro que los delegados dejaron sin resolver estas preguntas, evitaron debates en este nivel y dejaron abierta la puerta para que desde cada cultura se busquen esas respuestas. Solamente incorporaron a la Declaración unos principios de acción elementales y los fundamentos más básicos de los derechos humanos. Sería

---

<sup>696</sup> Los redactores se preocuparon porque la Declaración no se incorporara formalmente al sistema positivo del derecho internacional. Al mismo tiempo, buscaban que su texto sirviera para orientar exigencias en los sistemas jurídicos de los países. Así que, con frecuencia, transitaban entre la moral y lo jurídico con poca precisión para distinguir estos ámbitos. Como una breve introducción a su distinción, tómese en cuenta que “[c] derecho remite al intérprete a la moral, a través de la exigencia de razonabilidad, como horizonte para realizar las elecciones ínsitas en todo proceso de interpretación. Pero la moral remite al derecho. ¿Qué consecuencias prácticas tiene esta circularidad interpretativa? Como toda respuesta tautológica no es una respuesta válida [...] La solución auténtica a estos problemas exige mostrar un ‘stopper’, no meramente formal: a) que hay valores o bienes materiales que dan razón de la exigencia de coherencia dentro de la propia práctica, y que cortan la remisión al infinito evadiendo la falacia naturalista; b) que hay una concepción antropológica muy concreta que permite distinguir entre aquellos asuntos en los que nos debemos al bien común, y aquéllos en los que no —aquello en lo que el Derecho tiene competencia y aquello en lo que no—. La exigencia de que el derecho se cuele en el razonamiento práctico no es [...] universal, sino acotada a un tipo de asuntos” (Cianciardo, Juan y Zambrano, Pilar, “¿Para qué sirve el derecho si incorpora a la moral?”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 42, núm. 2, 2015, p. 645).

como una primera vuelta que baja en una escalera de caracol. Cerraron un argumento de justificación racional, pero no terminaron ni detallaron lo que exige una explicación que fundamente los derechos humanos. Ha finalizado un giro, pero no ha concluido el descenso.

La Declaración cuenta con cimientos filosóficos básicos, escuetos e incipientes, pero claros y completos.

## 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”.<sup>697</sup> 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.<sup>698</sup>

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—<sup>699</sup> que la intención del filósofo francés era dejar abierto el movimiento internacional

<sup>697</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, pp. 18 y 19.

<sup>698</sup> *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.

<sup>699</sup> *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,<sup>700</sup> 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*:<sup>701</sup> 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.<sup>702</sup>

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

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

<sup>701</sup> Rawls, John, *The Law of Peoples*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

<sup>702</sup> 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?”.<sup>703</sup>

### 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”.<sup>704</sup> 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”.<sup>705</sup> Como la propuesta egipcia fue rechazada, parecería que se podría demostrar que la Declaración es un documento al que sus redac-

---

<sup>703</sup> 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?

<sup>704</sup> A/C.3/264

<sup>705</sup> 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”.<sup>706</sup>

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”.<sup>707</sup> 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.<sup>708</sup> 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

<sup>706</sup> Lindholm, Tore, “Prospects for Research...”, *cit.*, p. 400.

<sup>707</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 398 y ss.

<sup>708</sup> *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.<sup>709</sup>

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”.<sup>710</sup> 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-

<sup>709</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>710</sup> 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.<sup>711</sup> 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”.<sup>712</sup>

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”.<sup>713</sup>

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-

<sup>711</sup> *Ibidem*, pp. 59 y ss.

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

<sup>713</sup> Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia...*, cit., p. 284.

cedentes de diferentes tradiciones religiosas puedan respetar sus diferencias respectivas.<sup>714</sup>

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”.<sup>715</sup> Es decir, su teoría de los derechos humanos reconoce que existe un núcleo de autonomía en el que inhiere 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.<sup>716</sup> 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”.<sup>717</sup> 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”.<sup>718</sup>

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”.<sup>719</sup> En esta línea de pensamiento, el origen de los derechos, sería “una concepción intuitiva muy poderosa y compartida”.<sup>720</sup> Esa lista de bienes equivaldría al contenido de los derechos humanos, pues “una vida que

<sup>714</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>715</sup> *Cfr.* Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights...*, *cit.*, pp. 174-176.

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

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 29. Énfasis añadido.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>719</sup> 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).

<sup>720</sup> *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”.<sup>721</sup> 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”.<sup>722</sup> 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.<sup>723</sup>

### 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,<sup>724</sup> 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.<sup>725</sup>

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

<sup>721</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>722</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>723</sup> *Ibidem*, pp. 294 y 295.

<sup>724</sup> *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.

<sup>725</sup> 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.<sup>726</sup>

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.<sup>727</sup>

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.<sup>728</sup> De este modo, a diferencia de

<sup>726</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 318.

<sup>727</sup> Cfr. Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights...*, cit., pp. 26-39.

<sup>728</sup> 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”.<sup>729</sup>

## 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

<sup>729</sup> 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.<sup>730</sup>

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?<sup>731</sup>

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-

<sup>730</sup> Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 318.

<sup>731</sup> 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.<sup>732</sup>

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?

---

<sup>732</sup> 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?<sup>733</sup> ¿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.<sup>734</sup> Quizá por su idea de lo que significa un concepto

---

<sup>733</sup> 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).

<sup>734</sup> 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.<sup>735</sup>

<sup>735</sup> 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?<sup>736</sup>

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”.<sup>737</sup> 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”.<sup>738</sup>

---

<sup>736</sup> 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.

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

<sup>738</sup> 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.<sup>739</sup> 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.<sup>740</sup>

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 pretendan atentar contra la persona, más allá del mero uso de la fuerza.<sup>741</sup>

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.

<sup>739</sup> 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).

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

<sup>741</sup> 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?<sup>742</sup> ¿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

---

<sup>742</sup> 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?<sup>743</sup>

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-

<sup>743</sup> 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.<sup>744</sup> 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

<sup>744</sup> *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”,<sup>745</sup> 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”.<sup>746</sup>

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?<sup>747</sup> 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

<sup>745</sup> Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 18.

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>747</sup> 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.<sup>748</sup>

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-

---

<sup>748</sup> 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.<sup>749</sup>

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.<sup>750</sup> 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.<sup>751</sup>

---

<sup>749</sup> “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).

<sup>750</sup> 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).

<sup>751</sup> 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.<sup>752</sup> Para ellos, no era suficiente con que éstos se asumieran como ya justificados, como pensaría después Bobbio, para preocuparse sólo de su respeto práctico.<sup>753</sup>

---

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.

<sup>752</sup> 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.

<sup>753</sup> 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?<sup>754</sup>

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.

<sup>754</sup> 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”.<sup>755</sup> 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.<sup>756</sup>

<sup>755</sup> 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).

<sup>756</sup> *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. Difícilmente 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”.<sup>757</sup>

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”,<sup>758</sup> 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.

---

<sup>757</sup> 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).

<sup>758</sup> *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.<sup>759</sup> 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.<sup>760</sup>

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.<sup>761</sup> 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

---

<sup>759</sup> “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).

<sup>760</sup> “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).

<sup>761</sup> 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”.<sup>762</sup>

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.<sup>763</sup>

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 natural<sup>764</sup> 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”.<sup>765</sup> Dicho

<sup>762</sup> Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.15 a.2 co.

<sup>763</sup> *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

<sup>764</sup> “[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).

<sup>765</sup> 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.<sup>766</sup>

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.<sup>767</sup> 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.<sup>768</sup> 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).

<sup>766</sup> 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).

<sup>767</sup> 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.

<sup>768</sup> “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?”.<sup>769</sup> Tomás de Aquino responde a este último prototipo de interrogantes con un argumento de dos partes.<sup>770</sup>

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).

<sup>769</sup> 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 afín 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.).

<sup>770</sup> 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.<sup>771</sup>

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.<sup>772</sup> 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

<sup>771</sup> Chesterton, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, *cit.*, p. 174.

<sup>772</sup> *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”.<sup>773</sup>

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,<sup>774</sup> entonces, el principio fundamental que está implícito en el conocimiento del bien de la operación, su regla básica, su primera ley, es

---

<sup>773</sup> 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.

<sup>774</sup> 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.<sup>775</sup>

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”.

---

<sup>775</sup> 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”.<sup>776</sup>

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.<sup>777</sup> 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.<sup>778</sup> En el caso del

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

<sup>777</sup> “[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.)

<sup>778</sup> 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.<sup>779</sup>

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.<sup>780</sup>

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.<sup>781</sup> “Natural” en cuanto a) incli-

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

<sup>780</sup> Aquino, Tomás de, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

<sup>781</sup> 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”;<sup>782</sup> en cuanto *c*) vincula unos fines propios con las potencias inherentes para conseguirlo;<sup>783</sup> 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.<sup>784</sup> 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.)

<sup>782</sup> 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).

<sup>783</sup> 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.

<sup>784</sup> “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;<sup>785</sup> 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”,<sup>786</sup> 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”.<sup>787</sup>

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

<sup>785</sup> 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).

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

<sup>787</sup> 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.<sup>788</sup>

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”.<sup>789</sup> 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

<sup>788</sup> Maritain, Jacques, *El doctor angélico, cit.*, p. 109.

<sup>789</sup> *Idem*.

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

Según el dominico, para adquirir la virtud hay que operar continuamente las acciones necesarias para ser prudente, justo, fuerte y atemperado.<sup>791</sup> 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.<sup>792</sup> 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.<sup>793</sup> 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

---

<sup>790</sup> 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.

