

CAPÍTULO CUARTO

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

I. INTRODUCCIÓN

Como se ha señalado en el capítulo anterior, se trata ahora de afrontar, desde una perspectiva diferente —mucho más práctica—, el proceso mediante el cual, lo que fue inicialmente planteado como un ideal se convirtió en una realidad: la DUDH. También, se recuerda que los delegados intentaban elaborar un documento con aspiraciones éticas, no sólo un texto de compromiso político. Y en este contexto, en el presente capítulo se pretende mostrar la vía mediante la cual se consiguió que los términos empleados en la Declaración adquirieran dicho carácter deóntico.

Para ello, el argumento ahora se centrará fundamentalmente en las fórmulas que operan como principios generales, las más iusfilosóficas, de la DUDH. Aquellas que funcionan como clave interpretativa y el marco de referencia del resto de derechos.⁴⁸² Son las que se encuentran en el primer y segundo párrafo del Preámbulo, así como en el artículo 1 y los primeros dos apartados del artículo 29:

Preámbulo 1o. Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

Preámbulo 2o. Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la

⁴⁸² Lindholm concluye que en esta elaboración de los principios generales, los redactores lograron conceptualmente “una innovación significativa, y una mejora muy necesaria, comparada con los textos predecesores clásicos de la tradición occidental” (Lindholm, Tore, “Article 1”, en Alfredsson, Gudmundur y Eide, Asbjørn (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, p. 41).

conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias.

[...]

Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

[...]

Artículo 29. [...]

(1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

(2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

Las palabras que las componen son reveladoras de su profundo contenido filosófico: “dignidad”, “intrínseca”, “inalienables”, “iguales”, “nacen”, “dotados como están”, “reconocimiento”, “comunidad”, y “sólo en ella”. Su presencia manifiesta que, a pesar de las constantes apelaciones a la inexistencia de alguna fundamentación implícita en la DUDH, se trata de términos a los que resulta difícil no descubrir en ellos un carácter filosófico, justificativos de los derechos humanos.

Ahora bien, el punto de partida para este estudio será el primer numeral de la Declaración, pues ocupa un lugar especial respecto a cualquier otra fórmula, es la “piedra angular de la Declaración”:⁴⁸³ fue al que se le dedicó más tiempo en su redacción, el que generó los debates más filosóficos —y los más extensos—; el que evidenció su centralidad cuando logró mantenerse en el cuerpo del documento, a pesar de los numerosos intentos de reubicarlo por no contener un derecho propiamente hablando.

II. EL SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS ACORDADOS

Los redactores se enfrentaron a un problema recurrente a lo largo del proceso de elaboración de la Declaración: afirmar algo con sentido, aceptable

⁴⁸³ Danchin, Peter, “Article 1. The Universal Declaration on Human Rights”, 2011, Columbia Center for the Study of Human Rights; disponible en http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/udhr/article_1.html.

en la práctica para todos, y al mismo tiempo, lo suficientemente amplio, en términos filosóficos, como para ser aceptado por toda persona. Así que, por un lado, aunque se evitara partir de fundamentación específica, se nota que cualquier acuerdo práctico sobre derechos humanos exige al menos una comprensión común de ciertos presupuestos y consecuencias de lo que significan términos como dignidad, libertad, derechos, persona humana, etcétera. De lo contrario, ¿a qué se vincula una persona cuando las palabras significan cualquier cosa? Si los términos operativos con los que se llega a un acuerdo carecen de contenido real e inteligible, el acuerdo será sólo una promesa de comportarse arbitrariamente: un sinsentido para un documento como la DUDH.

Por otro lado, es cierto que las afirmaciones teóricas comunes y su justificación, en algún momento se separan entre las distintas escuelas filosóficas o diferentes culturas jurídicas. Sólo si el tipo de fundamentación es significativo y comprensible para la persona, a partir de su tradición cultural y filosófica, entonces el acuerdo práctico logra anclarse sinceramente en la conciencia de los participantes del convenio.

La tensión entre estos dos extremos se puso de manifiesto a lo largo del proceso de redacción de la Declaración. De este modo, por una parte, la universalidad pretendida en el documento exigía que los redactores no impusieran ideas propias de una escuela filosófica concreta, que impidiera a otras reconocerse en esas afirmaciones. Recuérdense el intercambio de ideas entre Malik y Chang en el departamento de Roosevelt; o la reacción de algunos delegados ante el Esquema Documentado de Humphrey; o la oposición a varias propuestas de Malik por su cercanía a una filosofía particular.

Con esta idea en mente, René Cassin presentó al Comité Redactor su borrador, al que incorporó unos principios generales incluidos en los seis primeros artículos del mismo.⁴⁸⁴ Ahí se afirmaban la inherencia de los de-

⁴⁸⁴ E/CN.4/21, Anexo D. “*Capítulo 1. Principios Generales. Artículo 1.* Todos los hombres, siendo miembros de una familia, son libres y poseen igualdad de dignidad y derechos, y deben comportarse los unos con los otros como hermanos. *Artículo 2.* El objeto de la sociedad es permitir a cada uno de sus miembros, de manera plena y segura, su personalidad física, mental y moral, sin que algunos sean sacrificados en beneficio de otros. *Artículo 3.* Como el ser humano no puede vivir y conseguir sus objetivos sin la ayuda y apoyo de la sociedad, cada hombre tiene respecto a la sociedad deberes fundamentales que son: obediencia a la ley, el ejercicio de una actividad útil, y aceptar las cargas y sacrificios que demanda el bien común. *Artículo 4.* El derecho de toda persona está limitado por el derecho de los demás. *Artículo 5.* La ley es igual para todos. Se aplica a las autoridades públicas y jueces de la misma manera que a las personas privadas. Todo lo que no está prohibido por la ley está permitido. *Artículo 6.* Los derechos y libertades aquí enunciados se aplicarán a toda persona. Ninguna persona será discriminada por razón de su raza, sexo, idioma, religión u opinión”.

rechos en el ser de la persona, los límites de estas exigencias, el reconocimiento de la existencia de deberes hacia la comunidad y el principio de no discriminación. Tiempo después, el francés recordaba que esas fórmulas: “permitían al Comité [Redactor] no tomar posición sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad, y evitar controversias metafísicas, especialmente entre las divergentes ideas de espiritualistas, racionalistas y materialistas respecto al origen del hombre”.⁴⁸⁵

Pero, por otro lado, para redactar algo con sentido, debían emplear términos que significaran algo comprensible para todos. Lo contrario implicaría el intento absurdo de lograr acuerdos sólo en las palabras, pero dejando abierto el contenido de las mismas. Por ejemplo, a finales de 1948, poco antes de la aprobación de la DUDH, el representante de Holanda, L. J. C. Beaufort, propuso incluir en la primera sentencia del Preámbulo una referencia a Dios. Una propuesta similar ya había sido rechazada unos días antes, durante la votación del artículo 1. En esta ocasión, el holandés argumentó del siguiente modo esa posible inclusión:

Se ha dicho que reformas así [como la propuesta por su país] no podrían ser aceptadas por los miembros [de la Tercera Comisión] que fueran agnósticos. Ciertamente sería un crimen querer imponer unas ideas de ese tipo, dado que deben respetarse todas las convicciones. Sin embargo, los que piden respeto, también deben respetar a los demás. Así pues, para quienes sean agnósticos o ateos, la propuesta holandesa contendrá sólo palabras vacías y sin sentido. No les causará daño, ni ofenderá su conciencia, puesto que sostienen la máxima *ignoramus et ignorabimus*.⁴⁸⁶

Bajo esta lógica, el holandés proponía una especie de Declaración nominalista en la que, para lograr un consenso, las palabras podrían válidamente ser sonidos sin significado. El consenso se lograría aprobando la existencia de nombres vacíos de contenido real al qué remitirse. Bajo esta lógica, quien no creyera en una deidad, vería un conjunto de letras colocadas una junto a la otra —“Dios”— como el que ve una sucesión de caracteres en un teclado —*Qwert*—. De igual modo, argumentaba el delegado belga, no se atentaría contra la conciencia del no creyente cuando éste leyera esas palabras en el documento. La persona de fe, en cambio, encontraría una palabra llena de significado, que apunta a una realidad cuya presencia afecta toda su existencia.

⁴⁸⁵ Cassin, René, “Historique de la Déclaration Universelle de 1948”, en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 287.

⁴⁸⁶ A/C.3/SR.164, 29 de noviembre de 1948, p. 755.

Más adelante, el holandés explicó que su intención al pretender incorporar a “Dios”, era darle un sustento trascendente a la DUDH: sería una ilusión pensar que es posible hacer una declaración sobre derechos humanos sin hacer referencia a los datos metafísicos.⁴⁸⁷ En la práctica, siguió argumentando, el documento ya afirmaba que todos los seres humanos eran libres e iguales en dignidad y derechos, y que éstos eran intrínsecos por pertenecer a la naturaleza humana. La referencia al creador simplemente ofrecería más claridad a ese fundamento. La delegada comunista polaca, Fryderika Kalinowska, calificó esa solución como una amenaza para toda la Declaración y rechazó la propuesta categóricamente:

No es válido el argumento del representante de Holanda, donde sugiere que su propuesta sea simplemente ignorada por los no creyentes. Sería muy peligroso aplicar ese mismo argumento a cualquier otra parte de la Declaración, pues si se permite en la referencia a Dios, también podría aplicarse en cualquier otro lugar [de la Declaración].⁴⁸⁸

En la DUDH, esta tensión se resuelve, en parte, afirmando el motivo por el cual se puede sostener que las personas tienen derechos, cómo es que son conscientes de ellos, y cuál es la consecuencia deóntica elemental de los mismos.

