
La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

The argument about the rational justification of human rights argument from the drafters of the Universal Declaration of Human Rights

RECIBIDO: 2013-01-12 / ACEPTADO: 2013-04-23

Pedro PALLARES YABUR

Universidad Panamericana (México)

Universidad de Navarra (España)

ppallare@up.edu.mx

Resumen: Suele pensarse que la falta de acuerdo en los 'por qué' de los derechos humanos, llevó a los redactores de la Declaración Universal de 1948, a evitar cualquier intento de justificación racional de los derechos humanos o al menos prescindir de afirmaciones de tipo metafísico. Este trabajo intenta mostrar cómo es que los redactores de la Declaración construyeron un argumento cerrado pero incompleto de justificación racional de los derechos humanos, al articular una descripción de un 'ser', que es posible 'conocer' del que se sigue un 'deber'. El acuerdo práctico al que llegaron los redactores sólo es posible si se afirman unas verdades metafísicas mínimas.

Palabras clave: Derechos Humanos; Fundamentación; Metafísica; Ética; Declaración Universal; Inherente; Inalienable; Dignidad; Razón; Conciencia; Deberes; Charles Malik; Peng Chun Chang; René Cassin; Eleanor Roosevelt; Jacques Maritain.

Sumario: I. Introducción. II. La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la DUDH. II.1. La descripción del 'ser'. II.2. Tránsito por el 'conocer'. II.3. La conexión normativa 'deber'. III. ¿La falta de acuerdos en el 'por qué' significa un 'vacío metafísico'? IV. Conclusión.

Abstract: Is often thought that the lack of agreement about the 'why' of human rights, led the drafters of the Universal Declaration in 1948, to avoid any attempt to establish any kind of metaphysical claims about human rights. This paper shows how the drafters of the Declaration built a complete but unfinished argument about the foundation or about the rational justification of human rights. They have articulated a description of a real 'being', which is possible 'to know', that justifies a 'duty'. The practical agreement reached by the drafters is only possible, if they state minimum metaphysical truths, admit a practical knowledge, and sustain deontic commitments.

Key words: Human Rights; Rational justification; Metaphysics; Ethics; Universal Declaration of Human Rights; Inherent; Dignity; Reason; Conscience; Duties; Charles Malik; Peng Chun Chang; René Cassin; Eleanor Roosevelt; Jacques Maritain.

Summary: I. Introduction. II. The rational justification for human rights in the drafters of the UDHR. II.1. The description of 'being'. II.2. Transit through the 'know'. II.3. The normative connection rules 'must'. III. Does the lack of agreement on the 'why' means an 'empty metaphysical'? IV. Conclusion.

I. INTRODUCCIÓN

Es conocida la anécdota de Maritain: “Cuéntase que en una de las reuniones de una Comisión nacional de la UNESCO, en que se discutía acerca de los derechos del hombre, alguien se admiraba de que se mostraran de acuerdo, sobre la formulación de una lista de derechos, tales y tales paladines de

ideologías frenéticamente contrarias. En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo tocante a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué. En el ‘porqué’ es donde empieza la disputa”¹.

Los miembros de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (CDH)², redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH)³ sabían que pertenecían a distintas culturas y escuelas de pensamiento y parcialmente siguieron el consejo de Maritain: lograr un acuerdo “no sobre la base de un pensamiento especulativo común, pero sí sobre la comunidad de un pensamiento práctico”⁴.

¿Esto implica que los redactores abandonaron todo intento de justificación racional de los Derechos Humanos? Al menos para escribir una Declaración de *derechos humanos* debían compartir unos presupuestos teóricos mínimos. A saber, primero, la existencia de un modo de ser humano que se reconoce como el sustento y núcleo indisponible, no negociable, de un valor radical y absoluto llamado dignidad. Segundo, que este “*ser-persona-mostrando-su-dignidad*” puede traducirse al lenguaje de los derechos y se expresa en el término “derechos humanos”. Tercero, como ese carácter digno sólo sucede en la historia y en el contexto de una comunidad, el respeto y realización de los

¹ MARITAIN, J., “Introducción”, *Los Derechos del Hombre. Estudios y Comentarios en Torno a la Nueva Declaración Universal* [Human Rights. Comments and Interpretations], ed. UNESCO, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 15.

² En 2006 esta Comisión fue disuelta y sus funciones pasaron a formar parte del Consejo de Derechos Humanos.

³ Los trabajos formales de redacción de la DUDH comenzaron en abril de 1946 y terminaron en diciembre de 1948. Para efectos de este trabajo, tomaremos los borradores aprobados como las etapas de redacción del documento: 1. Borrador de John Humphrey (E/CN.4/21, Anexo A) de abril de 1947. 2. Borrador de René Cassin (E/CN.4/21, Anexo D), junio de 1947. 3. Borrador del Comité Redactor (E/CN.4/21, Anexo F), julio de 1947, aprobado durante la primera sesión de dicho Comité, en adelante “ICR”. 4. Borrador de Ginebra (E/600, Anexo A), diciembre de 1947, aprobado durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos (en adelante “HCDH”). 5. Borrador de Lake Success (E/800, anexo A), junio de 1948, aprobado en la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en adelante “HICDH”. 6. Borrador aprobado el 7 de diciembre de 1948 en la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General (A/777, A), en adelante “3AGTC”. 7. Texto definitivo Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada el 10 de diciembre de 1948, durante la tercera sesión del pleno de la Asamblea General (en adelante “3AGP”). Los borradores y reportes de las sesiones pueden consultarse en la web <<http://www.un.org/Depts/dhl/udhr/>> [20.12.2012] patrocinada por la *Un Dag Hammarskjöld Library* y la *Library of the UN Office at Geneva*. Si no se dice otra cosa, las traducciones al español son propias.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

derechos humanos es deseable, posible y necesario para la vida social. Cuarto, sostener estas tres conclusiones permite a los derechos humanos condicionar la acción del Estado y la ley⁵. A partir de estas cuatro afirmaciones teóricas implícitas y compartidas, los redactores afirmaron treinta y ocho “párrafos” que sintetizan una “concepción común” respecto a “algo-digno” que exige ser tratado de determinada manera.

De entre todas las afirmaciones de la DUDH, ¿es posible encontrar un intento de justificación racional sobre los derechos proclamados en ella? Para responder esta pregunta advertimos al lector de cuatro presupuestos que ayudarán a contextualizar el argumento. *Primero*, la Declaración pretende ser ‘Universal’, de forma que no se trata aquí de *asignar* a una tradición filosófica la explicación *propia, original, adecuada y definitiva* de la Declaración. Los redactores eran conscientes de que a cada tradición y cultura le correspondía el trabajo de justificación racional y de fundamentación de los derechos humanos.

