

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”.¹⁶²

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

¹⁶² 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.¹⁶³ 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-*

¹⁶³ 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.¹⁶⁴ 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”.¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶

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.¹⁶⁷

¹⁶⁴ En español, *cfr.* Maritain, Jacques, “Posibilidades de cooperación...”, *cit.*, pp. 272-291.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 284.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 285.

¹⁶⁷ “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.¹⁶⁸ 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”.¹⁶⁹

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.¹⁷⁰

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).

¹⁶⁸ “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).

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ *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”.¹⁷¹ 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-

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

ciones de autonomía.¹⁷² Dichas categorías defendían exigencias o requerimientos que se conceptualizaban como intrínsecos, absolutos, terminados e inderogables a favor de su titular.¹⁷³ 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.¹⁷⁴

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-

¹⁷² Cfr. Auger, Pierre, *op. cit.*, p. 227.

¹⁷³ 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).

¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ A partir de este concepto, para Maritain, el individualismo ilustrado y su vi-

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

¹⁷⁶ 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”.¹⁷⁷

De aquí nacía, en parte, la comprensión racionalista del iusnaturalismo:¹⁷⁸ 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’”.¹⁷⁹ 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.¹⁸⁰

Si Lutero encerró a la persona en la soledad del individuo, desvinculándola de cualquier no-yo —sigue la explicación de Maritain—,¹⁸¹ 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-

¹⁷⁷ Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, cit., p. 29.

¹⁷⁸ 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.

¹⁷⁹ 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).

¹⁸⁰ Cfr. Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, cit., pp. 27 y ss.

¹⁸¹ “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.¹⁸²

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”.¹⁸³ 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 ilusorio¹⁸⁴ —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.¹⁸⁵ En

¹⁸² Cfr. Maritain Jacques, *Tres reformadores...*, cit., pp. 75 y ss.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 148.

¹⁸⁴ 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).

¹⁸⁵ “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.¹⁸⁶

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.¹⁸⁷ 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).

¹⁸⁶ Maritain, Jacques, *Tres reformadores...*, cit., p. 31.

¹⁸⁷ 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”.¹⁸⁸

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.¹⁸⁹ 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.¹⁹⁰

El filósofo francés distinguió dos tipos de maquiavelismo.¹⁹¹ 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.¹⁹²

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹⁸⁹ *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.

¹⁹⁰ 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.

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

¹⁹² *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.¹⁹³ 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”.¹⁹⁴ Bajo este supuesto, ya no hacía falta envolver la acción reproable 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.¹⁹⁵ Por ello,

¹⁹³ Cfr. *ibidem*, 338c.

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

¹⁹⁵ 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”,¹⁹⁶ 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.¹⁹⁷

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.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 236.

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

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.¹⁹⁹

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.²⁰⁰ En 1936, publicó *Humanismo integral*, donde “describe su personalismo político en su forma más clásica”.²⁰¹ 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

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 237.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 226.

²⁰⁰ 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.

²⁰¹ 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.²⁰²

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.²⁰³

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-

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

²⁰³ 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.²⁰⁴ 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.²⁰⁵ 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”.²⁰⁶ 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.²⁰⁷

²⁰⁴ “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).

²⁰⁵ “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).

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 222.

²⁰⁷ *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”.²⁰⁸ 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.²⁰⁹ Sin embargo, en este trabajo todavía no utilizó el lenguaje de los derechos, ni hizo referencias concretas a los derechos humanos.²¹⁰ 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*,²¹¹ 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

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 176.

²⁰⁹ 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://cuislondora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A397>.

²¹⁰ 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).

²¹¹ 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”.²¹² 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.²¹³

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—²¹⁴, 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

²¹² 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>.

²¹³ 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.

²¹⁴ 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.²¹⁵

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.²¹⁶

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,²¹⁷ 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.²¹⁸ En cambio, el término “individuo” se refiere a “un trozo de materia, un elemento individual en la naturaleza, como un

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

²¹⁶ “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).