Si se lee con atención, el artículo 1 se construye en tres secciones interrelacionadas entre sí, que expresan esas ideas: (1) la descripción de un hecho (“nacen”, “libres”, “iguales”, “dignidad”); (2) el reconocimiento de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a esos derechos, el deber de fraternidad; y (3) una conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores (“dotados como están de razón y conciencia”).

A continuación (véase, por favor, la tabla 4 en la página siguiente) se ofrecen al lector las diferentes versiones de este numeral en los distintos borradores. Ahí se percibe cómo, poco a poco, el texto se centra en la persona, y en la importancia otorgada al proceso racional por el que ésta se descubre y es consciente de sus deberes. Esta afirmación se convierte en la justificación de la acción ética a la que apela el resto de los derechos descritos en el documento.

⁴⁸⁷ *Idem.*

⁴⁸⁸ A/C.3/SR.165, 30 de noviembre de 1948, p. 762.

Tabla 4. Las fórmulas del artículo 1 en los borradores

1. Borrador de Humphrey, abril, 1947	Toda persona le debe lealtad a su Estado y a las (sociedad internacional) (<i>sic</i>) Naciones Unidas. Debe aceptar su parte justa de responsabilidad en el cumplimiento de tales deberes sociales y compartir los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común
2. Borrador de Cassin, junio, 1947	[Todos los hombres], [siendo miembros de una familia], [son libres y poseen igual dignidad y derechos], [deben comportarse como hermanos]
3. Primera sesión del Comité Redactor, julio, 1947	Todos los hombres son hermanos. [Dotados como están de razón] [y conciencia], [...] son miembros de una familia. Son libres y poseen igual dignidad y derechos
4. Segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, diciembre, 1947	Todos los hombres [nacen] libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están [por naturaleza] de razón y conciencia, [deben comportarse] como hermanos con los demás
5. Tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, junio, 1948	Todos los [seres humanos] nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse [fraternalmente] los unos con los otros
6. Tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, diciembre, 1948	Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están [...] de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros

III. LA ELIMINACIÓN DE “POR NATURALEZA” A CAMBIO DE LA EXCLUSIÓN DE “DIOS”

1. *El origen de la controversia*

Como ya se ha señalado, los redactores no buscaban hacer filosofía profesional, carecían de la formación técnica para ello. Tampoco les interesaba redactar un texto comprensible sólo por expertos juristas. Su pretensión era ofrecer, a cualquier persona, la posibilidad de comprender fácilmente algo básico y universal; y, al mismo tiempo, que se supiera apelada éticamente a cumplir lo que se afirmaba en la Declaración.⁴⁸⁹ Así, ¿cómo justificar ante la conciencia de los destinatarios de la DUDH, unos enunciados deónticos, como principios prácticos, que nacen de la misma condición humana? ¿Cómo redactarlos con una proyección universal y que, al mismo tiempo, fueran fáciles de entender?

A Charles Malik le interesaba que la Declaración anclara los derechos humanos en el modo de “ser humano” del que nacen unos derechos y unos compromisos o deberes, independientemente de las leyes positivas de los Estados. Sólo así podría concluirse que existe un núcleo indisponible de dignidad, que se afirma implícitamente en los derechos humanos.⁴⁹⁰

En otoño de 1947, el artículo 1, que la primera sesión del Comité Redactor había enviado en junio a la Comisión de Derechos Humanos para que la discutiera en su segunda reunión de trabajo, decía: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón y conciencia, son miembros de una familia. Son libres y poseen igual dignidad y derechos”.⁴⁹¹ Du-

⁴⁸⁹ Así lo dijeron en varios momentos algunos de los delegados. Por ejemplo, Hansa Metha (India) sostuvo que la Declaración “debe ser entendida por cualquier hombre común” (E/CN.4/SR.50, p. 8); René Cassin sugirió reducir el número de artículos del documento para facilitar su comprensión para cualquier persona (*cf.* E/CN.4/AC.1/SR.35, p. 2); Peng Chun Chang estaba de acuerdo en que la DUDH “debe ser tan simple como sea posible, y así será fácilmente asimilada” (E/CN.4/SR.50, p. 7). Eleanor Roosevelt sugería a los delegados presentar sus propuestas de forma “clara, breve, que pueda ser entendida con facilidad por todo hombre o mujer ordinario” (E/CN.4/SR.41, p. 9). En otra ocasión aclaró que la Declaración “no va dirigida a filósofos o juristas sino a personas ordinarias” (A/C.3/SR.104, 16 de octubre de 1948, p. 162).

⁴⁹⁰ “Me gustaría afirmar [...] que la misma frase ‘derechos humanos’ obviamente se refiere al hombre y que por estos derechos solamente queremos significar los que pertenecen a la esencia del hombre. Esto quiere decir que no son accidentales, que no vienen y van con el paso del tiempo, ni que se ponen de moda y dejan de estarlo en cada sistema jurídico. Deben ser algo que pertenecen al hombre en cuanto tal [...] Por derechos entonces, significamos algo, como ya lo he dicho, que fluye de la naturaleza del hombre” (Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 23 y 24).

⁴⁹¹ *Cfr.* Tabla 4, versión 3.

rante esa sesión se recibieron dos propuestas por separado para reformar el artículo, una de Cassin y otra de Carlos Rómulo, delegado filipino.⁴⁹² Tras un acuerdo entre ambos, se adoptó una sugerencia conjunta. En esta última aparece, por primera vez, la palabra “nacen” y la fórmula “por naturaleza”: “En una entrevista posterior, Malik le dijo a Philippe De La Chapelle, que el General Rómulo había introducido esta frase [‘por naturaleza’] y que la había concebido en referencia a la doctrina cristiana de la ley natural”.⁴⁹³

El 12 de diciembre de 1947, en el pleno de la Comisión de Derechos Humanos, se discutieron cuáles serían las fórmulas más adecuadas para expresar los principios generales, incluido el artículo 1 y las palabras “por naturaleza”. Alexandre Bogomolov opinó que era demasiado filosófico y abstracto. Además, percibía en él una contradicción, pues estaba compuesto por dos afirmaciones opuestas, pues comenzaba con “ideas de filósofos materialistas franceses del siglo XVIII [‘dotados por naturaleza’] y termina proclamando una filosofía distinta [el deber de fraternidad]”.

En su argumento se percibe una comprensión biológico-materialista de la expresión “por naturaleza”. Ya que entre especies biológicas, y en ese sentido naturales, no existe un llamado a la fraternidad, había en el artículo 1 dos afirmaciones contradictorias y vagas. Propuso eliminarlas, clarificarlas y/o reubicarlas en el Preámbulo.⁴⁹⁴ Concluyó con estas palabras: “La primera [frase, ‘por naturaleza’] está tomada de los filósofos materialistas franceses del siglo XIX; y la segunda [sobre conciencia, razón y fraternidad] de origen deísta, es una propuesta tomada de los Evangelios”.⁴⁹⁵

Fernand Dehousse, delegado belga, en un intento por calmar a Bogomolov, explicó: “no todos los filósofos franceses eran del todo materialistas, como por ejemplo, Jean Jacques Rousseau. Es irrazonable afirmar categóricamente que los responsables de los términos libertad, igualdad y fraternidad no hubieran concebido la idea de fraternidad universal”.⁴⁹⁶

A pesar de las objeciones del delegado soviético, el artículo se aprobó sin modificaciones por 12 votos contra 1, con una abstención.⁴⁹⁷ El borra-

⁴⁹² Propuesta filipina: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón y conciencia, son libres y poseen igual dignidad y derechos”. Propuesta francesa: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y considerarán a los demás como hermanos”. Propuesta conjunta: “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse como hermanos los unos con los otros” (cf. E/CN.4/57, p. 5).

⁴⁹³ Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 284 y 285.

⁴⁹⁴ Cf. E/CN.4/SR.34, p. 5.

⁴⁹⁵ E/CN.4/AC.2/SR.9, p. 22.

⁴⁹⁶ E/CN.4/SR.34, p. 5.

⁴⁹⁷ La versión del artículo puede verse en la Tabla 4, versión 4.

dor fue enviado a los países que por entonces pertenecían a la ONU, para recibir sus comentarios. Éstos serían estudiados por aquéllos y, en su caso, añadidos al texto durante los trabajos de la próxima reunión de la Comisión Redactora. En las respuestas al artículo 1, la fórmula “por naturaleza” no recibió directamente ninguna sugerencia, pero a ciertos países les pareció que el texto, en su conjunto, era demasiado filosófico.⁴⁹⁸

La referencia a “por naturaleza” no se volvió a discutir, sino hasta finales de septiembre de 1948, en las discusiones de la Tercera Comisión de la Asamblea General. En esta sesión participaban los delegados de los 58 países, representados entonces en la ONU, ya no en el seno de la Comisión de Derechos Humanos, compuesta sólo por 18 miembros.