Segundo, la explicación que ofreceremos no es histórica en el sentido de *anecdótica*: se trata de acercarse a los problemas conceptuales a los que se enfrentaron y del intercambio de ideas sobre las que construyeron sus respuestas. Nos interesa la construcción del argumento comprendido desde su contexto⁶.

Tercero, no esperamos resolver el debate sobre si ‘justificar racionalmente’ significa lo mismo que ‘fundamentar’⁷. Sólo es necesario presuponer dos cosas. Primero, la existencia de una realidad cognoscible-razonable –un “*algo-ahí-inteligible*”– que cimente el discurso. Sin este dato ‘real’, los derechos humanos serían tan creíbles y demostrables como “el mito de la diosa Venus, una mujer de carne y hueso que nació de la espuma del mar”⁸. Sin ese dato ‘real’ sobre el que se sostengan los derechos humanos, podría defender una ilusión óptica, un modelo deseable presentado con rigor lógico y exuberancia retórica... pero irreal. Y segundo, junto a este referente real todo intento de justifi-

⁵ Un estudio crítico sobre el proceso de redacción puede verse en SAMNØY, Å., *Human Rights as International Consensus. the Making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948*, Chr. Michelsen Institute, Bergen Norway, [1993].

⁶ Sobre los alcances de este método cfr. POCKOCK, J.G.A., *Pensamiento político e historia: ensayos sobre teoría y método*, trad. S. Chaparro Martínez, Akal, Madrid, 2011, pp. 19-47.

⁷ Para una introducción a este problema cfr. KAUFMANN, A., “La universalidad de los derechos humanos. Un ensayo de fundamentación”, en *Persona y Derecho*, vol. 38 (1998), pp. 11-34.

⁸ CARPINTERO BENÍTEZ, F., “Los constructos racionales en la reflexión sobre la justicia (primera parte)”, en *Dikaioyne*, vol. 23 (2009), pp. 25-65, 48.

cación necesita de ser ‘cognoscible’, ‘inteligible’ y ‘razonable’ para la persona. Sin esta segunda exigencia, seríamos incapaces de situarnos ante la realidad, careceríamos de un lenguaje para referirnos a ella y perdería sentido cualquier intento de argumentación⁹.

Y *cuarto* presupuesto, a pesar de que intentaremos mostrar el argumento de justificación racional de los derechos humanos que se encuentra en la DUDH, dejaremos para otra ocasión su análisis crítico del argumento. Aquí sólo lo ‘mostraremos’, no lo justificaremos, ni probaremos su coherencia interna.

II. LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS REDACTORES DE LA DUDH

El artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) afirma: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraterna-mente los unos con los otros”. La fórmula se construye a partir de tres secciones interrelacionadas entre sí: (i) la descripción de un *hecho* (‘nacen’, ‘libres’, ‘iguales’, ‘dignidad’); (ii) el reconocimiento de un *deber* (fraternidad) vinculado a esos derechos; y (iii) una conexión gnoseológica entre las dos (‘razón y conciencia’).

II.1. *Lo que no se dijo sobre el ‘ser’: la eliminación de ‘Dios’ y de ‘por naturaleza’*

Los redactores buscaban que la Declaración enraizaran los derechos humanos en el modo de ‘*ser*’ humano del que se desprenden unos ‘derechos’ y unos compromisos o ‘deberes’. ¿Cómo expresarlo de forma precisa pero al mismo tiempo, clara y comprensible para cualquier persona de toda cultura¹⁰?

⁹ El profesor Massini explica que para que el derecho no termine en el nihilismo del mero poder es necesario ofrecer (i) un criterio que haga razonable el convencimiento ético de los destinatarios, y no sólo justificado en la fuerza o la amenaza; (ii) una instancia de apelación valorativa de los dictámenes jurídicos, más allá de los datos, de la frecuencia empírica, o del poder para calificarlos de justos o injustos; y (iii) un *subjectum* en el que inhieran autónomamente esos criterios, es decir, un ente sustantivo que sostenga su existencia. MASSINI CORREAS, C.I., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 111-112.

¹⁰ Cfr. E/CN.4/SR.50/8, E/CN.4/AC.1/SR.35/2, E/CN.4/AC.1/SR.50/7, E/CN.4/SR.41/9, 3AGTC, 104ª sesión, p. 162.

En algunos borradores de la Declaración se mantuvo la expresión ‘por naturaleza’ en el artículo 1 para referirse a esa forma de ser. La fórmula se incorporó al borrador durante la IICDH a través de una propuesta conjunta de los delegados René Cassin (Francia) y Carlos P. Rómulo (Filipinas)¹¹. Rómulo afirmaría después que “había introducido esta frase [‘por naturaleza’] y que la había concebido como una referencia a la teoría cristiana [tomista] de la ley natural”¹². La fórmula no sobrevivió en la versión definitiva por dos motivos: primero, los delegados entendieron cosas distintas del concepto ‘por naturaleza’. Y segundo, como parte de una negociación para eliminar la referencia a ‘Dios’, propuesta para resolver esa confusión.

Desde la inclusión de la fórmula ‘por naturaleza’ los delegados debatieron sobre el sentido con el que debía entenderse esa expresión. ¿En *sentido tomista* como tendencias naturales descubiertas a través de una razón práctica, expresión de una *naturaleza* teleológica referida a un creador providente? ¿En *clave ilustrada* como exigencia lógica-geométrica descubierta por la razón científica, de una naturaleza ya terminada, expresión de una mónada individual, diseñada por un dios artífice mecánico del universo? ¿O en *sentido materialista*, como expresión de la ley del más fuerte, de tipo mecánico y sólo biológica?

Las discusiones de los delegados muestran que cada uno comprendía distinto lo que significaba la expresión ‘por naturaleza’. Charles Malik (Líbano) lo hacía en términos tomistas¹³. René Cassin (Francia)¹⁴, Peng Chung Chang (China)¹⁵, entre otros, lo hacían en clave Ilustrada. Tanto los delegados soviéticos¹⁶ como Austregesilo De Athayde (Brasil), lo hacían en términos “biológicos”. De Athayde pensaba que la expresión ‘por naturaleza’ implicaba afirmar pura biología, opuesta a ‘por el espíritu’, de forma que para fundamentar los derechos humanos habría que referirse también a ‘Dios’¹⁷,

¹¹ “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse como hermanos los unos con los otros”. Cfr. E/CN.4/57/5.

¹² MORSINK, J., *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting, and intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, pp. 284-285.