²¹⁷ 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).

²¹⁸ “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”.²¹⁹

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”.²²⁰

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”).²²¹ 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).

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

²²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²²¹ 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.²²²

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.²²³

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.

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

²²³ “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.²²⁴

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”.²²⁵

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”.²²⁶

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

²²⁴ *Ibidem*, p. 37.

²²⁵ *Ibidem*, p. 38.

²²⁶ *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”.²²⁷ 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”.²²⁸

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.²²⁹

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

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *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).

²²⁹ 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”.²³⁰

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”.²³¹

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*,²³² 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-

²³⁰ *Ibidem*, p. 54.

²³¹ *Ibidem*, p. 55.

²³² 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”.²³³

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,²³⁴ 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.²³⁵

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

²³³ *Ibidem*, p. 105.

²³⁴ “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).

²³⁵ 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”.²³⁶

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 óntica, 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”.²³⁷ 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

²³⁶ Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 106.

²³⁷ 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”.²³⁸

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,²³⁹ 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.²⁴⁰ 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”.²⁴¹

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

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

²³⁹ 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).

²⁴⁰ 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.

²⁴¹ 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”.²⁴²

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.²⁴³

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.²⁴⁴ 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

²⁴² *Ibidem*, p. 111.

²⁴³ “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).

²⁴⁴ “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.²⁴⁵

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.²⁴⁶

²⁴⁵ Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, p. 18. Pérez Luño concluye algo parecido: “Ello implica cifrar la fundamentación de los derechos humanos en el despliegue multi-lateral 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).

²⁴⁶ 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.²⁴⁷

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.²⁴⁸

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

²⁴⁷ Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., pp. 108 y 109.

²⁴⁸ “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.²⁴⁹

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.²⁵⁰ 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”.²⁵¹

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.²⁵²

²⁴⁹ 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).

²⁵⁰ 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).

²⁵¹ *Ibidem*, p. 113.

²⁵² *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.²⁵³

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.²⁵⁴ Por último, esas declaraciones incorporan pretensiones propias del derecho positivo.²⁵⁵ 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.²⁵⁶

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-

²⁵³ 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).

²⁵⁴ 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*).

²⁵⁵ 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.

²⁵⁶ *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”.²⁵⁷

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.²⁵⁸

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”.²⁵⁹ 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.

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

²⁵⁸ 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.

²⁵⁹ *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.²⁶⁰

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.²⁶¹

²⁶⁰ 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).

²⁶¹ 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”.²⁶²

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).

²⁶² 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.²⁶³

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.²⁶⁴

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”,²⁶⁵ 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.²⁶⁶

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 intelectuales

²⁶³ Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, cit., p. 132.

²⁶⁴ “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).

²⁶⁵ Maritain, Jacques, “Introducción”, cit., p. 18.

²⁶⁶ *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.²⁶⁷ 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.²⁶⁸

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.²⁶⁹ 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

²⁶⁷ 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.

²⁶⁸ Maritain, Jacques, *Humanismo integral...*, cit., pp. 217 y 218.

²⁶⁹ “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.²⁷⁰

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.²⁷¹

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-

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 130, 133.

²⁷¹ “[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.²⁷²

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.²⁷³

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

²⁷² “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).

²⁷³ “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”.²⁷⁴

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.²⁷⁵ 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

²⁷⁴ 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.

²⁷⁵ 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.²⁷⁶

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.²⁷⁷

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,²⁷⁸ otros, que

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

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

²⁷⁸ “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;²⁷⁹ algunos más, que fue uno de los firmantes del documento.²⁸⁰ 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.²⁸¹ 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.²⁸²

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

²⁷⁹ “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).

²⁸⁰ “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).

²⁸¹ 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.

²⁸² 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.²⁸³

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 irre recuperable e irrepetible 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.²⁸⁴

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;²⁸⁵ 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,

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

²⁸⁴ 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.

²⁸⁵ 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.²⁸⁶

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.²⁸⁷ 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.²⁸⁸ 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

²⁸⁶ 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.