<sup>791</sup> 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.).

<sup>792</sup> 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.).

<sup>793</sup> 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”.<sup>794</sup> 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”.<sup>795</sup>

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

<sup>795</sup> “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”.<sup>796</sup> 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.<sup>797</sup>

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

---

<sup>796</sup> 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*).

<sup>797</sup> 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.<sup>798</sup>

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

<sup>798</sup> 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,<sup>799</sup> 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”.<sup>800</sup>

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

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

## ANEXO

### DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

#### *Preámbulo*

*Considerando* que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

*Considerando* que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias;

*Considerando* esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

*Considerando* también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

*Considerando* que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

*Considerando* que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

*Considerando* que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

*Por tanto, la Asamblea General*

*Proclama*

La presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

*Artículo 1.* Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

*Artículo 2.* Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

*Artículo 3.* Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

*Artículo 4.* Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

*Artículo 5.* Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

*Artículo 6.* Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

*Artículo 7.* Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

*Artículo 8.* Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la Constitución o por la ley.

*Artículo 9.* Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

*Artículo 10.* Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

*Artículo 11.* 1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

*Artículo 12.* Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

*Artículo 13.* 1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

*Artículo 14.* 1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

*Artículo 15.* 1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

*Artículo 16.* 1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

*Artículo 17.* 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

*Artículo 18.* Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

*Artículo 19.* Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

*Artículo 20.* 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

*Artículo 21.* 1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual, y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

*Artículo 22.* Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

*Artículo 23.* 1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

*Artículo 24.* Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

*Artículo 25.* 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

*Artículo 26.* 1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

*Artículo 27.* 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

*Artículo 28.* Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

*Artículo 29.* 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y li-

bertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán, en ningún caso, ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

*Artículo 30.* Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGI, Marc, *René Cassin: Fantassin de Droits de l'Homme*, París, Plon, 1979.
- ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, José Antonio, “Lutero y el derecho”, *Persona y Derecho*, vol. 13, 1985.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, “Statement on Human Rights”, *American Anthropologist*, vol. 49, núm. 4, 1947.
- AMERICAN LAW INSTITUTE, “Statement of Essential Human Rights”, en FRANK, John (ed.), *The American Law Institute: 1993-1998*, Philadelphia, American Law Institute, 1998.
- AMOROSO LIMA, Alceu, “Maritain y América Latina”, en GILSON, Étienne (ed.), *Jacques Maritain: su obra filosófica*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950.
- APARISI MIRALLES, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada, Colmenares, 2007.
- APARISI MIRALLES, Ángela, “En torno al principio de la dignidad humana. A propósito de la investigación con células troncales embrionarias”, *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, 2013/2o.
- APARISI MIRALLES, Ángela, *Ética y deontología para juristas*, México, Porrúa-Universidad Panamericana, 2009.
- APARISI MIRALLES, Ángela, “Justicia y praxis jurídica”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007.
- APARISI MIRALLES, Ángela, *La revolución norteamericana: Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Boletín Oficial del Estado, 1995.
- APARISI MIRALLES, Ángela, “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776”, en BALLESTEROS, Jesús (ed.), *Derechos Humanos*, Madrid, Tecnos, 1992.
- AQUINO, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de Ana Maella, Pamplona, Eunsa, 2010.
- AQUINO, Tomás de, *Comentario a La política de Aristóteles*, trad. de Héctor Velázquez, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.

- AQUINO, Tomás de, “Cuestión sobre las virtudes en general”, trad. de Pedro Arenillas Sangrador, en OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio (ed.), *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, vol. 2.
- AQUINO, Tomás de, “De la verdad”, trad. de Gabriel Ferrer Aloy, en OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio (ed.), *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, vol. 1.
- AQUINO, Tomás de, “Scriptum super sententiis”, *Corpus Thomisticum*, Enrique Alarcón (ed.), Pamplona, Universidad de Navarra, 2000; disponible en <http://www.corpusthomicum.org/snp4037.html>.
- AQUINO, Tomás de, *Suma contra gentiles (I)*, trad. de José M. de Garganta *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, vol. 1.
- AQUINO, Tomás de, *Suma contra gentiles (II)*, trad. de Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, vol. 2.
- AQUINO, Tomás de, *Suma de teología (I)*, trad. de José Capó *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, vol. 1.
- AQUINO, Tomás de, *Suma de teología (II)*, trad. de Jesús María Rodríguez Arias *et al.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 2.
- AQUINO, Tomás de, *Suma de teología (III)*, trad. de Ovidio Campo y Lorenzo Jiménez Patrón, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, vol. 3.
- AQUINO, Tomás de, *Suma de teología (V)*, trad. de Pedro Arenillas Sangrador y Aristónico Montero Galán, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, vol. 5.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, DeBolsillo, 2008.
- ARENDT, Hannah, “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- ARMY INFORMATION SCHOOL, *Proposals for the Establishment of a General International Organization*, s. l., Book Department, 1946.
- AUGER, Pierre *et al.* (eds.), *Los derechos del hombre: Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Eugenio Ímaz *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- BALLESTEROS, Jesús, “¿Derechos? ¿Humanos?”, *Persona y Derecho*, vol. 48, 2003.

- BALLESTEROS, Jesús, “El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, vol. 41, 1999.
- BALLESTEROS, Jesús, “Exigencias de la dignidad humana en la biojurídica”, en BALLESTEROS, Jesús y APARISI MIRALLES, Ángela (eds.), *Bioteología, dignidad y derecho: Bases para un diálogo*, Pamplona, Eunsa, 2004.
- BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 2002.
- BARROSO, Luis Roberto, “Here, There and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse”, *Boston College International and Comparative Law Review*, vol. 35, núm. 2, 2012.
- BARY, William Theodore de, “Neo-confucianism and Human Rights”, en ROUNER, Leroy (ed.), *Human Rights and the World’s Religions*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.
- BEITZ, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, núm. 3, 2013.
- BEITZ, Charles R., *The Idea of Human Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.
- BERLIN, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, United States of America, Oxford University Press, 1969.
- BERNASCONI, Robert, “Toward a Phenomenology of Human Rights”, en JUNG, Hwa Yol y EMBREE, Lester (eds.), *Political Phenomenology. Essays in Memory of Petee Jung*, Switzerland, Springer, 2016.
- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2004.
- BIBLIOTECA DAG HAMMARSKJÖLD, “Drafting of the Universal Declaration of Human Rights”, Organización de las Naciones Unidas, 2011; disponible en <http://research.un.org/en/undhr>.
- BIELEFELDT, Heiner, “Muslim Voices in the Human Rights Debate”, *Human Rights Quarterly*, vol. 17, núm. 4, 1995.
- BOBBIO, Norberto, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *id.*, *El tiempo de los derechos*, trad. de Rafael de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991.
- BORGWARDT, Elizabeth, *A New Deal for the World: America’s Vision for Human Rights*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2005.
- BOUTMY, Emile, “La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y M. Jellinek”, en JELLINEK, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, trad. de Adolfo Posada, México, UNAM, 2003.
- BRAGUE, Rémi, *La sabiduría del mundo: Historia de la experiencia humana del universo*, trad. de José Antonio Alba Millán, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.

- BROCK, Stephen L., “The Legal Character of Natural Law According to St. Thomas Aquinas”, University of Toronto, tesis doctoral, 1988; disponible en [http://bib26.pusc.it/fil/p\\_brock/naturallawthesis.pdf](http://bib26.pusc.it/fil/p_brock/naturallawthesis.pdf).
- BURGERS, Jan Herman, “The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea In The Twentieth Century”, *Human Rights Quarterly*, vol. 14, núm. 4, 1992.
- CARLYLE, Alexander James, “The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists from the Ninth to the Thirteenth Century”, en *id.*, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh, William Blackwood and Sons, 1909, vol. II.
- CAROZZA, Paolo, “From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, vol. 25, núm. 2, 2003.
- CAROZZA, Paolo, “Human Dignity in Constitutional Adjudication”, en GINSBURG, Tom y DIXON, Rosalind (eds.), *Research Handbook in Comparative Constitutional Law*, Northampton, Edward Elgar, 2011.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “En torno al método de los juristas medievales”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1982.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “*Facultas, proprietas, dominium*: Tres antropologías en la base de la justicia”, *Persona y Derecho*, núm. 52, 2005.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “Historia y justicia, según los juristas de formación prudencial”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. IX, 1992.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2004.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “La *Adaequatio Hermeneutica* en Tomás de Aquino”, *Revista Philosophica*, vol. 35, semestre I, 2009.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *La crisis del Estado en la edad posmoderna*, Navarra, Aranzadi, 2012.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *La ley natural. Una realidad aún por explicar*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (Primera parte)”, *Dikaioyne*, vol. 23, 2009.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “Nuestros prejuicios acerca del llamado derecho natural”, *Persona y Derecho*, vol. 27, 1992.

- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’, y nuestra tradición jurisprudencial”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. VI, 1994.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, “Persona humana y persona jurídica”, en RABBI-BALDI CABANILLAS, Renato (coord.), *Las razones del derecho natural: Perspectivas teóricas y metodológicas ante la crisis del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, 2000.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Madrid, Civitas, 1988.
- CASSIN, René, “From the Ten Commandments to the Rights of Man”, en SHOMHAM, Giora (ed.), *Of Law and Man: Essays in Honor of Haim H. Cohn*, Tel-Aviv, Sabra Books, 1971.
- CASSIN, René, “How the Charter on Human Rights was Born”, *The UNESCO Courier*, vol. 21, núm. 1, 1968.
- CASSIN, René, *La Pensée et l’Action*, París, Éditions F. Lalou, 1972.
- CASSIN, René, “Twenty Years After the Universal Declaration”, *Journal of the International Commission of Jurist*, vol. VIII, núm. 2, 1967.
- CASSIN, René, “Vatican II et la Protection de la Personne”, en BENELLI, Giovanni (ed.), *Rencontre des Cultures à l’UNESCO. Sous le Signe du Concile Oecuménique Vatican II*, Tours, Mame, 1966.
- CASTRO CID, Benito de, “La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948”, *Persona y Derecho*, vol. 25, 1991.
- CHANG, Peng Chun, “Education for Modernization in China: A Search for Criteria of Curriculum Construction in View of the Transition in National Life, with Special Reference to Secondary Education”, Columbia University, tesis doctoral, 1924.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad*, trad. de Ana María Díaz y Pablo Valle, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1996.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de María Luisa Bal-seiro Fernández-Campoamor, Madrid, Homologens, 2009.
- CIANCIARDO, Juan, “Modernidad jurídica y ‘falacia naturalista’”, *Dikaion*, vol. 18, núm. 13, 2004.
- CIANCIARDO, Juan y ZAMBRANO, Pilar, “¿Para qué sirve el derecho si incorpora a la moral?”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 42, núm. 2, 2015.
- CMIEL, Kenneth J., “The Recent History of Human Rights”, *The American Historical Review*, vol. 109, núm. 1, 2004.

- CONDE GARCÍA, Francisco Javier, “La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y los derechos de la persona humana en el mensaje de navidad de 1942, de S.S. Pío XII”, *Anuario de Derechos Humanos*, Nueva Época, vol. 2, 2001.
- CONFERENCIAS INTERNACIONALES AMERICANAS, *Conferencia internacional americana sobre los problemas de la guerra y la paz (México, 1945)*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1956, vol. 2.
- COTTA, Sergio, *Itinerarios humanos del derecho*, trad. de Jesús Ballesteros, Pamplona, Eunsa, 1974.
- CROSSON, Frederick J., “Maritain and Natural Rights”, *The Review of Metaphysics*, vol. 36, núm. 4, 1983.
- CROWE, Michael Bertram, “St. Thomas and the Natural Law”, *The Irish Ecclesiastical Record*, vol. 76, 1951.
- CROWE, Michael Bertram, “St. Thomas and Ulpian’s Natural Law”, en MAURER, Armand (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. I.
- CROWE, Michael Bertram, “The Natural Law before St. Thomas”, *The Irish Ecclesiastical Record*, vol. 76, 1951.
- CURLE, Clinton Timothy, *Humanité: John Humphrey’s Alternative Account of Human Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- DANCHIN, Peter, “Article 1. The Universal Declaration on Human Rights”, 2011, Columbia Center for the Study of Human Rights; disponible en [http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/article\\_1.html](http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/article_1.html).
- DAVIDSON, Alastair, *The Immutable Laws of Mankind. The Struggle for Universal Human Rights*, Melbourne, Springer, 2012.
- DAVIES, Norman, *Europe: A History*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- DAVIES, Norman, *Reinos desaparecidos. La historia olvidada de Europa*, trad. de Joan Fontcuberta y Joan Ferrarons, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2013.
- DÍAZ DE TERÁN VELASCO, María Cruz, “¿Es posible el universalismo en una sociedad multicultural?”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007.
- DÍAZ DE TERÁN VELASCO, María Cruz, “La similitud con el derecho natural”, en MEGÍAS QUIRÓS, José Justo (coord.), *Manual de derechos humanos. Los derechos humanos en el siglo XXI*, Cizur Menor, Thomson Aranzadi, 2006.
- D’ORS, Álvaro, “Personas-cosas-acciones, en la experiencia jurídica romana”, *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 20, 1993.
- DOUGHERTY, Jude P., *Jacques Maritain: An Intellectual Profile*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.

- ETCHEVERRY, Juan B., *El debate sobre el positivismo jurídico incluyente*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006.
- ETINSON, Adam Daniel, “To Be or not To Be: Charles Beitz on the Philosophy of Human Rights”, *Res Publica*, vol. 16, 2010.
- EVANS, Tony, “Human Rights: A Reply to Geoffrey Best”, *Review of International Studies*, vol. 17, núm. 1, 1991.
- FAZIO, Mariano y FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco, *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, Madrid, Palabra, 2004.
- FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, “¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?”, *Persona y Derecho*, vol. 49, 2003.
- FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, “Derechos humanos: del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, vol. 41, 1999.
- FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, “Derechos humanos, ¿yuxtaposición o integración?”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. XIV, 1997.
- FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación, “Regeneración de la vida política y efectividad de los derechos”, en *id.* (coord.), *El futuro de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016.
- FINNIS, John Mitchell, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, John Mitchell, “Law and What I Truly Should Decide”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, 2003.
- FINNIS, John Mitchell, “Law as Co-ordination”, *Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, vol. 2, núm. 1, 1989.
- FINNIS, John Mitchell, *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- FINNIS, John Mitchell, “‘Ley natural y derechos naturales’, 30 años después”, en ETCHEVERRY, Juan B. (ed.), *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*, trad. de Pilar Zambrano, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- GANDHI, M., “Carta de Mahatma Gandhi al Director General de la UNESCO, 25 de mayo de 1947”, en AUGER, Pierre *et al.* (eds.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Margarita Villegas de Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- 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.

- GARZÓN VALLEJO, Iván, “El triunfo de Dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización”, *Revista Enfoques*, vol. VII, núm. 10, 2009.
- GARZÓN VALLEJO, Iván, “Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos del liberalismo de John Rawls”, *Praxis Filosófica*, núm. 30, 2009.
- GLENDON, Mary Ann, “Foundations of Human Rights: The Unfinished Business”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 44, núm. 1, 1999.
- GLENDON, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991.
- GLENDON, Mary Ann, “The Forgotten Crucible: The Latin American Influence on the Universal Human Rights Idea”, *The Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003.
- GLENDON, Mary Ann, *The Forum and the Tower: How Scholars and Politicians have imagined the World, from Plato to Eleanor Roosevelt*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- GLENDON, Mary Ann, *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, trad. de Pedro Pallares Yabur, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, “Claves filosóficas de la ley natural”, *Scripta Theologica*, vol. 42, 2010.
- GRABMANN, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de Juan Salvador Minguijón y Adrián, Barcelona, Labor, 1945.
- GRANERIS, Giuseppe, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. de Celina Ana Lértora Mendoza, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.
- GROS ESPINELL, Héctor, “Raíces conceptuales y políticas en la historia, la filosofía y el derecho americano”, *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, núm. 43, 1989.
- GROS ESPINELL, Héctor, “The Evolving Concept of Human Rights: Western, Socialist and Third World Approaches”, en RAMCHARAN, Bertrand (ed.), *Human Rights Thirty Years after the Universal Declaration*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979.
- GROSSI, Paolo, *El orden jurídico medieval*, trad. de Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez, Madrid, Marcial Pons, 1996.
- GUEVIN, Benedict M., “Aquinas’s Use of Ulpian and the Question of Physicalism Reexamined”, *The Thomist*, vol. 63, 1999.

- HEIDEGGER, Martin, “Desde la experiencia del pensamiento”, trad. de Pablo Mora, *Espéculo*, Madrid, vol. 18, 2001; disponible en <https://pendientede migracion.ucm.es/info/especulo/numero18/heidegg.html>.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HELLMAN, John, “World War II and the Anti-democratic Impulse in Catholicism”, en REDPATH, Peter (ed.), *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990.
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina, “La universalidad racional de los derechos”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, núm. 8, 2013.
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina, “Viejos y nuevos derechos en la sociedad del malestar”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, núm. 9, 2014.
- HERRERA PARDO, Camila, “Apuntes sobre la ley natural desde la perspectiva del realismo clásico”, *Dikaion*, vol. 19, núm. 2.
- HERVADA XIBERTA, Javier, “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, *Persona y Derecho*, núm. 18, 1988.
- HERVADA XIBERTA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1991.
- HERVADA XIBERTA, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- HOBBINS, Alan John, “René Cassin and the Daughter of Time: The First Draft of the Universal Declaration of Human Rights”, *Fontanus*, vol. II, 1989.
- HOFFMANN, Stefan-Ludwig, “Introduction: Genealogies of Human Rights”, en *id.* (ed.), *Human Rights in the Twentieth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- HUGHES, Glenn, “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, núm. 1, 2011.
- HUGHES, Henry Stuart, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation: 1930-1960*, Nueva York, Harper & Row, 1968.
- HUMPHREY, John P., “Dumbarton Oaks at San Francisco”, *Canadian Forum*, vol. 25, 1945.
- HUMPHREY, John P., *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, Nueva York, Transnational, 1984.
- HUMPHREY, John P., “International Protection of Human Rights”, *American Academy of Political and Social Science Annals*, vol. 225, 1948.
- HUMPHREY, John P., “On the Definition and Nature of Laws”, *Modern Law Review*, vol. 8, núm. 4, 1945.