¹³ Cfr. MALIK, C.H., *The challenge of human rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, H.C. Malik ed., Charles Malik Foundation, Oxford, 2000, pp. 23-24.

¹⁴ 3AGTC, 180ª sesión, p. 865.

¹⁵ 3AGTC, 96ª sesión, pp. 98 y 114.

¹⁶ Cfr. E/CN.4/SR.34/5 y una afirmación similar en E/CN.4/AC.2/SR.9/22.

¹⁷ Cfr. A/C.3/243.

como contrapeso a una mera ‘naturaleza’ y justificar así la existencia de los derechos humanos¹⁸.

La propuesta generó controversias entre los que la apoyaron con entusiasmo –como los delegados de Argentina y Bolivia¹⁹–, con los que preferían una fórmula sin referencias teológicas para lograr el apoyo de los agnósticos o ateos –como el delegado inglés²⁰, soviético²¹ o ecuatoriano²²–. Para conseguir un acuerdo, se propuso eliminar ‘por naturaleza’²³ lo que tranquilizó al delegado brasileño, retirando su propuesta de incluir a ‘Dios’.

II.2. *Lo que sí se dice sobre el ‘ser’: ‘intrínseca’, ‘nacen’, ‘dignidad’*

La Declaración incluye tres palabras que cumplen con la función de describir el ‘ahí-hay-algo-real’ que origina o causa los derechos humanos: ‘*inherent*’ o ‘intrínseca’ en el primer párrafo del Preámbulo²⁴; ‘nacen’ y ‘dignidad’ en el artículo 1. ‘Intrínseca’ [*inherent*] fue introducida por Malik en el Preámbulo que preparó para el borrador de la IICDH²⁵, quien retomó una propuesta René Cassin²⁶. La fórmula reconoce que existen unos derechos ‘intrínsecos’ [*inherent*] e ‘inalienables’ de la persona sobre la que se construye “la libertad, la justicia y la paz”. La palabra ‘*inherent*’ había sido utilizada por la filosofía política Ilustrada para referirse a las exigencias que surgen de la persona misma y en el proceso de redacción queda claro que la palabra se incorporó desde fuentes de la filosofía Ilustrada²⁷.

¹⁸ 3AGTC, 165ª sesión, p. 766.

¹⁹ Cfr. 3AGTC, 98ª sesión, p. 109, p. 112; Argentina y Bolivia respectivamente.

²⁰ Cfr. 3AGTC, 166ª sesión, p. 777.

²¹ Cfr. 3AGTC, 98ª sesión, p. 111.

²² Cfr. 3AGTC, 96ª sesión, p. 100.

²³ *Ibidem*.

²⁴ “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”.

²⁵ Cfr. E/CN.4/132.

²⁶ E/CN.4/21, Anexo D.

²⁷ Puede verse la opinión de Cassin (AC.1/SR.8/2 o en 3AGTC, 180ª sesión, p. 865). También puede verse la opinión de Chang (3AGTC, 127ª sesión, p. 397); una propuesta de la delegación egipcia (cfr. A/C.3/264); o el argumento de Eleanor Roosevelt, 3AGTC, 180ª sesión, p. 862; o de los delegados de Ecuador, Jorge Carrera-Andrade y la paquistaní Shaista Suhrawardy Ikramullah (3AGTC, 90ª sesión, p. 37.). En la sesión plenaria de la Asamblea General que aproba-

Los redactores solían acudir a la Ilustración como argumento de legitimación y para tomar unas de sus fórmulas. Los textos de derechos ilustrados del siglo XVIII y eran su ‘historia de éxito’ a imitar. Sin embargo, la Declaración no es un documento Ilustrado del mismo modo que sus antecesores. El ‘ser-persona’ de la Declaración Universal, como se verá más adelante, no hace referencia a un átomo de juridicidad –expresión de Francisco Carpintero– que reclama como punto de partida la no intervención de otros. No es el *sólo-individuo*, ni la mónada solitaria del *cogito ergo sum*. Malik solía decir que “Nunca han habido *Robinson Crusoes*”²⁸. Para describir al ‘ser-humano’ de la Declaración, los redactores deliberadamente prefirieron utilizar la palabra ‘persona’ en lugar de ‘individuo’, de ‘comunidad’ en lugar de ‘sociedad’; describieron en el mismo nivel, los ‘derechos’ y los ‘deberes’, y equipararon los derechos civiles clásicos con los derechos sociales. Para los redactores el esquema ‘derechos-míos’ enfrentados a ‘deberes-tuyos’, no expresaba auténticamente las exigencias de la dignidad humana. La ‘persona’ en la DUDH no parte de una ‘pura autonomía’ como condición para la autorrealización de libertad.

‘Nacen’ también fue utilizada para expresar esa forma de ‘ser’ que justifica los derechos humanos. La palabra generó debate sobre cuándo iniciaría la vida humana, sobre el tipo de vida que se habría de considerar digna, incluso se propuso eliminarla. Pero en todas estas discusiones prevalecía la idea de afirmar de forma clara la existencia de un ‘ser’ humano real sobre el que se construye el argumento de los derechos humanos²⁹. Todos ellos compartían la convicción de que en el ‘ser’ propio de los seres humanos inhiere unas exigencias éticas y jurídicas. El ‘nacen’ del artículo 1 podría ser substituido por ‘existen’.

Por último, también la palabra ‘dignidad’ se utilizó para describir un modo de ‘ser’, en este caso, con un valor incondicional y de carácter indisponible que define al ser-persona. Desde que John Humphrey presentó el primer borrador, el grupo redactor mostró su preocupación por la ausencia de fórmulas donde se reconocieran el carácter eminente de la persona a partir de su dignidad³⁰. Eleanor Roosevelt (EE.UU) explicó en una ocasión que la

ría la Declaración Universal, las opiniones del chileno Hernán Santa Cruz (AG, 180ª sesión, p. 863), y del delegado polaco Juliusz Katz-Suchy (AG, 182ª sesión, p. 904).

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁹ Cfr. Las propuestas de los delegados de China (A/C.3/235), Líbano (A/C.3/226), Venezuela (3AGTC, 98ª sesión, p. 111) y México (3AGTC, 99ª sesión, p. 121).

³⁰ Cfr. E/CN.4/SR.7/4.

palabra ‘dignidad’, se había elegido “con la intención de enfatizar la dignidad inherente de todo ser humano”³¹.