2. *El debate y la desaparición de “por naturaleza”*

¿Cómo debía entenderse la expresión “por naturaleza” que llegó a discutirse en otoño de 1948?⁴⁹⁹ ¿En clave tomista, es decir, como raíz de ten-

⁴⁹⁸ Respecto al artículo 1, Brasil propuso: “sólo [...] la afirmación ‘debe actuar respecto a los otros como hermanos’ ha de mantenerse [...] dado que contiene un deber. El artículo 1 tiene una frase con cierto carácter filosófico y místico. Desafortunadamente, no es cierto del todo decir que todos los hombres están dotados por naturaleza de razón y conciencia” (E/CN.4/82, Add.2, p. 2). Sudáfrica señaló que el artículo 1 era excesivo ya que no “pretende, expresa o implícitamente define algún derecho o libertad”, pues la función de la Declaración “abarca mucho más que [...] el mínimo de derechos y libertades que la conciencia del mundo siente que es esencial, si se pretende que la vida no sea intolerable, o abandonada al capricho de un Gobierno sin escrúpulos” (E/CN.4/82, Add.4, pp. 24 y 25). Francia propuso una versión más estilizada del artículo 1, que decía: “Todos los miembros de la familia humana nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Así permanecen en virtud de las leyes. Todos son hermanos. Cada uno es responsable de la vida, la libertad y la dignidad de todos” (E/CN.4/82, Add.8, p. 2). El Reino Unido sugirió utilizar la palabra *persons* en lugar de *people*, para evitar confusión con las personas morales (cfr. E/CN.4/82, Add.9, p. 3). La respuesta de Nueva Zelanda incluía una propuesta filosófica de artículo 1, pues le parecía fundamental que se afirmaran las bases teóricas de los derechos humanos (cfr. E/CN.4/82, Add.12, p. 4): “Artículo 1. (1) Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos como seres humanos, y dotados de razón y conciencia, están vinculados fraternalmente con los otros mediante sus deberes. (2) Todos los hombres son miembros de la comunidad y como tales, tienen el deber de respetar los derechos de sus semejantes al igual que los suyos. (3) Las justas exigencias del Estado, al que todo hombre tiene el deber de aceptar, no han de minar el respeto de los derechos del hombre a la libertad y a la igualdad ante la ley y a la salvaguarda de los derechos humanos, que son la condición primaria y permanente de todo gobierno justo” (E/CN.4/82, Add.12, p. 24).

⁴⁹⁹ Javier Hervada describe seis significados del término, a saber: (1) natural como *cosmos*, el orden de todo lo existente, del que el hombre forma parte; (2) se refiere también a la *natura* con la que genéricamente se indica al ser humano, sin mayor especificación, sino sólo como

dencias naturales descubiertas a través de una razón práctica, expresión de una esencia teleológica, referida a un creador providente?⁵⁰⁰ ¿En el sentido asignado por el racionalismo ilustrado?⁵⁰¹ ¿Al modo geométrico, tal y como lo entiende el modelo de la ciencia moderna?⁵⁰² ¿Cómo una descripción de las categorías racionales puramente formales de una razón encerrada en sí

aquello que manifiesta lo que es el ser humano; (3) para otros, significa “las fuerzas, potencias o aptitudes de las que están dotados los individuos”, se alude al hecho, al suceso de la fuerza física de lo que puede lograr por sí mismo. También, (4) se ha entendido como sinónimo de naciendo espontáneamente en la razón del ser humano. En algunos casos, como ocurrió con la Ilustración, (5) tanto el modo científico de ser de las cosas, como al producto inmanente de la razón humana. Asimismo, (6) para referirse a la esencia del hombre en cuanto principio de operaciones que establece una medida o norma del obrar social de la persona; en otras palabras, lo natural como “los componentes del orden jurídico que son intrínsecos al ser mismo del hombre [...] que hay algo en el ser del hombre que es norma de su obrar, que en el ser humano hay cosas que le pertenecen (derechos) y que el hombre es, en virtud de su propio ser, un ser en relación con los demás” (Hervada Xiberta, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Eunsu, 1991, pp. 28 y 29).

⁵⁰⁰ Algunos trabajos que explican la visión de Tomás de Aquino sobre el *ius*, la ley natural y la justicia son Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2004; Graneris, Giuseppe, *op. cit.*; Finnis, John, *Aquinas: Moral, political, and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Brock, Stephen L., “The Legal Character of Natural Law according to St. Thomas Aquinas”, University of Toronto, tesis doctoral, 1988; disponible en http://bib26.pusc.it/fil/p_brock/naturallawthesis.pdf; Guevin, Benedict M., “Aquinas’s Use of Ulpian and the Question of Physicalism Reexamined”, *The Thomist*, vol. 63, 1999, pp. 613-628; May, William E., “The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 22, 1977, pp. 168-189; Crowe, Michael Bertram, “St. Thomas and Ulpian’s Natural Law”, en Maurer, Armand (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. I, pp. 261-282; Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de Juan Salvador Minguijón y Adrián, Barcelona, Labor, 1945.

⁵⁰¹ Sobre el pensamiento ilustrado puede consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: Innerarity, Daniel, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990; Llano, Alejandro, “Claves filosóficas del actual debate cultural”, *Humanitas*, año I, primavera de 1996; disponible en <http://www.humanitas.cl/revistas/humanitas-4>. Sobre su relación con el derecho y el derecho natural, puede verse Ballesteros, Jesús, *Sobre el sentido del derecho*, cit.; Carpintero Benítez, Francisco, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, pp. 183-322; Massini Correas, Carlos Ignacio, “La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía*, vol. 21, núm. 2, 1998, pp. 289-303.

⁵⁰² Sobre la conexión entre el individuo, tal y como lo comprende la Ilustración, y la argumentación geométrica, dice Carpintero: “esta fundamentación [interna a la conciencia del individuo] exigía su desvinculación del mundo exterior, una desvinculación que —en nombre del *mos arithmeticus seu geometricus*— realizaban indistintamente el físico, el geómetra o el teórico del derecho, de forma que finalmente resultaban unos principios autónomos que podían ser elaborados de una manera simplemente formal y, por esto, capaces de abarcar eficazmente —desde su punto de vista— la realidad social” (Carpintero Benítez, Francisco, *La crisis del Estado en la edad posmoderna*, Navarra, Aranzadi, 2012, p. 13).

misma y de sus consecuencias necesarias?⁵⁰³ ¿Presuponiendo una concepción individualista y desvinculada de la persona?⁵⁰⁴ ¿Cómo resultado de un diseño de un creador mecánico del universo?⁵⁰⁵ ¿O en clave materialista y biologicista, como expresión de la ley del más fuerte?

Si se entendía “por naturaleza” en términos materialistas, ¿sobre qué se sostenía la dignidad y el valor absoluto de todo ser humano? Si “por naturaleza” se comprendía en clave ilustrada o tomista, ¿se reconocía una referencia a Dios, ya fuera directa o indirecta?⁵⁰⁶ De ser así, ¿se abría la puerta

⁵⁰³ “Como sabemos, el iusnaturalismo racionalista o moderno se caracteriza, frente al medieval, por un cierto énfasis en lo que podemos llamar la perspectiva subjetivista, o lo que es lo mismo, por concebir el derecho natural libre de todo presupuesto objetivo y explicable exclusivamente a través de la razón, elemento esencial de la subjetividad humana [...] Toda conclusión verdadera deberá derivarse de la razón antes que de la realidad del objeto que existe fuera de la mente [...] La realidad primera y autónoma es el sujeto pensante, no existiendo nada anterior o exterior al intelecto humano. Por ello la razón o racionalidad será el método a partir del cual será posible el conocimiento del derecho natural, de tal modo que el hombre ya no recibirá las normas que deberán regir su conducta” (Aparisi Millares, Ángela, *La revolución norteamericana: Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Boletín Oficial del Estado, 1995, pp. 96 y 97).

⁵⁰⁴ Sobre los orígenes de esta comprensión, véase, por ejemplo, Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’, y nuestra tradición jurisprudencial”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. VI, 1994, pp. 49-59.

⁵⁰⁵ Sobre el papel de una deidad creadora, pero ausente de la experiencia humana y del derecho, *cfr.* Cotta, Sergio, *Itinerarios humanos del derecho*, trad. de Jesús Ballesteros, Pamplona, Eunsa, 1974, pp. 151-156. Ahí escribe: “El análisis de la ausencia nos demuestra con suficiente claridad —me parece— que la desaparición del nombre de Dios del lenguaje jurídico ha dejado un gran vacío, del que los hombres no han creído poder desentenderse. Han intentado llenarlo fatigosamente una y otra vez con el nombre de nuevas totalidades siempre distintas: el Rey, la Naturaleza, la Nación, el Pueblo, la Clase, la Ley. Examinada en profundidad, me parece que la experiencia jurídica nos indica que cuando el hombre alcanza a calibrar las manifestaciones primarias y esenciales —el ordenar, el mandar— de aquel *kosmos* que es el derecho, acaba por reconocer su insuficiencia. A este nivel, el hombre advierte que no puede ordenar las actividades humanas ni mandar a otro hombre *en nombre propio*, sino que debe recurrir a algo que lo supere, a una totalidad que por sí sola sea capaz de fijar al *otro* en su aspecto de *socio*, impidiéndole transformarse en el *otro* como enemigo” (pp. 155-156).