- HUMPHREY, John P., *On the Edge of Greatness: The Diaries of John Humphrey, First Director of the United Nations Division of Human Rights*, ed. Alan John Hobbins, Montreal, McGill University Libraries, 1994, vol. 1.
- HUMPHREY, John P., “On the Foundations of International Law”, *American Journal of International Law*, vol. 39, 1945.
- HUMPHREY, John P., “The Law of the United Nations”, *Canadian Bar Review*, vol. 29, 1951.
- HUMPHREY, John P., “The Parent of Anarchy”, *International Journal*, vol. 1, 1946.
- HUMPHREY, John P., “The Theory of the Separation of Functions”, *University of Toronto Law Journal*, vol. 6, núm. 2, 1946.
- HUMPHREY, John P., “The Universal Declaration of Human Rights”, *International Journal*, vol. 4, 1949.
- HUMPHREY, John P., “The Universal Declaration of Human Rights: Its History, Impact and Juridical Character”, en RAMCHARAN, Bertrand (ed.), *Human Rights: Thirty Years after the Universal Declaration*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979.
- HUXLEY, Julian, *UNESCO, its Purpose and its Philosophy*, París, Preparatory Commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1946.
- INNERARITY, Daniel, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990.
- JELLINEK, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, trad. de Adolfo Posada, México, UNAM, 2003.
- JUAN PABLO II, “Discurso al Cuerpo Diplomático, 9 de enero de 1989”, Ciudad del Vaticano, 1989; disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1989/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890109\\_corpo-diplomatico\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890109_corpo-diplomatico_sp.html).
- JUAN PABLO II, “Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas (2 de diciembre de 1978)”, Ciudad del Vaticano, 1978; disponible en [http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1978/documents/hf\\_jpi\\_spe\\_19781202\\_segretario-onu.html](http://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1978/documents/hf_jpi_spe_19781202_segretario-onu.html).
- JUDT, Tony, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Nueva York, Penguin Books, 2005.
- KAISER, Wolfram, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- KALINOWSKI, Georges, “El fundamento objetivo del derecho en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino”, trad. de Bernardo Beltrán Cal-

- derón, en MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio (ed.), *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1982.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- KAUFMANN, Arthur, “La universalidad de los derechos humanos. Un ensayo de fundamentación”, trad. de José Antonio Seoane, *Persona y Derecho*, vol. 38, 1998.
- KAUFMANN, Arthur, “¿Qué es y cómo ‘hacer justicia’? Un ensayo histórico-problemático”, *Persona y Derecho*, vol. 15, 1986.
- KEYS, Barbara J., *Reclaiming American Virtue: The Human Rights Revolution of the 1970s*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014.
- KEYS, Mary, *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- KRETZMER, David y KLEIN, Eckart (eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, La Haya, Kluwer Law International, 2002.
- KRUMBEIN, Frédéric, “P. C. Chang: The Chinese Father of Human Rights”, *Journal of Human Rights*, vol. 14, núm. 3, 2015.
- LARMORE, Charles, “The Moral Basis of Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, vol. 96, núm. 12, 1999.
- LEÃO, Múcio, “Discurso de recepción en la Academia Brasileña de Austregésilo de Athayde”, Academia Brasileña de la Lengua, 1951; disponible en <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm%3Fsid%3D137> discurso-de-recepcao.
- 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.nlrac.org/classical/plato>.
- LEWIS, Bradley, “‘Reason striving to become Law’: Nature and Law in Plato’s *Laws*”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 54, 2009.
- LINDHOLM, Tore, “Article 1”, en ALFREDSSON, Gudmundur y EIDE, Asbjørn (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1999.
- LINDHOLM, Tore, “Prospects for Research on Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism”, en AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992.
- LINDKVIST, Linde, *Shrines and Souls. The Reinvention of Religious Liberty and the Genesis of the Universal Declaration of Human Rights*, Malmö, Bokbox, 2014.

- LLANO, Alejandro, “Claves filosóficas del actual debate cultural”, *Humanitas*, año I, primavera de 1996; disponible en <http://www.humanitas.cl/revistas/humanitas-4>.
- LLANO CIFUENTES, Alejandro e INCIARTE, Fernando, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.
- LUCAS, Javier de, “Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en BALLESTEROS, Jesús (ed.), *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair, *Dios, filosofía, universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*, trad. de Enrique Anrubia y Sebastián Montiel, Granada, Nuevo Inicio, 2012.
- MACINTYRE, Alasdair, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. de Felicitiana Merino Escalera, Granada, Nuevo Inicio, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y racionalidad: Conceptos y contextos*, trad. de Alejo José G. Sisón, Barcelona, Eiunsa, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair, “La subversiva ley natural. El caso de Tomás de Aquino”, en *id.*, *Ética y política. Ensayos escogidos II*, trad. de Sebastián Montiel, Granada, Nuevo Inicio, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair, “Persona corriente y filosofía moral: Reglas, virtudes y bienes”, trad. de Carmen Corral y Begoña Román Corral, *Convivium*, núm. 5, 1993.
- MACINTYRE, Alasdair, “Teorías del derecho natural en la cultura de la modernidad avanzada”, trad. de Rafael Ramis Barceló, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, vol. 35, 2012.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2001.
- MAHMOOD, Saba, “Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, núm. 2, 2012.
- MALIK, Charles Habib, “A Christian Reflection on Martin Heidegger”, *The Thomist*, vol. 41, núm. 1, 1977.
- MALIK, Charles Habib, “A Near Eastern witness to Christian Missions”, *Theology Today*, vol. 5, núm. 4, 1949.
- MALIK, Charles Habib, “An Appreciation of Professor Whitehead with Special reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance”, *The Journal of Philosophy*, vol. 45, núm. 21, 1948.

- MALIK, Charles Habib, “Annual Report of the Philosophy Department, 1940-1941”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 113, folder 2, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Aristotle's Logic: the Syllogism, 1941”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “*Collected Papers of Charles Sanders Peirce* by Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne, Paul Weiss”, *Isis*, vol. 23, núm. 2, 1935.
- MALIK, Charles Habib, “Crisis of Reason”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 115, folder 10 y ss., Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Fourteen Months in Germany”, *Charles Habib Malik's Papers*, manuscrito del 29 de octubre de 1936, caja 207, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Human Rights and Religious Liberty”, *The Ecumenical Review*, vol. 1, núm. 4, 1949.
- MALIK, Charles Habib, “International Bill of Rights”, *United Nations Bulletin*, 1948; disponible en <http://archive-org.com/page/1671613/2013-03-19/> <http://www.udhr.org/history/ibrmalik.html>.
- MALIK, Charles Habib, “Introduction”, en *id.* (ed.), *Readings in Philosophy: Selection from the Great Masters*, Beirut, American University of Beirut, 1939, vol. 1.
- MALIK, Charles Habib, “Introduction”, en NOLDE, Otto Frederick (ed.), *Free and Equal: Human Rights in Ecumenical Perspective. With Reflections on the Origin of the Universal Declaration of Human Rights*, Geneva, World Council of Churches, 1968.
- MALIK, Charles Habib, “Lecture III. Man and Transcendence. April 17th, 1953”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 115, folder 11, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Letter to Jacques Maritain, July 5th, 1955”, *Charles Habib Malik Papers*, caja 34, folder 1, Washington, Library of Congress, Manuscript Division, 1955.
- MALIK, Charles Habib, “Letter to William Hocking, March 3rd, 1945”, *Charles Habib Malik Papers*, caja 20, folder 12, 1945, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Liberal Education. Paper Read before Faculty of Arts and Science. November 23th, 1942”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 124, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.

- MALIK, Charles Habib, *Man in the Struggle for Peace*, Nueva York, Harper & Row, 1963.
- MALIK, Charles Habib, “Notas para la clase de Tomás de Aquino, 19 de febrero de 1942”, *Charles Habib Malik’s Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Positive Christianity and Communism”, *The Ecumenical Review*, vol. 8, núm. 4, 1956.
- MALIK, Charles Habib, “Reviewed Work: *An Introduction to Logic and Scientific Method* by Morris R. Cohen, Ernest Nagel”, *Isis*, vol. 23, núm. 1, 1935.
- MALIK, Charles Habib, “Reviewed Work: *The Categories of Charles Peirce* by Eugene Freeman”, *Isis*, vol. 23, núm. 1, 1935.
- MALIK, Charles Habib, “Schedule of Assignments in Philosophy 203-204 (1939-1940)”, *Charles Habib Malik’s Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “Spiritual Implications of Universal Declaration”, en MALIK, Charles Habib (ed.), *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, 1949.
- MALIK, Charles Habib, “The Arab World: The Reception of Kierkegaard in the Arab world”, en STEWART, Jon (ed.), *Kierkegaard’s International Reception*, t. III: *The Near East, Asia, Australia and the Americas*, Copenhagen, Ashgate, 2009.
- MALIK, Charles Habib, “The Basic Issues of the Near East”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 258, núm. 1, 1948.
- MALIK, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, ed. Charles Habib Malik, Oxford, Charles Malik Foundation, 2000.
- MALIK, Charles Habib, “The Meaning of Philosophy. Lecture delivered at the American Junior College for Women (Feb. 24th, 1938)”, *Charles Habib Malik’s Papers*, caja 116, folder 5, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “The Metaphysics of Freedom”, *The New Scholasticism*, vol. 40, núm. 3, 1966.
- MALIK, Charles Habib, “The Metaphysics of Time in the Philosophies of A. N. Whitehead and M. Heidegger”, Harvard University, tesis doctoral, 1937.
- MALIK, Charles Habib, “The Spiritual Significance of the United Nations”, *The Christian Scholar*, vol. 38, núm. 1, 1955.