La finalidad del artículo 1 era, precisamente, explicar por qué todo ser humano está dotado de un valor radical debido a su humanidad gracias a la cual es posible decir que goza de ‘derechos’. Y ese ‘por qué’ era una cualidad del ‘ser’, algo ‘real’. Por eso, aunque la referencia a ‘por naturaleza’ o ‘Dios’ no sobrevivieron en la versión final del artículo 1, sí lo hizo un modo de referirse a una realidad y a un modo de ser que justifica que al ser humano se le deba tratar de determinada manera por el valor absoluto de su ser digno. O se afirma esa realidad del ‘ser-digno’ o la Declaración carece de sentido como “ideal común”, del que habla la fórmula de Proclamación de la Declaración. Tan importante era esta afirmación, que debía permanecer en el cuerpo del documento, y no reducida a una afirmación del Preámbulo³².

De manera que, aunque los redactores evitaron argumentaciones metafísicas exhaustivas o tomas de postura fundamentales que redujeran la Declaración a una sola escuela filosófica, o a una discusión entre expertos –los desacuerdos en el ‘por qué’–, esto no quiere decir que sólo hubieran afirmado fórmulas vacías. Los redactores indicaron “por qué sucede que los seres humanos tienen lo que se identifica con ‘derechos inalienables’”³³.

II.3. *Tránsito por el ‘conocer’*

También el artículo 1 afirma que ese ser –‘algo-ahí-digno-real’– puede ser conocido en clave ética. Durante la revisión del artículo 1 del borrador de

³¹ Cfr. 3AGTC, 98ª sesión, p. 110. En la formulación del resto del catálogo de derechos, la inherencia de los derechos humanos en el ser digno de la persona, constituye el punto de partida que justifica esos derechos; por ejemplo, el derecho a la no discriminación por ningún motivo (art. 2), el derecho a la personalidad jurídica y la prohibición implícita de los apátridas (art. 6), o como el tipo de vida que le corresponde al ser humano: las condiciones sociales, económicas y culturales de vida (art. 22), etc.

³² Durante la 3AGTC hubo algunos delegados que propusieron ubicar esta fórmula en el Preámbulo del Documento, con el argumento de que no contiene derecho alguno, sólo afirmaciones de hechos y referencias éticas. Chang defendió la permanencia en el cuerpo del documento por el peso ético de la fórmula pues no se trata de “asegurar ganancias egoístas del individuo, sino tratar de elevar la estatura moral del hombre. (3AGTC, 95ª sesión, p. 87. También puede verse (3AGTC, 96ª sesión, pp. 97-98). Cassin argumentó que si permanecía ahí, la fórmula “causaría la mayor impresión en la opinión pública” (3AGTC, 97ª sesión, p. 106).

³³ G. HUGHES, “The concept of dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, en *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, n° 1 (2011), 1-24, p. 2.

Cassin, un subgrupo de trabajo provisional –al que también pertenecía Roosevelt, Chang, Malik y John Humphrey (Canadá)– agregó la frase ‘dotados como están de razón’ a la propuesta del delegado francés, que por entonces sólo describía una situación de hecho y unos deberes³⁴. Chang al comentar el borrador, propuso agregar también ‘conciencia’. Las palabras ‘razón y conciencia’, “se habrían de incluir [en la Declaración] como atributos esenciales del hombre”³⁵. Cassin estuvo de acuerdo. El francés explicó que su propuesta original intentaba transmitir que el deber debía entenderse no en clave jurídica, sino ética³⁶. ‘Razón y conciencia’ introducirían al ‘ser-digno’ en el ámbito de la ética y del comportamiento digno.

II.3.1. La aportación de Malik

Para el filósofo y delegado libanés, el ‘ser’ de la persona no era solo un ‘estar ahí’, sino ha de comprenderse en de realizarse como persona³⁷. Para Malik, la persona de los derechos humanos existe sólo como un ‘*ser-haciéndose*’ desde la razón y su conciencia. De ahí que para él, los derechos humanos muestran una dinámica existencial como expresión de dignidad: “Hemos de concebir nuestros derechos en términos dinámicos, en este sentido la libertad, es libertad de ‘cambiar’ y de ‘convertirse en’ o ‘de llegar a ser’ y no sólo simplemente la libertad de ser y de permanecer en lo que siempre he sido”³⁸.

Malik señalaba que la manifestación más radical de la dignidad humana se muestra en su capacidad de tomar postura ante la realidad mediante su ‘razón y conciencia’. Estas palabras significaban para él profesor libanés, la exigencia de que la persona no fuera absorbida por la sociedad, sus lealtades intermedias, el Estado o sus necesidades materiales. Ni siquiera los derechos humanos se podían imponer a la persona ‘desde fuera’ mediante instrumentos del Estado o la ley. Tampoco desde la cultura o la propia religión en la que se nace. Por el contrario, es en la conciencia y gracias a la razón que la persona

³⁴ Cfr. GLENDON, M.A., *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, trad. Pedro de Jesús Pallares Yabur, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 118.

³⁵ E/CN.4/AC.1/SR.8/2.

³⁶ Cfr. E/CN.4/AC.1/SR.8/2.

³⁷ Un argumento más elabado puede encontrarse en una obra posterior, MALIK, C.H., *Man in the struggle for peace*, Harper & Row, New York, 1963.

³⁸ MALIK, *The challenge of human rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, p. 23.

se ‘ubica como persona’ ante los demás, ante el Estado, ante la ley, ante la religión, ante la cultura³⁹.

La ‘razón y la conciencia’ eran para el diplomático libanés, el vínculo por el que la Declaración Universal recogía y respetaba a la persona tanto en su vocación social como en su dignidad de irrepetible. Este punto de partida permitía colocar al Estado y a la ley en su justa dimensión⁴⁰, de esta forma, se alejaba la amenaza de absorción de la persona en el Estado y ante la autoridad. El profesor libanés, sin duda, reconoce la legítima necesidad de cierto orden social, de pertenecer a una cultura que alimente del espíritu humano. Pero estas corren el riesgo de reclamar a cambio un ‘peaje’ muy caro: exigir de la persona una lealtad absoluta a cambio de solucionarle esas necesidades de desarrollo –‘pan’ para calmar el hambre–; reclamar acatamiento incondicional a sus disposiciones para garantizarle justicia, estabilidad social y económica para desarrollarse –‘paz’ como ausencia de conflicto–; y solicitar el compromiso total de obediencia para satisfacer sus necesidades de pertenencia, de dominio y de control –el ‘eros’ de uno mismo o un ‘*libido dominandi*’ sobre otros–.