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

²⁸⁸ “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.²⁸⁹

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.²⁹⁰

²⁸⁹ 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.

²⁹⁰ 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 refinara la capacidad para seguir y comprender los principios de la ley natural.²⁹¹

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).

²⁹¹ 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.²⁹²

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.²⁹³

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.²⁹⁴ Durante la elaboración de esos trabajos, los miembros de *Francia Libre* comprendieron que la restauración de su país requería, no sólo de una

²⁹² 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.

²⁹³ Wiesen Cook, Blanche, *Eleanor Roosevelt*, vol. 3: *The War Years and After: 1939-1962*, Nueva York, Random House, 2016.

²⁹⁴ 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 accesorio. 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,²⁹⁵ cimentada en los derechos humanos.²⁹⁶

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.²⁹⁷ 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.²⁹⁸ Cassin —aunque personalmente sostenía una teoría iusnaturalista de corte kantiano—²⁹⁹ conocía el libro de su compatriota sobre derechos humanos:

²⁹⁵ 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.

²⁹⁶ 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).

²⁹⁷ 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).

²⁹⁸ 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.

²⁹⁹ 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 transcurso 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 1942.³⁰⁰

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 (*cf.* Davidson, Alastair, *The Immutable Laws of Mankind. The Struggle for Universal Human Rights*, Melbourne, Springer, 2012, pp. 455 y ss).

³⁰⁰ 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 (*cf.* 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 (*cf.* 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 (*cf.* 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 (*cf.* 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 (*cf.* 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.³⁰¹ 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.³⁰²

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.³⁰³

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.³⁰⁴ Compartía con el cristianismo la crítica al cientificismo que pretende conseguir el desarrollo humano y social, sólo a

³⁰¹ 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.)

³⁰² 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.

³⁰³ 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).

³⁰⁴ 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.³⁰⁵ Humphrey encontró en Bergson,³⁰⁶ 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:³⁰⁷ 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”.³⁰⁸ Por todo ello, Curle opina que al cana-

³⁰⁵ 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 bancarrota 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).

³⁰⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 44-51.

³⁰⁷ “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).

³⁰⁸ 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”.³⁰⁹

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:³¹⁰

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”.³¹¹

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

³⁰⁹ Curle, Clinton Timothy, *op. cit.*, p. 42.

³¹⁰ 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).

³¹¹ 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”;³¹² 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).³¹³

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 [...],³¹⁴ personalidades preclaras en la política de mi país”.³¹⁵ En el mismo texto, relaciona el movimiento de los derechos humanos con los

³¹² 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.

³¹³ *Ibidem*, pp. 119-127.

³¹⁴ 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, Desclee de Brouwer, 1950, pp. 31-37.

³¹⁵ 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.³¹⁶ 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.³¹⁷ 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.³¹⁸

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.³¹⁹

³¹⁶ “Difícil es encontrar una opinión más autorizada y más profunda del valor universal de la DUDH” (*cfr. 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. 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).

³¹⁷ *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.*

³¹⁸ *Cfr.* Stibora, Carrie Rose, *op. cit.*, pp. 43-55.

³¹⁹ 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—. ³²⁰ 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>).

³²⁰ Cfr. Martínez Arroyo, Araceli y Menéndez Menéndez, Libertad, “Pedro de Alba. Educador, político y diplomático”, en Menéndez Menéndez, Libertad y Díaz Zermeno, 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.

citadas en el modo de ser humano, anteriores a la sociedad, de las que surgen los derechos humanos.³²¹

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.³²²

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.³²³ El resto de numerales del cuerpo del docu-

³²¹ Woodcock, Andrew, *op. cit.*

³²² *Cfr.* Maritain, Jacques, “Introducción”, *cit.*, pp. 18 y 19.

³²³ “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.³²⁴

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”.

³²⁴ 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 coestión 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”.³²⁵

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.

³²⁵ Woodcock, Andrew, *op. cit.*, p. 266.