- MALIK, Charles Habib, “The Synthesis of Saint Thomas Aquinas, March 5th, 1940”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, *The Systems of Whitehead's Metaphysics*, eds. *id.* y Toni Nasrallah, Líbano, Notre Dame University-Louaize Press, 2016.
- MALIK, Charles Habib, “The Thomistic Doctrine of Truth, March 12th, 1940”, *Charles Habib Malik's Papers*, caja 116, folder 4, Washington, Library of Congress, Manuscript Division.
- MALIK, Charles Habib, “The Universal Declaration of Human Rights: Its Making and Meaning”, en ROYCE, Marion y RENNIE, Wesley (eds.), *We, the People, and Human Rights: A Guide to Study and Action*, Nueva York, Association Press, 1949.
- MALIK, Charles Habib, *War and Peace. A Statement made before the Political Committee of the General Assembly, November 23, 1949*, Nueva York, The National Committee for Free Europe, Inc., 1949.
- MALIK, Charles Habib, “What are Human Rights?”, *The Rotarian*, vol. 73, núm. 2, agosto de 1948.
- MARITAIN, Jacques, *A Christian Looks at the Jewish Question*, Nueva York, Longmans, Green and Co., 1939.
- MARITAIN, Jacques, “Acerca de la filosofía de los derechos del hombre”, en UNESCO (comp.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Margarita Nelken, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- MARITAIN, Jacques, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, trad. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, Club de Lectores, 1953.
- MARITAIN, Jacques, *Christianity and Democracy*, London, Bles, 1945.
- MARITAIN, Jacques, *El alcance de la razón*, trad. de Luis Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1959.
- MARITAIN, Jacques, *El doctor angélico*, trad. de Manuel Guirao y Eduardo Pironio, Buenos Aires, Club de Lectores, 1942.
- MARITAIN, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *El alcance de la razón*, trad. de Luis Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1959.
- MARITAIN, Jacques, “El fin del maquiavelismo”, en *id.*, *Principios de una política humanista*, trad. de María de las Nieves Echeverría, Buenos Aires, Excelsa, 1946.
- MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, trad. de Manuel Guerra, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada, 1952.

- MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de Alfredo Mendizábal, Madrid, Palabra, 1999.
- MARITAIN, Jacques, “Introducción”, en UNESCO (comp.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Margarita Nelken, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- MARITAIN, Jacques, *Introducción a la filosofía*, trad. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985.
- MARITAIN, Jacques, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1965.
- MARITAIN, Jacques, “Letter from Jacques Maritain to René Cassin, 16 de junio de 1942, y del 1 de julio de 1943”, *Papers of Jacques Maritain*, caja 17, folder 1 y caja 18, folder 9, South Bend, University of Notre Dame, Jacques Maritain Center.
- MARITAIN, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural*, trad. de Alfredo Weiss y Héctor Miri, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943.
- MARITAIN, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, trad. de Antonio Esquivias, Madrid, Palabra, 2001.
- MARITAIN, Jacques, *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937.
- MARITAIN, Jacques, “Posibilidades de cooperación en un mundo dividido”, en *id.*, *El alcance de la razón*, trad. de Luis Alberto Bixio, Buenos Aires, Emeccé, 1959.
- MARITAIN, Jacques, “The End of Machiavellianism”, *The Review of Politics*, vol. 4, núm. 1, 1942.
- MARITAIN, Jacques, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, trad. de Rafael Pividal, Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1945.
- MARTÍNEZ ARROYO, Araceli y MENÉNDEZ MENÉNDEZ, Libertad, “Pedro de Alba. Educador, político y diplomático”, en MENÉNDEZ MENÉNDEZ, Libertad y DÍAZ ZERMEÑO, Héctor (eds.), *Los primeros cinco directores de la Facultad de Filosofía y Letras. 1924-1933*, Ciudad de México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2007.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio (ed.), *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1982.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, “Derechos humanos y bienes humanos. Consideraciones precisivo-valorativas a partir de las ideas de John Finnis”, *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida*, vol. 2, núm. 3, 2010.

- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2006, vol. 74.
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, “La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía*, vol. 21, núm. 2, 1998.
- MAY, William E., “The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 22, 1977.
- MAZOWER, Mark, “The Strange Triumph of Human Rights 1933-1950”, *The Historical Journal*, vol. 47, núm. 2, 2004.
- MCCAULIFF, Catherine, “Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights”, *Villanova Law Review*, Villanova University, vol. 54, núm. 3, 2009.
- MCCRUDDEN, Christopher, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, *The European Journal of International Law*, vol. 19, núm. 4, 2008.
- MCINERNEY, Ralph, *A First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1990.
- MCINERNEY, Ralph, “Art and Prudence. Studies in the Thought of Jacques Maritain”, University of Notre Dame Press, 1988; disponible en <https://maritain.nd.edu/jmc/etext/AAP.htm>.
- MCINERNEY, Ralph, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain: A Spiritual Life*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2003.
- MCKEON, Richard, “The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man”, *Ethics*, vol. 58, núm. 3, 1948.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “Cuando las apetencias se convierten en derechos”, *Persona y Derecho*, vol. 56, 2007.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “De la facultad moral a la cualidad moral: El derecho subjetivo en la segunda escolástica tardía”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. IX, 1992.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “Dignidad, universalidad y derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 22, 2005.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “Diversas teorías justificadoras”, en *id.* (coord.), *Manual de derechos humanos. Los derechos humanos en el siglo XXI*, Cizur Menor, Thomson Aranzadi, 2006.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “El derecho subjetivo en el derecho romano (Un estado de la cuestión)”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 25, 2003; disponible en <https://ezproxy.ssi.unav.es:4037/10.4067/S0716-5455200300250002>.

- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo, “El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano”, *Persona y Derecho*, vol. 70, 2014.
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE COLOMBIA, “Novena Conferencia Internacional Americana, Actas y documentos”, vol. 5, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, 1953.
- MITOMA, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights: Notes on a Biography”, *Biography*, vol. 33, núm. 1, 2010.
- MITOMA, Glenn, *Human Rights and the Negotiation of American Power*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- MONTORO BALLESTEROS, Alberto, “Utopía y realidad en la protección de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, vol. 23, 1990.
- MORSINK, Johannes, *Inherent Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- MORSINK, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- MORSINK, Johannes, “World War Two and the Universal Declaration”, *Human Rights Quarterly*, vol. 15, 1993.
- MORTIMER, Beth *et al.*, “The Speed of Sound in Silk: Linking Material Performance to Biological Function”, *Advanced Materials*, vol. 26, núm. 30, 2014.
- MOYN, Samuel, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.
- MOYN, Samuel, “Jacques Maritain, Christian New Order, and the Birth of Human Rights”, *Social Science Research Network*, Nueva York, 2008; disponible en <http://ssrn.com/abstract=1134345>.
- MOYN, Samuel, “Personalism, Community, and the Origins of Human Rights”, en HOFFMANN, Stefan-Ludwig (ed.), *Human Rights in the Twentieth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- MOYN, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- MOYN, Samuel, “The Secret History of Constitutional Dignity”, *Yale Human Rights and Development Journal*, vol. 17, núm. 1, 2014.
- MÜLLER, Jan Werner, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- NOVAK, Michael, “Epilogue”, en SIMON, Anthony (ed.), *Freedom, Virtue, and the Common Good*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1995.
- NORMAND, Roger y ZAIDI, Sarah, *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

- 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.
- NUSSBAUM, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de Ramón Vilá Vernis y Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006.
- OLLERO TASSARA, Andrés, *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, México, UNAM, 2007.
- ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal, “La ‘gramática de los derechos’ y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *Persona y Derecho*, núm. 59, 2008.
- PENDAS, David O., “Toward a New Politics? On Recent Historiography of Human Rights”, *Contemporary European History*, vol. 21, núm. 1, 2012.
- PÉREZ LUÑO, Antonio, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1995.
- PÉREZ LUÑO, Antonio, “La fundamentación de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, núm. 35, 1983.
- PIEPER, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, trad. de Ramón Cercos, Madrid, Rialp, 2005.
- PIÓ XII, “Radiomensaje de navidad de su Santidad Pío XII (1942)”, Ciudad del Vaticano, 1942; disponible en [https://w2.vatican.va/content/piusxii/es/speeches/1942/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19421224\\_radiomessage-christmas.html](https://w2.vatican.va/content/piusxii/es/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html).
- PLATÓN, “Gorgias”, en *id.*, *Diálogos*, t. II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1992.
- PLATÓN, *La República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- POCOCK, John G. A., *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2011.
- RABBI-BALDI CABANILLAS, Renato, “El concepto de derecho en el realismo clásico a partir de las opiniones de Michel Villey y George Kalinowski”, *Persona y Derecho*, vol. 25, 1991.
- RAMÍREZ GARCÍA, Hugo Saúl y PALLARES YABUR, Pedro, *Derechos humanos*, México, Oxford University Press, 2011.
- RAWLS, John, *The Law of Peoples*, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- RAZ, Joseph, “Human Rights without Foundations”, en BESSON, Samantha y TASIOLAS, John (eds.), *The Philosophy of International Law*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