Cualquier Estado, nación, o sistema jurídico exige para sí cierta lealtad por parte de sus súbditos a cambio de una promesa de justicia, de desarrollo, de seguridad, de pertenencia y de afirmación de uno mismo. Pero esa necesidad no justifica la eliminación de la persona como sujeto que toma postura. Agustín de Hipona describe en *La Ciudad de Dios* el proceso de corrupción una comunidad cuando se absolutiza así lo que en realidad es relativo⁴¹; y Dostoievski desarrolla este proceso desde el punto de vista de quien gobierna en “El Gran Inquisidor” de *Los Hermanos Karamazov*, pasaje al que Malik hacía referencia explícita para señalar este riesgo⁴². “El primer artículo de la Declaración de derechos humanos –decía Malik– debe establecer lo que distingue a

³⁹ Puede verse la explicación de Malik en su conferencia “What are Human Rights?” recogida en *ibid.*, pp. 106 y ss. También puede verse la insistencia de Malik en incorporar al derecho a la libertad de conciencia y religión en sentido dinámico como el derecho a cambiar de religión. Es decir, no se trataba sólo de “afirmar una religión”, sino del ‘derecho a convertirse’ libremente en un seguidor de la misma.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 109.

⁴¹ Puede verse el análisis de esta conclusión en RYAN, A., *On Politics: A history of political thought from Herodotus to the present*, Allen Lane, England, 2012, pp. 149 y ss.

⁴² Cfr. MALIK, *The challenge of human rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, pp. 159-160. Este significado se construía para Malik, además, por el carácter metafísico respecto al origen y jerarquía de estos derechos; la relación entre libertad, derechos y deberes; el alcance de los derechos materiales y económicos; la relación de la persona con la sociedad y el Estado; y, la

los seres humanos de los animales, es decir, la razón y la conciencia. Sin la razón, la tarea que se desarrolla [la de los derechos humanos] sería imposible”⁴³.

II.3.2. Empatía, solidaridad y ‘Ren’: la aportación de Chang

El 17 de junio de 1947, la ICR analizaba el borrador de Cassin. Chang propuso que a la idea de ‘razón’ habría que añadir la palabra ‘conciencia’ o más bien, el concepto expresado por la filosofía de Confucio como ‘Ren’, que “en traducción literal del chino al inglés sería “*two-man-mindedness*”, [en español “mentalidad de dos hombres” o “tener en mente a mí y al otro”]. El equivalente al inglés sería “*sympathy*” [en español, *empatía* o solidaridad] o “conciencia de un ser humano como yo”. Esta nueva idea, pensaba, debía incluirse como un atributo esencial del ser humano”⁴⁴

La intención de Chang era superar el aislamiento del individualismo y apuntaba a un concepto, por así decirlo, más empático-estético de la persona. Chang decía unos días después que “[b]uscaba a tientas alguna palabra, y quizá por lo pronto ‘conciencia’ es adecuada. Iba a sugerir una especie de empatía, que incluye el sentimiento a favor del semejante o algo así, innato y espontáneo. A no ser y hasta que encuentre una mejor, aceptaré la palabra ‘conciencia’”⁴⁵.

El logograma de ‘Ren’ está compuesto por dos grafemas, uno que significa ‘persona’ y otro ‘dos’. El análisis etimológico revela el carácter comunitario con el que Confucio describe al ser humano: nadie puede hacerse persona a sí mismo⁴⁶. ‘Ren’ se ha traducido como ‘benevolencia’, ‘bondad’, ‘humanidad’, ‘con corazón humano’, o de forma poco precisa pero esclarecedora como ‘humanidad-en-su-mejor-versión’. El concepto ‘Ren’, también implica el efecto social de esa actitud/virtud. Una persona que manifiesta ‘Ren’ es al mismo tiempo, una persona con autoridad moral, con comportamiento atractivo e inspirador en su comunidad. El ser humano implícito en ‘Ren’ no sólo

construcción de las sociedades intermedias, del tejido social, entre el Estado y la persona. Puede encontrarse otra referencia a “El Gran Inquisidor”, en *ibid.*, p. 249.

⁴³ E/CN.4/SR.50/12-13.

⁴⁴ E/CN.4/AC.1/SR.8/2.

⁴⁵ Intervención de Peng Chun Chang, en *ibid.*, p. 70. También puede verse E/CN.4/AC.1/SR.13/5.

⁴⁶ Este análisis sobre el significado de Ren está tomado de ROSEMONT, H. y AMES, R.T., *The chinese classic of family reverence. A philosophical translation of the Xiaojing*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009, pp. 81-83.

es, sino que al mismo tiempo es *hacer-se*, o *convertir-se*. No un *ser-humano*, sino un *convertir-se[r]-humano*. En definitiva, ‘*Ren*’ podría traducirse también como ‘persona-conducta consumada’, entendiendo *consumada* tanto como ‘realizado-realizándose’, como ‘solidaridad’, ‘junto a’: ‘*con-suma-da*’. De forma que la palabra ‘conciencia’ que Chang proponía incorporar, hace referencia a una comprensión no neutra de la persona a través de la razón y conciencia. La percepción racional de ésta es siempre de tipo deóntico-normativo⁴⁷.

Así, la fórmula ‘dotados como están de razón y conciencia’ busca señalar que el reconocimiento y la experiencia del propio ‘ser-persona’, se realiza no de forma autorreferencial, sino a partir del conocimiento empático de un ‘tú-digno’. El reconocimiento de los propios derechos se realiza una vez que se ha percibido la dignidad de otro. Este conocimiento no es del mismo tipo de percepción con el que captamos las cosas: ‘algo-solo-ahí’. Al captar racionalmente a la persona y sus derechos –en la conciencia–, se percibe su dignidad, su llamado a la solidaridad, al cumplimiento de sus deberes de humanidad; se descubre el carácter deóntico de esa empatía.

El artículo 1 afirma que el ‘ser’ humano ‘conoce’ su propia dignidad gracias a la experiencia *empática* que le ofrece su ‘razón y conciencia’ de la dignidad del otro. Sólo así es posible afirmar que lo ve como ‘hermano’, con quien comparte la misma condición.

II.4. *La conclusión normativa ‘deber’*

El lenguaje de ‘derechos’ implica el reconocimiento de un ‘titular-del-beneficio’ al que se opone o relaciona con un ‘portador-de-la-carga’ o ‘deber’. A ‘mi beneficio’ se enfrenta ‘tu carga’. Esta idea se acentúa en la concepción Ilustrada de comprender los derechos humanos como cualidades morales que expresan la autonomía de la *persona ut persona*⁴⁸. Sin embargo, aunque se es-

⁴⁷ Cuando Chang intentó encontrar similitudes entre ‘*Ren*’ como expresión de la bondad ética de la persona y las fórmulas occidentales. Lo hizo aceptando la palabra ‘conciencia’ y explicándola desde una versión reductiva de lo que era la Ilustración: “Los pensadores del s. XVIII, [...], se dieron cuenta de que a pesar de que el hombre es en parte animal, hay una parte en él que lo distingue del resto de ellos. Esa parte era lo auténtico del hombre y era buena, y a esa parte debe ser, por tanto, a la que se le dé la mayor importancia. (3AGTC, 98ª sesión, pp. 113-114)”.