⁵⁰⁶ Cuando George Kalinowski expone el fundamento objetivo del derecho en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, concluye: “Sea como fuere, Tomás de Aquino afirma en contrapunto: si Dios existe, existe luego una ley [racionalidad impregnada en las cosas creadas por Dios] y un justo objetivo [equilibrio en los actos en función de su naturaleza]. Y después de haber probado, en el comienzo mismo de su Suma Teológica que Dios existe, muestra en el tratado de la ley y en el de la justicia, que éstas tienen su fundamento último en Dios” (Kalinowski, Georges, “El fundamento objetivo del derecho en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino”, trad. de Bernardo Beltrán Calderón, en Massini Correias, Carlos Ignacio (ed.), *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1982, pp. 61-80, pp. 79 y 80).

a una discusión metafísica sobre el origen y justificación de la existencia humana, algo que no necesariamente era compartido por todos los delegados?

En este sentido, tanto Bogomolov, como después Alexei Pavlov, comprendían la fórmula “por naturaleza” desde presupuestos biológico-materialistas, como una frase descriptiva de cierto corte metafísico. Este significado sobre “por naturaleza” se remonta, por ejemplo, al sentido en que los atenienses asignaban a “lo natural” en su diálogo con los Melios, tal y como lo recoge Tucídides. Sentido con las connotaciones metafísico-telógicas con las que la comprendían los delegados rusos. A saber, una descripción del mundo tal como existe en la realidad y su vinculación con algo más que lo científico. La embajada de:

“Atenienses”: El contenido del derecho se determina hasta donde sea capaz el fuerte, mientras que a los débiles les corresponde aguantar hasta donde sean capaces [...] Respecto a los dioses y ciertamente respecto a los hombres, se posee el mando por una imperiosa “ley de la naturaleza” cuando se es más fuerte. Y “no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley” ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla.⁵⁰⁷

El delegado brasileño Belarmino Austregésilo De Athayde entendió en el mismo sentido la expresión “por naturaleza” y para contrarrestar su materialismo —o su darwinismo implícito— propuso la inclusión de una referencia a Dios, creador del hombre, en el artículo 1. De esta manera, fundamentaría los derechos humanos en algo más que materia o fuerza. De Athayde pensaba que así, la “dignidad” de un ser vinculado a la divinidad

⁵⁰⁷ Tucídides, Libro V, nn. 89, 105. En la invocación a este tipo de ley natural o de *hecho por naturaleza*, se vincula a una disposición divina, inmutable y diseñada así por los dioses, resuena el argumento de Antígona a favor de esta ley, pero utilizado en sentido distinto y publicado 30 años antes del asedio ateniense a Melos: “No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses debajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron” (*Antígona*, nn. 449-458). En su obra, Sófocles pone en boca de Creonte una visión de *lo natural* en sentido de inevitabilidad de la ley del más fuerte: “Dices algo intolerable cuando manifiestas que los dioses sienten preocupación por este cuerpo. ¿Acaso dándole honores especiales como a un bienhechor iban a enterrar al que vino a prender fuego a los templos rodeados de columnas y a las ofrendas así como devastar su tierra y las leyes? ¿Es que ves que los dioses den honra a los malvados? ¿No es posible?” (*Antígona*, nn. 280-288).

se opondría a una descripción materialista.⁵⁰⁸ Conforme a esta lógica, sería algo espiritual —Dios—, no “la naturaleza”, lo que justificaría la existencia de los derechos humanos: “Los derechos que se establecen en la Declaración existen por una fuerza espiritual [divina], y no como resultado de un concepto materialista [de naturaleza]”.⁵⁰⁹ Como ya se ha visto, el delegado holandés L. J. C. Beaufort, por motivos similares, para fundar los derechos humanos en algo más trascendente, en su momento también propuso incluir una referencia a Dios.⁵¹⁰

En concreto, la propuesta brasileña consistía en añadir la expresión “creados a imagen y semejanza de Dios, dotados de razón y conciencia”.⁵¹¹ La idea a la que se hacía referencia la compartían —argumentó el brasileño— no sólo su pueblo, sino también muchos creyentes de todo el mundo, a quienes les complacería encontrar unas palabras así en la Declaración.⁵¹² Los delegados de Argentina y Bolivia apoyaron la propuesta con entusiasmo.⁵¹³ Por su parte, el inglés Ernest Davies pensaba que la mayoría de las personas del mundo no eran religiosas y sus Gobiernos se opondrían a esa inclusión en la Declaración.⁵¹⁴ Otros delegados tampoco respaldaban al brasileño, o no eran tan religiosos como para aceptar ver reflejada en el documento, la referencia a Dios. Tal fue el caso del representante de Ecuador, Jorge Carrera Andrade.⁵¹⁵

Por su parte, como era de esperar, Pavlov atacó agriamente la propuesta brasileña, pues su país no podía apoyar una frase que contuviera afirmaciones de tipo teológico.⁵¹⁶ Malik intentó mantener las palabras “por naturaleza” y recordó el sentido original que justificó su aparición en el texto: “al redactar el artículo 1, la intención de la Comisión de Derechos Humanos no era sostener implícitamente que la causa por la cual el hombre estaba dotado de razón y conciencia [es decir, la fuente de su dignidad] habría que buscarla en algún ser más allá de la persona misma”.⁵¹⁷ En otras palabras, la dignidad y los derechos humanos nacían del valor de la persona por sí misma.

⁵⁰⁸ *Cfr.* A/C.3/243.

⁵⁰⁹ A/C.3/SR.165, 30 de noviembre de 1948, p. 766.

⁵¹⁰ *Cfr.* A/C.3/219.

⁵¹¹ A/C.3/243.

⁵¹² *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 91.

⁵¹³ *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, pp. 109, 112.

⁵¹⁴ *Cfr.* A/C.3/SR.166, 30 de noviembre de 1948, p. 777.

⁵¹⁵ *Cfr.* A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 100.

⁵¹⁶ *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 111.

⁵¹⁷ A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 97.

3. *Chang propone una solución viable*

La solución a esta controversia fue incoada por Chang. Su pueblo creía en valores que exigían respeto por la humanidad, sin necesidad de compartir la explicación cristiano-occidental de los orígenes de esos requerimientos éticos. Además, aunque vivía y defendía sus valores y su tradición oriental, no los proponía como el estándar de lo que habría de considerarse como natural para todo ser humano. Estaba convencido de que una sugerencia del tipo “la filosofía de Confucio es lo natural a todo ser humano”, generaría problemas en el diálogo con el resto de tradiciones culturales:

China representa a una gran parte de la humanidad, su población asume ideales y tradiciones distintas de las cristianas occidentales. Esos valores incluyen las buenas maneras, el decoro, el comportamiento apropiado y la consideración por los otros. Aun así [...] no se me ocurre pensar que la Declaración deba hacer referencia a ellas. Espero que mis colegas muestren la misma consideración y retiren las propuestas de reforma que han hecho al artículo 1 y que han planteado los problemas metafísicos.⁵¹⁸

Si el delegado brasileño mantenía su moción, siguió Chang, la Tercera Comisión se vería obligada, penosamente, a “decidir por votación acerca de un principio que está más allá de lo que la capacidad humana puede juzgar”.⁵¹⁹ Y explicó que si “por naturaleza” se entiende, no bajo la perspectiva biológico-materialista, sino del modo en que lo hacían los filósofos ilustrados del siglo XVIII, se vería que para los occidentales ilustrados, especialmente Rousseau, el hombre se comprendía como esencialmente bueno. No hacía falta, en consecuencia, referirse a una “naturaleza” vinculada a una divinidad para creer razonablemente en los derechos humanos.

A pesar de que es, de alguna manera, similar a los animales, había algo que lo distingue de ellos. Lo más importante era, en su opinión, comprender la naturaleza no como biología, sino como la bondad inherente por la que alguien es capaz de tender a la acción justa; o, más bien, el diseño ya dado en el ser humano por la cual se reconoce una forma ajustada a él mismo, a partir de los fines inherentes a su condición.

En definitiva, no hacía falta referirse explícitamente a Dios, ni entender la expresión “por naturaleza” en términos puramente materialistas. Si se eliminaban ambas palabras, la fórmula presupondría la confianza en la

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁵¹⁹ A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 114.

capacidad humana para tomar en cuenta el punto de vista del otro, y los deberes éticos hacia él: “Si se borran las palabras ‘por naturaleza’, aun así, los creyentes podrían encontrar espacio para la idea de Dios en la afirmación inicial del artículo; y al mismo tiempo, otras personas con distintas concepciones, podrían aceptar el texto”.⁵²⁰

De esta forma, se aprobó la eliminación de “por naturaleza”, lo que tranquilizó tanto a De Athayde, quien retiró su propuesta de incluir a Dios o cualquier otra referencia al creador —algo que apoyaban no sólo los delegados comunistas—.