- RHONHEIMER, Martín, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, trad. de José Mardomingo, Madrid, Rialp, 2000.
- RHONHEIMER, Martín, “The Moral Significance of Pre-Rational Natural Law in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, 2003.
- ROBLES MORCHÓN, Gregorio, “La olvidada complementariedad entre deberes y derechos humanos”, en MEGÍAS QUIRÓS, José Justo (coord.), *Manual de derechos humanos. Los derechos humanos en el siglo XXI*, Navarra, Thomson Aranzadi, 2006.
- ROETZ, Heiner, “Mengzi’s Political Ethics and the Question of its Modern Relevance”, en HUANG, Chun-Chieh *et al.* (eds.), *The Book of Mencius and its Reception in China and Beyond*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008.
- RÓMULO, Carlos, “Natural Law and International Law”, en BARRETT, Edward (ed.), *Natural Law Institute Proceedings*, South Bend, University of Notre Dame, 1959, vol. 3.
- ROOSEVELT, Eleanor, “Making Human Rights come Alive. Speech To Pi Lambda Theta, Columbia University, March 30, 1949”, *Gift of Speeches*, 1949; disponible en <http://gos.sbc.edu/r/eleanor1.html>.
- ROOSEVELT, Eleanor, *On my Own*, Nueva York, Harper & Brothers, 1958.
- ROOSEVELT, Eleanor, “The Promise of Human Rights”, *The Eleanor Roosevelt Papers Project*, 1948; disponible en <https://www.gwu.edu/~erpapers/documents/articles/promiseofhumanrights.cfm>.
- ROOSEVELT, Franklin D., “Four Freedoms Speech”, Franklin D. Roosevelt Presidential Library and Museum, 1941; disponible en <http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>.
- ROSEMONT, Henry y AMES, Roger T., *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2009.
- ROTH, Hans Ingvar, “Peng Chun Chang, Intercultural Ethics and the Universal Declaration of Human Rights”, en COLLSTE, Göran (ed.), *Ethics and Communication. Global Perspectives*, Londres, Rowman & Littlefield International, 2016.
- RUMAYOR FERNÁNDEZ, Miguel Ángel, *Ciudadanía y democracia en la educación*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- RUMAYOR FERNÁNDEZ, Miguel Ángel, *Educación, voluntad y Dios; notas sobre la paideia personalista de Jacques Maritain*, Madrid, Caparrós Editores, 2006.

- RUSSELL, Ruth y MUTHER, Jeannette, *A History of the United Nations Charter: the Role of the United States, 1940-1945*, Washington, Brookings Institution, 1958.
- RYAN, Alan, *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*, Inglaterra, Allen Lane, 2012.
- SAMNØY, Åshild, “Human Rights as International Consensus. The Making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948”, *CMI Report Series*, vol. 4, Bergen Norway, 1993; disponible en <http://www.cmi.no/publications/publication/?1365=human-rights-as-international-consensus>.
- SANTA CRUZ, Hernán, *Cooperar o perecer. El dilema de la comunidad mundial*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1984.
- SCALIA, Antonin y GARNER, Bryan, *Reading Law. The Interpretation of Legal Texts*, Minneapolis, Thomson West, 2012.
- SCHABAS, William A. (ed.), *The Universal Declaration of Human Rights. The Travaux Préparatoires*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2013.
- SEIBT, Johana, “Process Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2012; disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>.
- SERNA BERMÚDEZ, Pedro, *Positivismo conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, Pamplona, Eunsa, 1990.
- SIM, May, “A Confucian Approach to Human Rights”, *North American Philosophical Publications*, vol. 21, núm. 4, 2004.
- SKINNER, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, 1969.
- SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Regarding Method*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2002, vol. 1.
- SLUGA, Glenda, “René Cassin. ‘Les Droits de l’Homme’ and the Universality of Human Rights, 1945-1966”, en HOFFMANN, Stefan-Ludwig (ed.), *Human Rights in the Twentieth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- SPAEMAN, Robert, “Human Dignity and Human Nature”, en SCHWEIDLER, Walter (ed.), *Human Rights and Natural Law. An Intercultural Philosophical Perspective*, Renania del Norte-Westfalia, Academia Verlag, 2013.
- SPAEMAN, Robert, *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, Madrid, Rialp, 1989.
- STEIN, Edith, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, trad. de Rosa Sala Carbó, Madrid, Mínima Trotta, 2006.

- STIBORA, Carrie Rose, “Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on Human Rights”, Catholic University of America, tesis doctoral, 2013; disponible en <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%03A397>.
- TASIOULAS, John, “Human Rights, Universality and the Values of Personhood: Retracing Griffin’s Steps”, *European Journal of Philosophy*, vol. 10, 2002.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, “Algunas consideraciones acerca de los derechos del hombre”, en AUGER, Pierre *et al.* (eds.), *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, trad. de Margarita Nelken, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- THUNDER, David, “A Rawlsian Argument against the Duty of Civility”, *American Journal of Political Science*, vol. 50, núm. 3, 2006.
- THUNDER, David, *Citizenship and the Pursuit of the Worthy Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- 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.
- TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- TUCK, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.
- TWISS, Summer, “Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights: A Historical and Philosophical Perspective”, en SHARMA, Arvind (ed.), *The World’s Religions after September 11*, Connecticut, Praeger Perspectives, 2009, vol. 2.
- UNITED NATIONS, “Social, Humanitarian and Cultural Questions”, en *id.*, *Yearbook of the United Nations 1946-1947*, Nueva York, United Nations, 1947.
- VIK, Hanne Hagtvedt, “Taming the States: The American Law Institute and the ‘Statement of Essential Human Rights’”, *Journal of Global History*, vol. 7, núm. 3, 2012.
- VILLEY, Michel, *Estudios en torno al derecho subjetivo, colección de artículos entresacados de Leçons d’Histoire de la Philosophie du Droit y Seize Essais de Philosophie du Droit*, trad. de Alejandro Guzmán, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- VIOLINI, Lorenza y GIUNGI, Maria Maddalena, “Human Dignity an Undefined Idea? In Search of the Concept’s Many Facets Through the Path of History and Philosophy”, en SCHWEIDLER, Walter (ed.), *Human Rights*

- and Natural Law. An Intercultural Philosophical Perspective*, Renania del Norte-Westfalia, Academia Verlag, 2013.
- WALDRON, Jeremy, "How Law Protects Dignity", *Cambridge Law Journal*, vol. 71, núm. 1, 2012.
- WALDRON, Jeremy, "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 374; disponible en [http://lsx.nellco.org/nyu\\_plltwp/374](http://lsx.nellco.org/nyu_plltwp/374).
- WALDRON, Jeremy (ed.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres-Nueva York, Methuen, 1987.
- WALTZ, Susan, "Reclaiming and Rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights", *Third World Quarterly*, vol. 23, núm. 3, 2002.
- WEIL, Simone, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996.
- WIESEN COOK, Blanche, *Eleanor Roosevelt*, vol. 3: *The War Years and After: 1939-1962*, Nueva York, Random House, 2016.
- WILL, Pierre-Étienne, "The Chinese Contribution to the Universal Declaration of Human Rights", en DELMAS-MARTY, Mireille y WILL, Pierre-Étienne (eds.), *China, Democracy and Law. A Historical and Contemporary Approach*, Leiden, Brill, 2012.
- WINTER, Jay, *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- WINTER, Jay y PROST, Antoine, *René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.
- WOESSNER, Martin, "Provincializing Human Rights? The Heideggerian Legacy from Charles Malik to Dipesh Chakrabarty", en BARRETO, José-Manuel (ed.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and Account*, Reino Unido, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- WOODCOCK, Andrew, "Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights", *Journal of the History of International Law*, vol. 8, núm. 2, 2006.
- YING-SHIH, Yü, *Democracy, Human Rights and Confucian Culture*, Oxford, University of Oxford, 2000.
- 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.

*DOCUMENTOS OFICIALES DE NACIONES UNIDAS*

1. *Asamblea General*

A. *Pleno*

ACTA con la transcripción literal de la centésima octogésima sesión de la Asamblea General, 9 de diciembre de 1948 (AG/PV.180).

ACTA con la transcripción literal de la centésima octogésima segunda sesión de la Asamblea General, 10 de diciembre de 1948 (AG/PV.182).

B. *Primera Comisión*

CARTA del representante de Chile al secretario general, 3 de noviembre de 1946 (A/C.1/38).

C. *Tercera Comisión*

a. *Documentos*

HOLANDA: Propuesta de modificación al primer párrafo del Preámbulo, 4 de octubre de 1948 (A/C.3/219).

EGIPTO: Propuesta, 5 octubre de 1948 (A/C.3/222).

SUDÁFRICA: Propuestas de modificaciones al borrador de Declaración (E/800), 6 de octubre de 1948 (A/C.3/226).

BÉLGICA: Propuesta de modificación al artículo 1 de la Declaración (E/800), 7 de octubre de 1948 (A/C.3/234).

LÍBANO: Propuesta de modificación al artículo 1 de la Declaración (E/800), 7 de octubre de 1948 (A/C.3/235).

RECAPITULACIÓN de las propuestas de modificación al artículo 1 del borrador de la Declaración (E/800), 7 de octubre de 1948 (A/C.3/243).

SUECIA: Propuesta de modificación a los artículos 16, 19 y 21 del borrador de la Declaración (E/800), 9 de octubre de 1948 (A/C.3/252).

EGIPTO: Propuestas de modificaciones al borrador de Declaración (E/800), 12 de octubre de 1948 (A/C.3/264).

RECAPITULACIÓN de las propuestas de modificación del Preámbulo del borrador de la Declaración (E/800), 20 de noviembre de 1948 (A/C.3/314).

REPÚBLICA Socialista Soviética de Bielorrusia: Modificación al artículo 21 para volver al texto enviado por la subcomisión tercera de la Tercera Comisión de la Asamblea General (A/C.3/363), 25 de noviembre de 1948 (A/C.3/366).