⁴⁸ Para un estudio sobre esta perspectiva, cfr. CARPINTERO BENÍTEZ, F., “Persona humana y persona jurídica”, en RABBI-BALDI CABANILLAS, R. y AMATO, S. (eds.), *Las razones del derecho natural: perspectivas teóricas y metodológicas ante la crisis del positivismo jurídico*, Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2000.

estructura con el lenguaje de los derechos, el artículo 1 no se centra sólo en el ‘reclamo-de-beneficios-para-mí’.

La DUDH asume que el ‘derecho’ es más bien una ‘carga-beneficio’ que manifiesta una dignidad relacional, una libertad orientada a la vida en común. Como hemos dicho, el primer numeral de la DUDH con su idea de ‘razón y conciencia’, entendida como *empatía* o como ‘*Ren*’, describe a un ser humano que en el mismo acto racional por el que conoce la dignidad del otro, descubre la suya propia y su vínculo de responsabilidad solidaria hacia él. Sólo en ese sentido es coherente la conclusión: “deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

El artículo 1 se compuso originalmente como parte de una serie de cinco artículos que hacían de ‘Principios Generales’ de la Declaración, donde se vinculaba la vida en comunidad al deber de ‘razón y conciencia’ del primer párrafo. Durante la IICDH se optó por reducir esos principios a tres artículos; de esta forma, los deberes hacia la comunidad se sintetizaron en un único artículo 2⁴⁹.

A mediados de junio de 1948 Chang propuso trasladar el entonces artículo 2 sobre deberes al final del documento⁵⁰. Justificó su propuesta señalando que los documentos Ilustrados del s. XVIII seguían esa estructura. Algo que tanto Cassin en su borrador, como Malik en sus aportaciones, habían buscado evitar durante todo el proceso de redacción. Malik, Geoffrey Wilson (Reino Unido), Alexei Pavlov, Omar Loufti (Egipto), y Roland Lebeau (Bélgica) se oponían a que la Declaración diera “la impresión de que se otorgaba al individuo, derechos ilimitados”⁵¹. Sin embargo, se aprobó esa sugerencia y el artículo 2 se convirtió en el entonces artículo 27(1) –el 29(1) en la versión definitiva–, que decía “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”.

A pesar de ello, no parece que la ubicación haya roto la vinculación interna de estos dos artículos. El conocimiento de la dignidad propia, no se hace a partir de la toma de conciencia de ‘mis derechos’, de forma autorreferencial a

⁴⁹ “Artículo 2. En el ejercicio de sus derechos toda persona está limitada por los derechos de los demás, así como por las justas exigencias de un Estado democrático. El individuo tiene deberes respecto a la comunidad que le permite desarrollar su espíritu, su mente y su cuerpo en una mayor libertad. (E/600, Anexo A)”.

⁵⁰ Cfr. E/CN.4/SR.77/2.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

la propia individualidad, sino que se realiza sólo en cuanto es capaz de percibir la dignidad del otro (art. 1). Algo que remite a la vida en comunidad (art. 29.1).

Si hemos dicho que ‘dignidad’ y ‘deberes’ se vinculan en la ‘razón y conciencia’, ¿porqué la Declaración se centra sólo en *derechos*? ¿No se trata, por tanto, un documento demasiado *individualista*? Para ofrecer una respuesta, hemos de contextualizar la Declaración. Primero, como se trata de un documento no vinculatorio, los redactores evitaban referencias a ‘deberes’ y a ‘Estado’ para no dar la impresión de que se trataba de un tratado internacional que después debiera ser aprobado internamente por cada país⁵². Con esta decisión se ganó, indirectamente, en precisión conceptual, pues el Estado dejó de ser el referente de los derechos humanos. En otras palabras, en la comprensión de los derechos humanos, el sujeto obligado ya no sería el ‘Estado’⁵³, sino que nacería de persona, su dignidad y su responsabilidad solidaria.

Segundo, sin duda alguna, al describir las exigencias de la dignidad de la persona en lenguaje de ‘derechos’ o de ‘cualidades morales’ se condiciona su comprensión a los límites de este enfoque y a sus modos de decir. Parecería que se trata de describir una serie de beneficios a favor de un individuo, y en un segundo momento, enfrentarlo a su responsabilidad solidaria. Estas limitaciones conceptuales se originan por los vestigios de filosofía Ilustrada que se recogen en la DUDH, pero sólo en parte. En este sentido serían válidas hasta cierto punto las críticas que se lanzan a la Declaración de ser demasiado Ilustrada para justificar los deberes y el origen de las obligaciones hacia una comunidad.

Pero no por eso debería extrañar el tratamiento *minimalista* sobre deberes que se hace en la Declaración. Lo que lograron en 1948, es sin duda notorio. Si bien es cierto, la ausencia de referencias al ‘Estado’ en la Declaración fue buscada específicamente para respetar la naturaleza jurídica del texto –un documento no vinculatorio–, también es verdad que se hizo para expresar una convicción fundamental sobre los derechos humanos: las exigencias de la

⁵² La naturaleza jurídica como documento no vinculatorio o tratado internacional fue un tema recurrente de discusión durante el proceso de redacción. Cfr. GLENDON, *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, 99 y ss.

⁵³ Hanna Arendt señala que el Nazismo negó los derechos humanos de los judíos al convertirlos en apátridas. Sin Estado, no habría sujeto obligado y responsable para proteger estos derechos. Cfr. ARENDT, H., “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en *Los orígenes del totalitarismo*, trads. G. Solana y S. Giner, Alianza, Madrid, 2006.

dignidad son para la persona tanto un derecho como un deber. Reclaman el respeto a su individualidad, pero también la llaman a la solidaridad.

Durante las primeras sesiones de la 3AGTC, en otoño de 1948, se había decidido que cuando se refirieran a ‘deberes del Estado’, éstos se tratarían en un documento distinto a la Declaración de tipo vinculatorio, pero que no supondría la disolución del binomio *derechos-deberes* de la persona hacia sus semejantes⁵⁴. En congruencia con esa decisión, los delegados redujeron el tratamiento de *deberes del Estado* a la descripción de líneas generales de acción para la protección familiar y al deber de crear un orden internacional que haga posible la realización de los derechos económicos, sociales y culturales.