A Malik le pesó esta decisión. En agosto de 1949, pocos meses después de la aprobación de la DUDH, explicaba los alcances de la misma a un grupo de académicos canadienses. Primero, hizo una síntesis de la doctrina tomista de la ley natural, entendida como la expresión de la condición humana que se actualiza y realiza “a través de”, y “gracias a”, la libertad; por lo que no podía ser derogada por alguna ley positiva. Aunque la Declaración carecía de una referencia explícita a la naturaleza, o a los modos de expresar la doctrina del Aquinate, Malik estaba convencido de que en el sustento doctrinal de:

la Declaración, puede percibirse, un parcial e implícito retorno a la ley natural [...] Ciertamente la palabra “nacen” significa que nuestra libertad, dignidad y derechos son naturales a nuestro ser y no son concesiones generosas de algún poder externo. [...] Los registros de los debates revelan cómo generalmente se reconocía que la misma palabra “dotados” significa “dotados por naturaleza”, y sólo porque se entendía de esa manera, se aprobó la eliminación de las palabras “por naturaleza”. Es posible, por tanto, concluir de esta breve exposición que existe un amplio espacio para encontrar la doctrina de la ley natural entre los conceptos de esta Declaración.⁵²¹

4. ¿Un “vacío metafísico” como condición de universalidad?

Un texto puede llamarse universal o multicultural porque se construye por dos vías. La primera, a través de lograr que todos los participantes expongan su visión del hombre, la sociedad y el modo de hacer realidad los derechos humanos a través de la cultura a la que pertenecen. En este caso, lo único que se les exige es que argumenten de la forma más racional y comprensible para el resto, lo que comprenden desde su tradición. Este camino

⁵²⁰ *Idem.*

⁵²¹ Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 162. Énfasis en el original.

pide a los miembros del acuerdo a esforzarse por entender empáticamente el argumento de su interlocutor, y enriquecer su argumento a través de la suma de sentidos, significados y expresiones.

La segunda consiste en pedirles que vacíen de contenidos metafísicos, religiosos o culturales las expresiones que podrían molestar o parecer incomprensibles al resto de participantes. De este modo, desde esa neutralidad, entonces cualquier otro conversador podría comprender esas afirmaciones, sin necesidad de pedirle el esfuerzo por entender, gracias a cierta empatía intelectual, a su interlocutor. Destacados estudiosos de la Declaración, como Morsink,⁵²² Lindholm,⁵²³ Nussbaum,⁵²⁴ Krubein,⁵²⁵ y Samdøy,⁵²⁶ adscriben la Declaración a este segundo camino; esto es así porque para ellos, como los redactores dejaron sin resolver el problema del fundamento de los derechos humanos, como evitaron adscribirla a una escuela filosófica, y eliminaron la fórmula “por naturaleza”, entonces concluyen que la Declaración carece de cualquier presupuesto ontológico.

Pero, con base en lo expuesto hasta ahora, se descubre que, en general, los delegados repetidamente insistieron en que los derechos humanos eran manifestación de la persona en cuanto que existe realmente como “ser humano”. Esto significa que el logro de los fines de aquel que es considerado “ser humano” —de lo que es en verdad— le permiten que consiga la plenitud de su vida. En consecuencia, se entiende que comparte, con el resto de la humanidad, tanto esa forma de ser, como el dinamismo teleológico implicado en su plenitud como personas humanas.

¿Pero no es Chang quien buscaba eliminar la fórmula “por naturaleza” para evitar discusiones filosóficas innecesarias? Ha de tomarse en cuenta, nuevamente, su horizonte ético. Él fue uno de los principales promotores de la desaparición de la fórmula “por naturaleza”. Le parecía que incluía una

⁵²² Cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 284-300, 318; Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights: Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, pp. 174-176.

⁵²³ Cfr. Lindholm, Tore, “Prospects for Research on Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism”, en An-Na'im, Abdullahi Ahmed (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 398-400.

⁵²⁴ Cfr. Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de Ramón Vilá Vernis y Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 284-302.

⁵²⁵ Cfr. Krumbein, Frédéric, “P. C. Chang: The Chinese Father of Human Rights”, *Journal of Human Rights*, vol. 14, núm. 3, 2015, pp. 337-339.

⁵²⁶ Samnøy, Åshild, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

fuerte carga ideológica propia de la cultura occidental.⁵²⁷ Sin embargo, él mismo consideraba a través de la acción libre y auténtica, la persona refleja “de verdad y la verdad” de lo que ella es en cuanto ser humano.

Con todo y su desinterés por agregar conceptos metafísicos al texto, y aunque defendía constantemente que la Declaración no se adscribiera a una escuela filosófica concreta, sus afirmaciones no partían de un vacío metafísico. Comprendía que los hombres existían realmente, que lo hacían de un modo compartido común, no disponible al capricho de la ley del más fuerte, ni de las pulsiones involuntarias de su biología.

También puede considerarse algo que se expondrá con detalle más adelante. Chang propuso intercambiar la palabra “nacén”, por una más sintética: “son”. Es decir, sabía que debían referirse a una existencia real, subsistente, de un ente que existe en sí misma de lo humano. Además, él mismo esperaba que todos comprendieran el sentido de expresiones como “empatía” o “solidaridad” con los otros miembros de la especie, en los que se reconocía un valor absoluto. De igual manera, insistía, tanto en la incorporación del principio de no discriminación,⁵²⁸ como en la importancia de una educación adecuada a lo propiamente humano, con vistas a la realización efectiva de los derechos esenciales.⁵²⁹ Todas estas inquietudes se sostienen sobre la convicción de que los seres humanos comparten un mismo modo de ser y sobre sus exigencias elementales de perfeccionamiento. De lo contrario, carecerían de sentido sus referencias a la empatía, y a una educación que facilite el florecimiento de la persona en cuanto ser humano y el descubrimiento de la dignidad común que fundamenta los derechos humanos.⁵³⁰

⁵²⁷ Además de las intervenciones ya referidas, puede verse el comentario que al respecto hizo Humphrey en su diario (*cfr.* Humphrey, John P., *On the Edge of Greatness...*, *cit.*, pp. 55 y 56).

⁵²⁸ “La delegación china no puede, sin embargo, dejar de afirmar la enorme importancia que tiene la lucha contra la discriminación de cualquier tipo que padece un gran sector de la población. Es esencial para ello que no sólo los proteja contra la discriminación su legislación nacional, sino que el principio de igualdad de respeto de todas las libertades fundamentales y derechos de los seres humanos, sean proclamados solemnemente” (A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 130).

⁵²⁹ “Debemos poner el acento no en los límites a las personas sino en su educación. La finalidad de la educación política y social es el reconocimiento de los derechos de los otros. El ideal de la Comisión no debe ser imponer restricciones sino el reconocimiento voluntario de todos de los derechos de los demás” (E/CN.4/SR.51, p. 5).

⁵³⁰ Chang “explicó que los principios de los derechos humanos deben aplicarse universalmente, independientemente del nivel de vida de las personas. Se refirió a ese estándar mínimo, como un medio para hacer madurar al ser humano y distinguirlo del comportamiento propio de los animales” (E/CN.4/SR.7, pp. 4 y 5).

Como puede intuirse, aunque él se refería nominalmente a los autores racionalistas ilustrados occidentales de los siglos XVIII y XIX, el contenido de lo que buscaba proponer apunta más bien a una comprensión teleológica de una forma común de existir como miembro de una especie; algo que el iusnaturalismo realista de origen aristotélico tomista llama “naturaleza”. En efecto, esta filosofía describe un diseño racional en la esencia humana hacia ciertos fines para los que está configurado. Es otra forma de referirse a lo que Maritain definiría, en su trabajo de 1951, como el componente “ontológico” de los derechos humanos, explicado páginas atrás.

5. *Los países latinoamericanos mantuvieron la fórmula “por naturaleza”*

Como se sabe, los países latinoamericanos aprobaron en abril de 1948 la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre. En su Preámbulo se transcribió la fórmula adoptada por la Comisión de Derechos Humanos en diciembre de 1947 para el artículo 1.⁵³¹ Ésta incluía la expresión “por naturaleza” y para los países latinoamericanos no constituyó problema alguno, tanto si tuviera una carga metafísica o de alguna filosofía en particular. Afirmaba “algo” con significado importante para el texto.⁵³²

Además, el documento latinoamericano incorporaba, en la sección de “Considerando”, un párrafo que afirmaba: “los Estados americanos han reconocido que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana”.

En definitiva, los países latinoamericanos incluyeron en su declaración regional, aprobada en abril de 1948, términos con claras connotaciones

⁵³¹ “Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros”.

⁵³² La Comisión Sexta de la Novena Conferencia Internacional Americana decidió, el 17 de abril de 1948, que se estableciera un grupo de trabajo para redactar una “Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre” para los países americanos. Dicha Comisión propuso como uno de los textos a tomar en cuenta, el borrador del documento no vinculatorio aprobado en la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos, en diciembre del año anterior (*cf.* CB-310/CIN-41, en Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, “Novena Conferencia Internacional Americana, Actas y documentos”, vol. 5, Bogotá, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, 1953, pp. 474 y 475). Poco más adelante se reconoce que “[l]e pareció oportuno al grupo de trabajo hacer preceder el texto de [la Declaración de] derechos y deberes por un breve Preámbulo, en el cual estuvieran sintetizadas las creencias de orden moral que legítiman el reconocimiento y la protección de los derechos de la persona humana y de sus consecuencias en el seno de la sociedad y del Estado. A ese efecto, utilizó, ligeramente modificado, el artículo 1 del proyecto de la ONU” (*ibidem*, p. 477).

filosóficas como: “por naturaleza, derechos esenciales o atributos de la persona humana”. Con ellos reconocían explícitamente unas referencias ontológicas sobre las que apoyaban las exigencias éticas que llamaban derechos humanos.