INFORME de la Subcomisión 4 de la Tercera Comisión, enviado por el Sr. Mr. Alan S. Watt (Australia), relator, 4 de diciembre de 1948 (A/C.3/400/Rev.1).

*b.* Registro de las sesiones

RESUMEN de las actas de la nonagésima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el viernes 1 de octubre de 1948 a las 10.30 a. m. (A/C.3/SR.90).

RESUMEN de las actas de la nonagésima primera sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el sábado 2 de octubre de 1948 a las 10:30 a. m. (A/C.3/SR.91).

RESUMEN de las actas de la nonagésima cuarta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el martes 5 de octubre de 1948 a las 10:30 a. m. (A/C.3/SR.94).

RESUMEN de las actas de la nonagésima quinta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el miércoles 6 de octubre de 1948 a las 3:15 p. m. (A/C.3/SR.95).

RESUMEN de las actas de la nonagésima sexta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el jueves 7 de octubre de 1948 a las 10:30 a. m. (A/C.3/SR.96).

RESUMEN de las actas de la nonagésima séptima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el viernes 8 de octubre de 1948 a las 4:15 p. m. (A/C.3/SR.97).

RESUMEN de las actas de la nonagésima octava sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el sábado 9 de octubre de 1948 a las 10:30 a. m. (A/C.3/SR.98).

RESUMEN de las actas de la nonagésima novena sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el lunes 11 de octubre de 1948 a las 3 p. m. (A/C.3/SR.99).

RESUMEN de las actas de la centésima cuarta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el sábado 16 de octubre de 1948 a las 10:45 a. m. (A/C.3/SR.104).

- RESUMEN de las actas de la centésima quinta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el lunes 18 de octubre de 1948 a las 10:30 p. m. (A/C.3/SR.105).
- RESUMEN de las actas de la centésima vigésima séptima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el martes 9 de noviembre de 1948 a las 10:50 a. m. (A/C.3/SR.127).
- RESUMEN de las actas de la centésima quincuagésima cuarta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el miércoles 24 de noviembre de 1948 a las 11 a. m. (A/C.3/SR.154).
- RESUMEN de las actas de la centésima quincuagésima sexta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el jueves 25 de noviembre de 1948 a las 11 a. m. (A/C.3/SR.156).
- RESUMEN de las actas de la centésima quincuagésima séptima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el jueves 25 de noviembre de 1948 a las 3 p. m. (A/C.3/SR.157).
- RESUMEN de las actas de la centésima sexagésima cuarta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el lunes 29 de noviembre de 1948 a las 3:15 p. m. (A/C.3/SR.164).
- RESUMEN de las actas de la centésima sexagésima quinta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el martes 30 de noviembre de 1948 a las 10 a. m. (A/C.3/SR.165).
- RESUMEN de las actas de la centésima sexagésima sexta sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el martes 30 de noviembre de 1948 a las 3 p. m. (A/C.3/SR.166).
- RESUMEN de las actas de la centésima sexagésima séptima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais de Chaillot*, París, el martes 30 de noviembre de 1948 a las 9 p. m. (A/C.3/SR.167).
- RESUMEN de las actas de la centésima octogésima sesión [de la Tercera Comisión], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el miércoles 21 de julio de 1948 a las 3 p. m. (A/C.3/SR.180).

## 2. Consejo Económico y Social

### a. Resoluciones

RESOLUCIÓN 5(I) del Consejo Económico y Social (E/RES/5[I]).

RESOLUCIÓN de la Comisión de Derechos Humanos del 21 de 1946 (E/RES/9[II]).

BORRADOR de Declaración sobre Derechos y Libertades Fundamentales del 28 de marzo de 1947 (E/RES/46[IV]).

*b. Documentos*

INFORME de la Comisión de Derechos Humanos a la segunda sesión del Consejo Económico y Social, 21 de mayo de 1946 (E/38/Rev.1/3).

BORRADOR de resolución respecto al informe de la Comisión de Derechos Humanos: texto propuesto por el Comité Redactor (Documento E/56/Rev.1), 21 de junio de 1946 (E/56/Rev.2).

INFORME al Consejo Económico y Social sobre la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos que se llevó a cabo en Ginebra del 2 al 17 de diciembre de 1947, 17 de diciembre de 1947 (E/600).

INFORME de la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, que se llevó a cabo en Lake Success, del 24 de mayo al 18 de junio de 1948, 28 de junio de 1947 (E/800).

*A. Comisión de Derechos Humanos*

*a. Documentos*

BORRADOR de Declaración Internacional de Derechos y Deberes del Hombre, 8 de junio de 1947 (E/CN.4/2).

ANÁLISIS de varios borradores de Catálogo Internacional de Derechos (asunto 8 de la agenda), 23 de junio de 1947 (E/CN.4/W.16).

INFORME del Comité Redactor a la Comisión de Derechos Humanos, 1 de julio de 1947 (E/CN.4/21).

INFORME del Grupo de Trabajo sobre la Declaración de Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1947 (E/CN.4/57).

COMENTARIOS de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, 16 de abril 1948 (E/CN.4/82).

COMENTARIOS de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, 22 de abril de 1948 (E/CN.4/82, Add.2).

- COMENTARIOS de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, 27 de abril de 1948 (E/CN.4/82, Add.4).
- COMENTARIOS de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Aplicación, 6 de mayo de 1948 (E/CN.4/82, Add.8).
- COMENTARIOS de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, 10 de mayo de 1948 (E/CN.4/82, Add.9).
- CORRECCIONES a los comentarios de los Gobiernos sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, recibidas por parte de Nueva Zelanda, 3 de junio de 1948 (E/CN.4/82, Add.12).
- COMPILACIÓN de comentarios sobre el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, sobre el borrador de la Convención Internacional de Derechos Humanos, y las Medidas de Implementación, 1 de mayo de 1948 (E/CN.4/85).
- INFORME del Comité Redactor de la Comisión de Derechos Humanos, 21 de mayo de 1948 (E/CN.4/95).
- INDIA y Reino Unido: Modificaciones al borrador de la Declaración de Derechos Humanos, 24 de mayo de 1948 (E/CN.4/99).
- BÉLGICA: Modificaciones al artículo 13 del borrador de Declaración de Derechos Humanos (Documento E/CN.4/95), 27 de mayo de 1948 (E/CN.4/103).
- LÍBANO: Modificación al artículo 13 de la Declaración Internacional de Derechos Humanos (Documento E/CN.4/95), 2 de junio de 1948 (E/CN.4/105).
- ESTADOS Unidos de América: Propuesta alternativa al Preámbulo del borrador de la Declaración Internacional de Derechos Humanos, 10 de junio de 1948 (E/CN.4/119).
- INFORME del subcomité, compuesto por los representantes de Francia, Líbano, Reino Unido, Estados Unidos de América y Uruguay, sobre algunos artículos adicionales para el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, 10 de junio de 1948 (E/CN.4/120).

DECLARACIÓN Americana de Derechos y Deberes del Hombre, adoptada por la novena Conferencia Internacional de Estados Americanos (extracto del Acta Final de la Conferencia), 10 de junio de 1948 (E/CN.4/122).

LÍBANO: Preámbulo sugerido para el borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, 14 de junio de 1948 (E/CN.4/132).

SEGUNDO Informe del subcomité redactor sobre el Preámbulo del borrador de Declaración Internacional de Derechos Humanos, 17 de junio de 1948 (E/CN.4/149).

*b.* Registro de las sesiones

RESUMEN de las actas de la segunda sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el lunes 27 de enero de 1947 a las 3:00 p. m. (E/CN.4/SR.2).

RESUMEN de las actas de la séptima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 31 de enero de 1947 a las 11:00 a. m. (E/CN.4/SR.7).

RESUMEN de las actas de la octava sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 31 de enero de 1947 a las 2:45 p. m. (E/CN.4/SR.8).

RESUMEN de las actas de la novena sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el sábado 1 de febrero de 1947 a las 11:00 a. m. (E/CN.4/SR.9).

RESUMEN de las actas de la décima segunda sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el lunes 3 de febrero de 1947 a las 11:00 a. m. (E/CN.4/SR.12).

RESUMEN de las actas de la décima cuarta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 4 de febrero de 1947 a las 2:00 p. m. (E/CN.4/SR.14).

RESUMEN de las actas de la vigésima sexta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en sesión privada en el *Palais des Nations*, Ginebra, el miércoles 3 de diciembre de 1947 a las 10:00 a. m. (E/CN.4/SR.26).

RESUMEN de las actas de la vigésima octava sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el jueves 4 de diciembre de 1947 a las 10:15 a. m. (E/CN.4/SR.28).

RESUMEN de las actas de la vigésima novena sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el jueves 4 de diciembre de 1947 a las 3 p. m. (E/CN.4/SR.29).

- RESUMEN de las actas de la trigésima cuarta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el viernes 12 de diciembre de 1947 a las 10 a. m. (E/CN.4/SR.34).
- RESUMEN de las actas de la trigésima séptima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el sábado 13 de diciembre de 1947 a las 3 p. m. (E/CN.4/SR.37).
- RESUMEN de las actas de la cuadragésima primera sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el martes 16 de diciembre de 1947 a las 3 p. m. (E/CN.4/SR.41).
- RESUMEN de las actas de la cuadragésima sexta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el lunes 24 de mayo de 1948 a las 11.00 a. m. (E/CN.4/SR.46).
- RESUMEN de las actas de la cuadragésima octava sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 26 de mayo de 1948 a las 2:45 p. m. (E/CN.4/SR.48).
- RESUMEN de las actas de la cuadragésima novena sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el jueves 27 de mayo de 1948 a las 11.00 a. m. (E/CN.4/SR.49).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el jueves 27 de mayo de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.50).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima primera sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 28 de mayo de 1948 a las 10:45 a. m. (E/CN.4/SR.51).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima segunda sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 28 de mayo de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.52).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima quinta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 2 de junio de 1948 a las 11 a. m. (E/CN.4/SR.55).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima octava sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el jueves, 3 de junio de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.58).
- RESUMEN de las actas de la quincuagésima novena sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 4 de junio de 1948 a las 10:45 a. m. (E/CN.4/SR.59).