En este contexto de discusión sobre la relación entre derechos y deberes, sin comprometer el carácter no vinculatorio del documento, el delegado australiano, Allan Watt, propuso agregar las palabras ‘*alone*’ y ‘*full*’ al entonces artículo 27. Sugirió que la fórmula dijera: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que *sólo* en ella puede desarrollar libre y *plenamente* su personalidad”⁵⁵. En español, la palabra ‘*alone*’ si se utiliza como adjetivo expresa ‘solo’ de ‘soledad’, y como adverbio significa ‘sólo’ o ‘únicamente’. La propuesta, sin duda, subrayaba el carácter comunitario de la persona: sólo cumpliendo sus deberes hacia otro tipo de comunidades, primariamente sus ‘lealtades intermedias’, sólo viviendo en *común-unidad*, sólo viviendo ‘*no-solo*’, es posible que la persona se desarrolle plenamente.

La opinión del holandés L.J.C. Beaufort muestra –una vez más– el sentido comunitario de la fórmula cuando se le agregan las palabras ‘*alone*’ y ‘*full*’: “el debate sobre el artículo 27 [29] ha mostrado que los derechos del individuo no son absolutos. Es necesario definir las restricciones exigidas por el respeto a los derechos de otros individuos y de los distintos grupos sociales”⁵⁶.

III. CONCLUSIÓN

Este breve recuento sobre el proceso de redacción de estos artículos de la Declaración pone de manifiesto, sin lugar a dudas, que los redactores evitaron partir de un acuerdo teórico sobre los fundamentos últimos de los derechos

⁵⁴ Cfr. 3AGTC, 94ª sesión, p. 81.

⁵⁵ 3AGTC, 154ª sesión, p. 658. Énfasis añadido.

⁵⁶ 3AGTC, 154ª sesión, p. 655.

humanos. Sin duda alguna debatieron, hicieron concesiones más propias de un juego político que de una discusión filosófica. Pero eso no excluye su preocupación de que el documento fuera aceptable para personas de toda cultura. La falta de una fundamentación filosófica no implica un *vacío* en su justificación racional: los redactores afirmaron un modo de ‘ser’ humano, que es posible ‘conocer’, y a partir de lo cual se justifica la vinculación de un ‘deber’.

No todos piensan igual. Con algunos matices que hacen distintos a sus planteamientos, Åshild Samnøy⁵⁷, Tore Lindholm⁵⁸, Martha Nussbaum⁵⁹ o Johannes Morsink⁶⁰ sostienen que el hecho de que los redactores abandonaran voluntariamente cualquier intento de justificación racional definitiva, debe interpretarse como la afirmación de un vacío metafísico. Esta sería la condición que les permitió diseñar un documento legítimo interculturalmente. Sería un ejemplo clásico del *overlapping consensus* [consenso por superposición o consenso entrecruzado] descrito por Rawls. Estos autores piensan que sostener afirmaciones metafísicas implicaría señalar una esencia finalizada que condiciona y limita los juicios morales del sujeto autónomo. Al mismo tiempo dividiría a las personas pertenecientes a distintas escuelas filosóficas, pues ¿podemos estar de acuerdo en los fines y justificación de esa condición humana metafísica? Estos autores “no desea[n] infectarse con el virus del esencialismo”⁶¹. Para ellos, la falta de afirmaciones metafísicas permitió el acuerdo intercultural.

¿Es eso lo que quisieron evitar los redactores de la Declaración? Es evidente que no intentaron resolver todos los problemas filosóficos de una fundamentación racional de los derechos humanos. Pero eso no implica decir que la DUDH abandone cualquier intento de señalar un ‘ser’ común que es posible ‘conocer’ de forma similar que justifica el ‘deber’ de comportarse fraternalmente.

⁵⁷ Cfr. SAMNØY, *Human rights as international consensus. The making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948*, pp. 100-101.

⁵⁸ Cfr. LINDHOLM, T., “Prospects for Research on Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism”, en AN-NA’IM, A.A. (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, United States of America, 1992.

⁵⁹ Cfr. NUSSBAUM, M.C., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 278 y ss.

⁶⁰ MORSINK, J., *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting, and intent*, p. 318.

⁶¹ Cfr. MORSINK, J., *Inherent human rights: philosophical roots of the universal declaration*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, pp. 174-176.

En otras palabras, los redactores señalaron una realidad extramental –un ‘ahí hay algo’–, compartida por los seres humanos –‘es de cierta manera’–, que se manifiesta y comporta de forma finalizada, que puede ser conocida y de la que se siguen unos deberes. Pero no justificaron ese proceso o por qué eso es así. Los redactores sabían que no hacían filosofía profesional, eran diplomáticos –algunos de ellos con formación filosófica⁶²–. Sólo buscaban fórmulas sobre los derechos humanos comprensibles, comunes a cualquier persona de toda cultura que los interpelara éticamente. Afirmaron algo básico, pero dejaron la tarea de fundamentación para cada cultura. Charles Malik reflexionaba sobre la Declaración y sus alcances en estos términos: “Es la única declaración mundial de este tipo de la historia. Existe una manera de ver al hombre y su dignidad de forma griega, romana, judía, cristiana, musulmán, budista, marxista, china, rusa, hindú, alemana, francesa, latina o anglosajona. Pero ninguna de ellas es mundial o universal. [...] No estoy diciendo que esta definición universal [la de la DUDH] es más ‘profunda’ o más ‘correcta’ o más ‘verdadera’; sólo digo que es la primera y la única definición universal de la historia”⁶³.

Si fundamentar significa justificar racionalmente, para los redactores, esa justificación racional consiste en afirmar un ‘ser’ que se aprehende mediante un ‘conocer-deóntico’ y concluye en un ‘deber’. En la Declaración, la ‘razón y conciencia’ captan una realidad por la que vincula éticamente a la persona en la intimidad de su conciencia, desde donde surge su compromiso fraterno. El argumento, al mismo tiempo, deja abierto el resto de problemas teóricos para fundamentar por qué esto es así. Esa apertura permite que en el documento concurren distintas tradiciones culturales de describir la dignidad de la persona y por tanto, en los derechos humanos.

Cuando Maritain cuenta la anécdota de la falta de acuerdos en el ‘por qué’, está construyendo un argumento del que ese pasaje es sólo un fragmento. El filósofo francés continúa explicando que este acuerdo práctico es posible no porque la realidad metafísica esté ausente, sino por que el compromiso se logra a nivel de la realidad práctica, de forma espontánea, pre-científica, pre-filosófica. Después, seguirá el trabajo de justificación teórica que se verá con-

⁶² Para una descripción del proceso de redacción y el perfil de los redactores, cfr. GLENDON, *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*; y MORSINK, J., *The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting, and intent*.