Si esto es así, entonces aparece una contradicción entre lo que afirmaron los países latinoamericanos y la interpretación de los autores que entienden que la eliminación de “por naturaleza” significa el abandono voluntario de cualquier referencia metafísica en la DUDH. Porque si en primavera aquéllos aprobaron un texto con referencias directas a contenidos metafísicos; si estaban tan orgullosos de su documento, tanto como para pretender sustituir el borrador de la última sesión de la Comisión de Derechos Humanos antes de la adopción del documento definitivo —descrita por Humphrey como “la amenaza de Bogotá”—; ¿cómo es posible que, sin brindar otras explicaciones más allá de las ya referidas, en otoño se hubieran adherido a un documento carente de las referencias que articulaban el texto que consideraban vital durante la primavera del mismo año?

Para ofrecer una explicación más coherente con la mentalidad de los redactores latinoamericanos, se ha de tomar en cuenta que si aprobaron la desaparición de “por naturaleza” en la DUDH en diciembre —a pesar de haberla incluido en su texto de abril—; ¿qué sustituto encontraron en la fórmula de París, para reemplazar lo aprobado en Bogotá? ¿Qué palabras alternativas descubrieron durante los debates de la Tercera Comisión de noviembre de 1948, que les sirvieran de conexión entre los atributos esenciales de la naturaleza humana y los derechos humanos?

En conclusión, si bien es cierto que los redactores evitaron partir de una escuela filosófica específica de fundamentación de los derechos humanos, sí afirmaron ciertos principios sobre el modo de ser de la persona, y en ellos apoyaron su trabajo. Entonces, si hasta ahora se han descrito las fórmulas y palabras que no los convencieron para expresar realidad sobre la que inhiere la dignidad compartida entre todas las personas. ¿Qué palabras encontraron para sí afirmar un contenido filosófico inteligible y cognoscible, donde inhiere unos deberes propios de la dignidad?

IV. PALABRAS PARA MOSTRAR UNA REALIDAD SUBSISTENTE: “INTRÍNSECA”, “NACEN”, “DIGNIDAD”

Si se toma en cuenta lo dicho en los párrafos precedentes, entonces tanto Chang como los delegados latinoamericanos y, en general, el resto de redactores, encontraron que determinadas palabras del Preámbulo como “inalie-

nables”, “intrínseca” del Preámbulo,⁵³³ u otras del artículo 1 como “nacen”, “dignidad” y “dotados como están” del artículo 1,⁵³⁴ se refieren implícitamente a un ser subsistente por sí mismo, trascendente a los resultados de una razón inmanente.

Sólo si se reconoce un “ser-ahí”, que además “es-de-un-modo-finalizado”, entonces se justifica la existencia y carácter deóntico de los derechos humanos. En otras palabras, hace falta tanto de la presencia extramental de alguien con dignidad, como la presencia de esa misma condición humana y dignidad en los otros individuos de la misma especie; además, una forma común de comprender y descubrir las exigencias de esa dignidad inherente. Sin estas características, entonces no existirían los derechos humanos, o no serían comprensibles entre todos los miembros de la especie, o no podría existir una expectativa razonable de que el otro se descubra obligado por ellos. En definitiva, sin esos datos ontológicos, la Declaración carecería de sentido e inteligibilidad.

Sólo así se reconocen en todos los hombres y mujeres, por el simple hecho de serlo, unas exigencias propias de su humanidad. Los derechos humanos son una de las muchas formas de señalar las exigencias sobre el comportamiento que se siguen de esa forma de ser. Sin estas palabras, el discurso y la invocación a estos derechos serían únicamente una estrategia retórica, una herramienta para el debate, una práctica social que se modifica conforme a la voluntad del más fuerte... y nada más.

1. “Intrínseca”: de la Ilustración a la segunda posguerra del siglo XX

A. Cassin y Malik introducen la idea

Entonces, ¿a qué se referían los delegados cuando introdujeron la palabra “intrínseca”? O mejor dicho, ¿qué realidad quisieron nombrar al seleccionar ese término?

René Cassin, en su borrador de 1947, incluyó un proemio donde decía que “la ignorancia y el desprecio por los derechos humanos” había sido una de las causas de la guerra mundial; y que la fe en los derechos humanos, en la dignidad y en el valor de toda la persona humana constituían la condi-

⁵³³ “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”.

⁵³⁴ “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

ción *sine qua non* de la paz mundial.⁵³⁵ En el otoño de 1948, la Comisión de Derechos Humanos, al terminar su tercera sesión, encargó a Charles Malik la elaboración de un Preámbulo para el documento, una vez que habían terminado de discutir el cuerpo normativo.

El libanés retomó el Proemio de Cassin, pero lo reformuló para centrarse más en afirmar el fundamento de los derechos y sólo después para señalar las consecuencias, positivas o negativas, de respetar o no esos derechos. De esta manera, presentó así el primer párrafo del Preámbulo: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de toda persona”.⁵³⁶

Durante el resto del proceso de redacción de la Declaración, este párrafo no provocó debates por su carga metafísica, o su estilo en la redacción, más allá de una sugerencia de Roosevelt, para cambiar “toda persona” por “todos los miembros de la familia humana”.⁵³⁷ Joža Vifan (Yugoslavia) aceptó esa nueva composición, y reconoció en ella la importancia de referirse al “respeto debido a todos los miembros de la familia humana y a sus derechos iguales e inalienables”.⁵³⁸ Así, en el Preámbulo se incorporó una estructura similar a la del artículo 1: la afirmación de una realidad, la naturaleza humana, y que de ella se sigue el deber y el derecho de toda persona a ser tratada con dignidad; sólo de este modo podría realizar sus fines propios.

B. Los ecos del término “*inherent*” en la modernidad

La filosofía política ilustrada aplica la palabra “intrínseca” a ciertos atributos esenciales de una persona de la que surgen exigencias necesarias. Este “individuo” constituye una categoría abstracta, ya terminada y a-histórica; además, a diferencia de las culturas precedentes, describe las exigencias inherentes a este ser en lenguaje de “derechos”; es decir, la potestad moral de exigir algo a favor de quien lo posee. Así, el individuo —más bien una mónada de autonomía— se manifiesta como “yo-sujeto-de-beneficios” frente a “alguien-más-portador-de-deberes”. Francisco Carpintero escribe:

¿Dónde radica la innovación propiamente moderna? La modernidad contempló a un “individuo” (no a un “hombre”) aislado, independiente. Ningún

⁵³⁵ Cfr. E/CN.4/21, Anexo D.

⁵³⁶ E/CN.4/132.

⁵³⁷ Cfr. E/CN.4/119.

⁵³⁸ E/CN.4/SR.75, p. 12.

individuo posee un poder para dictarle a otro lo que ha de hacer: este sujeto es pues “autónomo”. Nunca los tratadistas del “derecho natural” moderno aluden a la familia o a la profesión, por ejemplo. La sociedad política es considerada como un agregado artificial de individuos creado por ellos “libremente”, es decir, mediante un pacto. La sociedad deja, pues, de constituir el punto de partida de la consideración jurisprudencial y pasa a constituir el punto de llegada o meta final de tales individuos independientes.⁵³⁹

Esta idea se plasmó en documentos jurídico-políticos de finales del siglo XVIII, como la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano⁵⁴⁰ o la Declaración de Independencia de Estados Unidos.⁵⁴¹ Con el paso del tiempo, este modelo de comprensión de los derechos naturales se había generalizado. Tanto que, como se explicó antes, cuando la UNESCO elaboró el cuestionario sobre derechos humanos para enviar a filósofos e intelectuales de todo el mundo, utilizó sus ideas como paradigma para describir los derechos humanos.⁵⁴² Cassin, por ejemplo, al explicar el sentido que pretendía asignar a la fórmula del primer numeral de la DUDH, utilizó un tono que recuerda al de la filosofía política del iusnaturalismo racionalista. En efecto, el artículo 1:

⁵³⁹ Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’...”, *cit.*, p. 50. Por su parte, Arthur Kaufmann afirma: “Los juristas racionalistas de la época de la Ilustración estaban convencidos de que, a partir de unas proposiciones supremas *a priori* (por ejemplo, *pacta sunt servanda*) podían derivar todos los demás preceptos, sin tener en cuenta la realidad empírica, las circunstancias locales y temporales, porque así creían poder asegurar la validez universal del derecho natural para todas la épocas y para todos los hombres” (Kaufmann, Arthur, “¿Qué es y cómo ‘hacer justicia’?”, *cit.*, p. 19).