- RESUMEN de las actas de la sexagésima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 4 de junio de 1948 a las 3 p. m. (E/CN.4/SR.60).
- RESUMEN de las actas de la sexagésima primera sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el lunes 7 de junio de 1948 a las 11.00 a. m. (E/CN.4/SR.61).
- RESUMEN de las actas de la sexagésima cuarta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 8 de junio de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.64).
- RESUMEN de las actas de la sexagésima quinta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 9 de junio de 1948 a las 10:15 a. m. (E/CN.4/SR.65).
- RESUMEN de las actas de la sexagésima séptima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success Nueva York, el jueves 10 de junio de 1948 a las 11 a. m. (E/CN.4/SR.67).
- RESUMEN de las actas de la sexagésima octava sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el jueves 10 de junio de 1948 a las 3:30 p. m. (E/CN.4/SR.68).
- RESUMEN de las actas de la septuagésima tercera sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 15 de junio de 1948 a las 10:45 a. m. (E/CN.4/SR.73).
- RESUMEN de las actas de la septuagésima cuarta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 15 de junio de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.74).
- RESUMEN de las actas de la septuagésima quinta sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 16 de junio de 1948 a las 10:45 a. m. (E/CN.4/SR.75).
- RESUMEN de las actas de la septuagésima séptima sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el jueves 17 de junio de 1948 a las 11 a. m. (E/CN.4/SR.77).
- RESUMEN de las actas de la octogésima primera sesión de la Comisión [de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York el viernes 18 de junio de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/SR.81).

### B. *Comisión Nuclear de Derechos Humanos*

- BORRADOR de Declaración de Derechos Humanos de la delegación cubana y carta de presentación de la Gran Bretaña, 12 de febrero de 1946 (E/HR/1).

- COMUNICACIONES en relación a la libertad de información y libertad de prensa, enviado por la delegación de Estados Unidos de América a la Asamblea General, 23 de abril de 1946 (E/HR/2).
- POSTULADOS sobre derechos humanos esenciales presentado por la delegación de Panamá, 26 de abril de 1946 (E/HR/3).
- BORRADOR de resolución para convocar un Congreso Internacional de Prensa, enviado por la delegación filipina, durante la primera parte de la primer sesión de la Asamblea General, 25 de abril de 1946 (E/HR/4).
- RESUMEN de las actas de las sesiones [de la Comisión “Nuclear” de Derechos Humanos], primera sesión que tuvo lugar el lunes 29 de abril de 1946 a las 3 p. m. (E/HR/6).

*C. Comité Redactor de la Comisión de Derechos Humanos sobre el Catálogo Internacional de Derechos*

*a. Documentos*

- MEMORÁNDUM sobre los antecedentes históricos para el Comité (enviado por la División de Derechos Humanos), 29 de mayo de 1947 (E/CN.4/AC.1/2).
- BORRADOR de Declaración Internacional de Derechos Humanos (Documento E/600) con las recomendaciones de los Estados Unidos de América, 2 de mayo de 1948 (E/CN.4/AC.1/20).
- COMITÉ Redactor respecto al Esquema Documentado de Catálogo Internacional de Derechos Humanos, 11 de junio de 1947 (E/CN.4/AC.1/3/Add.1).
- COMPARACIÓN Textual del borrador de Catálogo Internacional de Derechos Humanos, enviado por el delegado del Reino Unido al Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos, y sobre el Esquema Documentado de Catálogo Internacional enviado por la División de Derechos Humanos], 10 de junio de 1947 (E/CN.4/AC.1/3/Add.3).
- BORRADOR de Declaración Internacional de Derechos enviada por el Grupo de Trabajo del Comité Redactor (Preámbulo y artículos 1-6), 16 de junio de 1947 (E/CN.4/AC.1/W.1).
- SUGERENCIAS enviadas por el representante de Francia sobre los artículos 7-32 de la Declaración Internacional de Derechos, 16 de junio de 1947 (E/CN.4/AC.1/W.2).

CORRECCIONES a las sugerencias enviadas por el representante de Francia sobre los artículos de la Declaración Internacional de Derechos, 20 de junio de 1947 (E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2).

*b.* Registro de las sesiones

RESUMEN de las actas de la segunda sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 11 de junio de 1947 a las 11:00 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.2).

RESUMEN de las actas de la tercera sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 11 de junio de 1947 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/AC.1/SR.3).

RESUMEN de las actas de la sexta sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 13 de junio de 1947 a las 10:30 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.6).

RESUMEN de las actas de la séptima sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 17 de junio de 1947 a las 11:00 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.7).

RESUMEN de las actas de la octava sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 17 de junio de 1947 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/AC.1/SR.8).

RESUMEN de las actas de la décima segunda sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 20 de junio de 1947 a las 11 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.12).

RESUMEN de las actas de la décima tercera sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el viernes 20 de junio de 1947 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/AC.1/SR.13).

RESUMEN de las actas de la décima octava sesión del Comité Redactor [de la Comisión de Derechos Humanos], que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 25 de junio de 1947 a las 10:30 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.18).

RESUMEN de las actas de la vigésima primera sesión del Comité Redactor, segunda Sesión] que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el 4 de mayo de 1948 a las 10.30 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.21).

RESUMEN de las actas de la trigésima quinta sesión del Comité Redactor, segunda sesión] Lake Success, Nueva York, el lunes 17 de mayo de 1948 a las 11 a. m. (E/CN.4/AC.1/SR.35).

RESUMEN de las actas de la trigésima octava sesión del Comité Redactor, segunda sesión] que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el martes 18 de mayo de 1948 a las 3 p. m. (E/CN.4/AC.1/SR.38).

RESUMEN de las actas de la cuadragésima sesión del Comité Redactor, segunda sesión] que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, el miércoles 19 de mayo de 1948 a las 2:30 p. m. (E/CN.4/AC.1/SR.40).

*D. Grupo de Trabajo sobre la Declaración de la Comisión de Derechos Humanos (diciembre de 1947)*

*Registro de las sesiones*

RESUMEN de las actas de la quinta sesión del Grupo de Trabajo sobre la Declaración de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el lunes 8 de diciembre de 1947 a las 3 p. m. (E/CN.4/AC.2/SR.5).

RESUMEN de las actas de la sexta sesión del Grupo de Trabajo sobre la Declaración de Derechos Humanos], que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el martes 9 de diciembre de 1947 a las 10 a. m. (E/CN.4/AC.2/SR.6).

RESUMEN de las actas de la novena sesión del Grupo de Trabajo sobre la Declaración de Derechos Humanos, que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra, el miércoles 10 de diciembre de 1947 a las 3 p. m. (E/CN.4/AC.2/SR.9).

RESUMEN de las actas de la novena sesión del Grupo de Trabajo sobre las Medidas de Implementación que tuvo lugar en el *Palais des Nations*, Ginebra (E/CN.4/AC.4/SR.7).

3. *UNESCO*

*Human rights. Comments and interpretations*, París, 1948, UNESCO/PHS/3(rev.).

*Un acuerdo en las raíces. Los fundamentos en la Declaración Universal de Derechos Humanos. De Jacques Maritain a Charles Malik*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 14 de octubre de 2020. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.

**E**n 1948 se aprobó la Declaración Universal de Derechos Humanos desde un acuerdo acerca de los qué, y sin un por qué común. Este libro presenta el proceso de redacción del texto, y describe la idea de derechos humanos implícita en ese acuerdo práctico. Para lograrlo, establece el marco conceptual de los debates a partir del tipo de documento que se decidió elaborar —una Declaración no vinculatoria—: en concreto, un conjunto de afirmaciones éticas que surgen de la dignidad de las personas. Después, aplica dos estrategias distintas. La primera estudia las ideas y sugerencias de dos personajes centrales. Uno, Jacques Maritain, quien desde el punto de vista de la filosofía había elaborado un discurso original de los derechos humanos que lo alejaba de sus predecesores ilustrados. El segundo, el libanés Charles Malik, quien participó activamente en la elaboración del texto. En específico, las propuestas de este delegado delinearon los artículos sobre sociedades intermedias, las tomas de postura sobre la propia vida, la libertad de pensamiento y conciencia. Al mismo tiempo, los esfuerzos de Malik por mantener en el articulado una afirmación sobre la confianza del ser humano en la conciencia empática de las personas que descubren y reclaman sus derechos humanos. La segunda estrategia reconstruye los conceptos sobre dignidad, empatía, inherencia y derechos humanos que se mostraron durante los debates de redacción de los artículos más importantes de la Declaración. Ambos modelos argumentativos ofrecen al lector un acercamiento al proceso de redacción, las ideas que orientaban a sus redactores, y los modos, conceptos y palabras que les permitieron lograr acuerdos, a pesar de provenir de tradiciones filosóficas y culturales irreconciliables. Setenta años después, esta experiencia podría iluminar los actuales debates sobre derechos humanos.