⁶³ MALIK, *The challenge of human rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, p. 251.

dicionado por “las adquisiciones y servidumbre, [por] la estructura y evolución del grupo social”⁶⁴, de la tradición especulativa a la que pertenece esa persona.

De forma que las afirmaciones hechas por los redactores de la Declaración son de tipo práctico sobre las que después se ha de construir un andamiaje teórico más desarrollado. Sin embargo, esto no quiere decir que esas afirmaciones sean vacías o a-metafísicas. Si bien es cierto, la DUDH no contiene una justificación teórica definitiva, última y al mismo tiempo común a toda cultura, los elementos del acuerdo práctico son ya un material valioso de justificación racional de estos derechos.

En este sentido, la DUDH contiene un incipiente argumento para fundamentar los derechos humanos; un argumento ‘cerrado’ pero ‘no terminado’. Afirmar verdades prácticas como los derechos humanos implica necesariamente sostener algo de verdades metafísicas, al menos un ‘ahí-hay-algo’ y un ‘éste-es-su-*telos*’. Sólo bajo esos supuestos, las verdades prácticas pueden aseverar algo con sentido, determinar su alcance, conocer exigencias determinadas, y fijar las cargas y beneficios que se pueden predicar de un ser personal y comunitario. La falta de acuerdo en el ‘por qué’, no significa haber suspendido toda afirmación sobre el ‘ser’, el ‘conocer’ y el ‘deber’.

El argumento de justificación de los derechos humanos en la DUDH parece una escalera de caracol. El primer círculo se cierra a los 360 grados. Pero en ese punto se sigue una nueva vuelta más abajo y más profunda. La DUDH da una primera vuelta argumentativa, pero no termina con la tarea de justificación. El argumento está ‘cerrado’ pero ‘no terminado’. Todavía es necesario resolver preguntas del tipo: ¿por qué ese ser es así? ¿Por qué se conoce de esa manera? ¿Por qué se puede decir que esa realidad es debida? ¿Por qué puede asumirse que la realidad es cognoscible y la razón capaz de conocer? ¿Por qué la realidad de la persona está impregnada de un *logos* cognoscible por una razón que vincula deónticamente a la persona? La Declaración es incapaz –no le corresponde– ofrecer una respuesta satisfactoria a estas preguntas. Eso no impide a que, en su ámbito, con su alcance y sus límites, sostenga un argumento hasta cierto punto consistente.

¿Esto implica que la Declaración sea sólo un documento político, fruto de tensiones, de intereses encontrados o de consensos precarios? Si bien es cierto hubo debate político que generó la aprobación de unas fórmulas en lu-

⁶⁴ MARITAIN, *Introducción*, p. 18.

gar de otras, también es claro que la Declaración no se reduce sólo a expresar un juego político. Durante el proceso de redacción de la DUDH, el Consejo de Seguridad, máximo órgano político y ejecutivo de la ONU también emitió resoluciones fruto de debate político. A diferencia de la DUDH, ninguna de ellas se ha invocado para inspirar Constituciones, movimientos sociales, cambio de leyes o se le reconoce como el promotor del movimiento contemporáneo de derechos humanos. Precisamente por que el lector de la Declaración percibe en ella una apelación a su conciencia, *acepta* como válidas unas fórmulas que le dicen *algo*, sobre *alguien*, y le *exigen* una conducta. En la Declaración hay algo más que sólo debate político.

Es precisamente lo que concluyó Maritain: el acuerdo en el ‘cómo’ y no en el ‘por qué’, no significa el vacío metafísico, sino la experiencia de que estos acuerdos son posibles por que en ellos se anuncia una ley racional de comportamiento inscrito en nuestra común humanidad. La justificación racional que ofrece la Declaración es, ya se dijo, como el primer giro en una escalera de caracol. No pretende bajar a través de argumentos robustos y necesarios por una escalera lineal hasta llegar al fundamento último de los derechos humanos. El argumento de la Declaración es atractivo en esta aparente debilidad pero que recoge un dato de experiencia: al percibir en la propia conciencia la dignidad del otro, reconocemos la propia y nos comprometemos para realizar ambas en un nos-otros personal.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H., “Las perplejidades de los Derechos del Hombre”, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, traducido por Guillermo Solana y Salvador Giner, Alianza, Madrid, 2006, pp. 412-427.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F., “Los constructos racionales en la reflexión sobre la Justicia. (Primera Parte)”, *Dikaioyne*, 23 (2009), pp. 25-65.
- “Persona humana y persona jurídica”, en *Las razones del Derecho natural: perspectivas teóricas y metodológicas ante la crisis del Positivismo jurídico*, Rabbi-Baldi Cabanillas, Renato y Salvatore Amato (eds.), Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2000, pp. 137-171.
- GLENDON, M. A., *Un Mundo Nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Sección de obras de Política y Derecho, traducido por Pedro de Jesús Pallares Yabur, 1ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- HUGHES, G., “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, 39, nº 1 (2011), pp. 1-24.

- KAUFMANN, A., “La Universalidad de los Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación”, *Persona y Derecho*, 38 (1998), pp. 11-34.
- LINDHOLM, T., “Prospects for Research on Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism”, en AN-NA’IM, A.A. (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, 1ª ed., University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, cap. 15, pp. 387-426.
- MALIK, C. H. (ed.), *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*, H.Ch. Malik (ed.), Charles Malik Foundation, Oxford, 2000.
- *Man in the Struggle for Peace*, Harper & Row, New York, 1963.
- MARITAIN, J., “Introducción”, en *Los Derechos del Hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva declaración universal* [Human Rights. Comments and Interpretations], traducido por Eugenio Imaz, UNESCO, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 15-22.
- MASSINI CORREAS, C. I., *La Ley natural y su interpretación contemporánea*, 1ª ed., Eunsa, col. “Pensamiento medieval y renacentista”, vol. 74, Pamplona, 2006.
- MORSINK, J., *Inherent Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Pennsylvania Studies in Human Rights, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.
- *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Pennsylvania Studies in Human Rights, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
- NUSSBAUM, M. C., *Las fronteras de la Justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, col. “Estado y Sociedad”, vol. 145, Barcelona, 2006.
- POCOCK, J. G. A., *Pensamiento político e historia: ensayos sobre teoría y método*, traducido por Sandra Chaparro Martínez, Akal Universitaria, serie “Ciencia Política”, vol. 324, Madrid, 2011.
- ROSEMONT, H. y AMES, R. T., *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2009.
- RYAN, A., *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*, 1ª ed., Allen Lane, England, 2012.
- SAMNØY, Å., *Human Rights as International Consensus. The Making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948*, Chr. Michelsen Institute, Bergen Norway, 1993.