⁵⁴⁰ Un estudio clásico sobre este documento se encuentra en Jellinek, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, trad. de Adolfo Posada, México, UNAM, 2003. En esa edición se incluye una réplica al trabajo de Jellinek de Emile Boutmy: *cf.* Boutmy, Emile, “La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y M. Jellinek”, en Jellinek, Georg, *op. cit.*, pp. 143-172.

⁵⁴¹ La profesora Aparisi destaca que para este documento, los derechos naturales fueron dados por Dios al hombre y deben considerarse como inmutables e indiscutibles frente a la esfera política, que es a partir de la cual, surge el derecho por la vía contractual. Esos derechos naturales servían como reivindicación contra los abusos del poder político, de modo que restauraban un régimen de justicia violado. Además, los utilizaban como justificación de sus pretensiones, asumiendo que ese individuo constituía el punto de partida científico, a semejanza de los principios matemáticos, por los que se establecía una verdad axiomática desde la cual podían deducirse sistemas de derecho (*cf.* Aparisi Millares, Ángela, “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776”, en Ballesteros, Jesús (ed.), *Derechos humanos*, *cit.*, pp. 229-233; también en Aparisi Millares, Ángela, *La revolución norteamericana...*, *cit.*, pp. 375-410).

⁵⁴² *Cfr.* UNESCO/PHS/3 (rev), Anexo I, p. 1.

alude a los tres temas primordiales: libertad, igualdad y fraternidad, pues durante la guerra se olvidaron estos principios fundamentales. El texto intenta comunicar la idea de que el hombre más humilde de cualquier raza, posee una chispa particular que lo distingue de los animales; y al mismo tiempo, lo obliga a una mayor grandeza y deberes mayores que a cualquier otro ser de la tierra.⁵⁴³

Más adelante, dejaría claro que “al igual que la Declaración de 1789, [la Declaración de 1948] se fundamentó en los grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad”.⁵⁴⁴ También, a lo largo de los debates, se encuentran referencias explícitas a los documentos del siglo XVIII, los cuales se mencionaban cuando los delegados requerían un argumento de autoridad, o una historia de éxito, que facilitara un consenso sobre el modo de describir las exigencias de la dignidad propia de los seres humanos.

Chang, por ejemplo, era de la opinión de que “la idea de los derechos humanos nació en Europa occidental a partir del siglo XVIII”.⁵⁴⁵ En algún momento, la delegación egipcia propuso definir los derechos humanos como “atributos intrínsecos” a la persona humana, de la misma manera en que lo hacía la Declaración francesa de 1789.⁵⁴⁶ Ésta también sirvió de ejemplo para describir cuál sería el rol que se esperaba de la DUDH; así, por ejemplo, Eleanor Roosevelt afirmó ante el pleno de la Asamblea General, en diciembre de 1948, que: “Esta DUDH, se ha de convertir en la Carta Magna internacional para los hombres, de cualquier lugar. Esperamos que su proclamación por la Asamblea General sea un evento comparable a la Declaración de Derechos del Hombre del Pueblo Francés de 1789, o a la adopción del *Bill of Rights* de los Estados Unidos”.⁵⁴⁷

Pero, a pesar de estas referencias, la DUDH no es, sin más, una copia calcada de los documentos del iusnaturalismo racionalista y de la filosofía moderna. El “ser-persona” de la DUDH, no parte de considerar al ser hu-

⁵⁴³ E/CN.4/SR.8, p. 2. El texto al que se refiere se encuentra en E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2.

⁵⁴⁴ A/C.3/SR.180, 9 de diciembre de 1948, p. 865.

⁵⁴⁵ A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 397.

⁵⁴⁶ *Cfr.* A/C.3/264.

⁵⁴⁷ AG/PV.180, 9 de diciembre de 1948, p. 862. También pueden verse referencias a estos documentos, en las sesiones de la Tercera Comisión, por los delegados de Ecuador, Jorge Carrera-Andrade, y de Paquistán, Shaista Suhrawardy Ikramullah, en A/C.3/SR.90, 1 de octubre de 1948, p. 37. Además, en la sesión plenaria de la Asamblea General que aprobaría la DUDH, se encuentran las opiniones del chileno Hernán Santa Cruz (AG/PV.180, 9 de diciembre de 1948, p. 863), y del delegado polaco Juliusz Katz-Suchy (AG/PV.182, 10 de diciembre de 1948, p. 904).

mano como una mónada de libertad, una partícula de juridicidad o un átomo de voluntad, que reclama la no intervención de otros.⁵⁴⁸ Para describir al sujeto humano al que le corresponden derechos intrínsecos, los redactores de la Declaración deliberadamente prefirieron usar la palabra “persona” en lugar de “individuo”. El término “persona” también se ajustaba más para referirse al ser humano, en su relación con otros. Eligieron “comunidad” para referirse a cada humano en relación con otros. Establecieron, en el mismo nivel, los derechos y los deberes; equipararon los derechos civiles clásicos con los derechos sociales. Para los delegados, y para algunos de los filósofos del informe de la UNESCO, el esquema “derechos-míos” enfrentados a “deberes-tuyos” no expresaba auténticamente las exigencias de la dignidad humana. Ésta no sólo era la cualidad de un individuo del que emana su libertad y se opone al resto: en definitiva, no se contemplaba al sujeto de los derechos humanos como un átomo de voluntad, ni como una autonomía sin límites o sinsentido.

En febrero de 1947, Valentín Tepliakov, delegado soviético, llamó la atención sobre las amenazas de un individualismo exagerado, las cuales serían evitadas si se reconocía la supremacía de la colectividad. Malik respondió que ese riesgo se eliminaría si se escogía la palabra “persona” en lugar de “individuo”:

Estoy de acuerdo con mi amigo belga. Aquí debemos usar la palabra “persona” en lugar de “individuo”, para referirse al ser humano, en su real y concreta existencia dentro una comunidad, la que le exige comportamientos y lealtades. La persona es intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer, y no me refiero a una anterioridad temporal. Nunca han existido *Robinson Crusoes*. Por lo anterior me refiero a que es persona en sí misma, y al mismo tiempo, puedo afirmar que necesariamente pertenece a varios grupos sociales. Ahora bien, forma parte de cualquiera de estas comunidades, primeramente como alguien que existe en sí misma.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ “Efectivamente, en la jurisprudencia y en la teoría política de corte romanista el criterio último de justicia es la necesidad social, el amor — así se expresa Tomás de Aquino — que mantiene unidos a los hombres. En la filosofía práctica moderna, el único criterio es el individuo, y como éste es sólo un átomo de voluntad, el hombre se disuelve en la indeterminación de su arbitrio. De ahí la idea (aberrante en derecho, pero triunfadora históricamente hasta hoy) de una ‘libertad en general’ que originariamente y antes de cualquier institución correspondería a todo hombre. El individuo portador de esta libertad es la ‘persona’ moderna, la *juristische Person* de Kant, y el ordenamiento jurídico fue concebido a modo de una cascada sucesiva de pactos celebrados por las personas ‘libres’” (Carpintero Benítez, Francisco, “‘Persona’, ‘derecho natural’...”, *cit.*, p. 59).

⁵⁴⁹ Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, p. 29.

Para el diplomático libanés, reconocer la vocación social de la persona no obviaba su carácter incommunicable,⁵⁵⁰ que se manifiesta tanto en su capacidad de tomar postura,⁵⁵¹ como en el hecho de existir siempre en referencia a la comunidad:

Hemos de defender al hombre en contra de cualquier tiranía, en contra de la tiranía del Estado, en contra de la tiranía de los sistemas. Esto es así, porque el hombre le debe lealtad y tiene responsabilidad frente a comunidades distintas a las del Estado. Le debe fidelidad a su familia, a su religión, a su profesión; le debe adhesión a la ciencia y a la verdad. Junto a estos compromisos, también está obligado a cumplir su responsabilidad hacia el Estado. Y, en mi opinión, la lucha por la dignidad, hoy consiste primariamente en afirmar el derecho a cumplir sus compromisos con estas instituciones intermedias, las que existen entre el individuo y el Estado; y en defenderla contra de las abrumadoras exigencias por parte del Estado.⁵⁵²

Poco más adelante insistió en que, para responder libremente ante sus compromisos sociales, se debía reconocer la dignidad de la persona. En este contexto, para Malik era necesario superar una metodología dialéctica, que sólo argumenta desde disyuntivas irreconciliables, como podrían serlo el individualismo enfrentado al colectivismo:

⁵⁵⁰ Hervada explica que con el término incommunicable se señala que la persona no es una “simple pieza de un engranaje —parte de un ecosistema— sin un valor propio individual fuera del orden y de la utilidad del sistema del universo. Al no poseer su propio ser, tampoco lo dominan y están enteramente regidos y dominados por las leyes naturales que le son propias [...] Junto a la incommunicabilidad ontológica de la que acabamos de hablar, la persona se presenta como un ser-en-relación o ser social. Hay en la persona una entitativa apertura al mundo circundante y, de modo particular, a las demás personas” (Hervada Xiberta, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 443 y 444).

⁵⁵¹ Escribe el profesor Carpintero: “La noción de persona tuvo un origen teológico [...] Para esto, [los teólogos] explicaron que Dios es uno, pero que son tres Personas distintas. La persona fue definida con base en dos rasgos: La individualidad, y la incommunicabilidad. Muchos teólogos le añadieron un tercero: El de la dignidad”. Ahí mismo, en la nota al pie 4, aclara: “La explicación era la siguiente: La categoría filosófica más noble, en la filosofía escolástica, es la de sustancia, que designa lo que es por sí, y no en otro; así, un hombre es una sustancia, porque es por sí, mientras que los hechos de ser alto, calvo o abogado son simples accidentes, que solamente pueden existir adheridos a una sustancia. Luego un ser humano ha de ser definido sobre la noción de sustancia; pero esta explicación no es suficiente, porque las sustancias son comunicables, y vemos cómo la sustancia racional se extiende a todos los seres humanos; luego la sustancia había de ser completada con las notas de individualidad e incommunicabilidad; de este modo, una sustancia racional individualizada e incommunicable constituía una persona” (Carpintero Benítez, Francisco, “*Facultas, proprietates, dominium*: Tres antropologías en la base de la justicia”, *Persona y Derecho*, núm. 52, 2005, p. 148).

⁵⁵² Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., p. 26.

Es infinitamente ingenuo, analizar una situación y, para hacerlo, colocarla ante su absoluta antítesis; después, entusiasmarse con una aparente reconciliación entre ambos al creer que se diluye el vacío generado por la antinomia. Digo que siempre es ingenuo creer que uno puede colocarse a sí mismo en el centro, para desde ahí, contemplar los dos extremos, y después, creer que ha logrado superar dos antítesis irreconciliables [...] Simplemente quiero decir que la persona humana —y nunca uso la palabra “individuo”, de hecho insisto que no existen *Robinson Crusoes*— sólo existe completamente inmersa en relaciones sociales, con responsabilidades ante ellos, desde que es concebido y durante todas las etapas de su vida. Es una sustancia en sí misma, pero cargada de responsabilidades sociales; sin embargo, al mismo tiempo, debe ser capaz de oponerse a toda presión social que pretenda absorberlo”.⁵⁵³

2. *Cualquier miembro de la especie humana: “nacen”*

Chang y el libanés Karim Azkoul, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, propusieron sustituir las palabras “nacen” y “por naturaleza”, del artículo 1, por un término más sintético como “son”.⁵⁵⁴ Con ello pretendían describir con más claridad la sustancia, real y trascendente, en la que inhiere los derechos referidos en toda la Declaración. A Azkoul le preocupaba que la primera pudiera interpretarse de modo que al nacer, las personas, por algún motivo legal o cultural “pudieran perder esa igualdad”.⁵⁵⁵ Chang, por su parte, era de la opinión de que si sólo aparecía la palabra “son”, se mostraría con mayor claridad el carácter inherente y universal de los derechos humanos.⁵⁵⁶ Esta conclusión se oponía a la pretensión de Alexei Pavlov, quien sostuvo que en la práctica, los hombres nacían desiguales y sólo se equilibraban cuando una ley lo estableciera así:

la equidad de derechos ante la ley, no la determinaba el nacimiento, sino la estructura social del Estado que promulga leyes equitativas. Me pregunto si la Declaración es el lugar apropiado para determinar el origen de los derechos humanos. [...] Sin embargo, conviene recordar que, para los propósitos de la Declaración, el hombre debe considerarse como miembro de la sociedad [...] ese estatus es el que determina sus derechos y deberes.⁵⁵⁷

⁵⁵³ *Ibidem*, pp. 36 y 37.

⁵⁵⁴ *Cfr.* A/C.3/235 y A/C.3/226.

⁵⁵⁵ A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 97.

⁵⁵⁶ *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 114.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

Eduardo Anz Matienzo (Bolivia) contestó a Pavlov:

Quisiera responder las afirmaciones del representante de la URSS respecto a que los derechos humanos no son inherentes al hombre, sino que derivan de la estructura social del país en el que vive. Los países democráticos de Occidente no pueden aceptar ese punto de vista. Me gustaría apoyar el texto aprobado por el Comité que dice “Todos los seres humanos nacen libres e iguales”. Los hombres nacen libres e iguales ante la ley y ante Dios. Y la conciencia de su libertad e igualdad, es un factor determinante para construir la estructura social.⁵⁵⁸

Por su parte, Eduardo Plaza (Venezuela) también pensaba que se debía eliminar “nacen” y dejar sólo “son”, para evitar dar la impresión de que los derechos humanos comienzan una vez que la persona físicamente sale del vientre de su madre.⁵⁵⁹ Pedro de Alba (México) opinaba que era mejor eliminar la palabra “nacen”, pues: “el derecho de los seres humanos a la libertad y a la igualdad comienza desde su concepción y continúa tras su nacimiento. Si se utiliza la palabra “nacen”, debe tomarse en cuenta en un sentido más amplio al del nacimiento físico”.⁵⁶⁰ Aun así, Chang prefería incluir una afirmación fuerte, sencilla y sin calificativos, sobre el carácter inherente de los derechos humanos. Por lo que:

si se borra la palabra “nacen”, no se plantearía el problema sobre si los derechos humanos comienzan con el nacimiento [en respuesta a Pavlov] o con la concepción [en respuesta a De Alba]. Sin embargo, si la mayoría de la Comisión prefiere mantener la palabra *nacen*, sugiero en una votación diferente, agregar “y permanecen” [tal y como afirmaba la Declaración francesa de 1789].⁵⁶¹

Como puede verse, los delegados estaban de acuerdo en utilizar una fórmula que expresara la inherencia de los derechos en un ser substancial trascendente. Todos ellos compartían la convicción de que al ser propio de los humanos, le son intrínsecos unas exigencias éticas y jurídicas. Sólo debatían sobre el modo más preciso, y claro, de referirse a ellas. Ya se explicó que decidieron no utilizar, ni la fórmula “por naturaleza”, ni una referencia a Dios; pero con el término “nacen”, describía el carácter compartido de los miembros de la especie humana; es decir a un ente substancial y tras-

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁵⁹ *Cfr. ibidem*, p. 111.

⁵⁶⁰ A/C.3/SR.99, 11 de octubre de 1948, p. 121.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 124.

cendente de la persona como ser humano y, al mismo tiempo, se anclaba y reconocía el origen de los derechos humanos en esa forma de ser.

La palabra “nacen” permaneció por 20 votos contra 12, y 5 abstenciones. La adición de “y permanece” fue rechazada —por 23 votos frente a 14, con 4 abstenciones— argumentando que la fórmula “Todos los seres humanos nacen...”, expresaba adecuadamente el carácter universal e intrínseco de los derechos humanos. Morsink, en su interpretación del proceso de redacción de la DUDH, concluye que para la mayoría de los redactores, los derechos humanos “nacen” cuando el “nuevo ser humano ha nacido como un miembro de la familia humana”.⁵⁶²

Como se ha podido advertir, en todas estas discusiones prevalecía la intención de afirmar, lo más claramente posible, la existencia de un ser humano real, portador de derechos inherentes a su condición. Por lo tanto, el término “nacen” se utiliza en la Declaración para señalar la existencia de alguien que, en cuanto se incorpora, o en cuanto pertenece a la humanidad, le son intrínsecos unos derechos. “Nacen” fue una palabra con la que señalaban una forma de ser, que justifica la existencia de los derechos humanos. En definitiva, se trataba de subrayar que cuando alguien existe como persona humana, ya lo hace con dignidad y derechos, porque le son intrínsecos a su forma de ser.

3. No sólo “algo” sino “alguien” con valor incondicional por sí mismo: “dignidad”

A. La incorporación del término. Una novedad del siglo XX

Los documentos ilustrados, cuando explican de dónde surgen los derechos humanos, o cuál es el motivo para conocerlos y respetarlos, hacen referencia a la dignidad como un valor intrínseco de la persona. Apuntan a una naturaleza y a su creador. En cambio, la DUDH incorpora este concepto como uno de los fundamentos de sus afirmaciones.⁵⁶³ En efecto:

La idea de dignidad no fue utilizada en ningún momento por el movimiento de constitucionalización de los derechos, ni en 1776 en Virginia, ni en 1789 en Francia [...] Y a pesar de que ciertamente Kant se refirió ocasionalmente a la dignidad, ninguno de sus discípulos en política la utilizaron de alguna manera [...] La dignidad humana individual fue introducida en la historia

⁵⁶² Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 292.

⁵⁶³ Cfr. Hughes, Glenn, “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, núm. 1, 2011, pp. 2 y 3.

constitucional en un lugar inesperado y de forma sorpresiva: en la Constitución de Irlanda de 1937.⁵⁶⁴

Moyn demuestra que, históricamente, hasta que Pío XII y Jacques Maritain popularizaron el uso de la palabra dignidad como fundamento de los derechos humanos entre los pensadores católicos, no era utilizada en los documentos jurídicos o políticos.⁵⁶⁵ De hecho, la incorporación de la palabra “dignidad” en el Preámbulo de la Carta de Naciones Unidas —primer documento internacional donde es empleada como principio fundante— se debe a una corrección de estilo que la estadounidense Virginia Gildersleeve añadió a la propuesta del delegado sudafricano Jan Smuts.

En efecto, la propuesta de Smuts decía que uno de los fines de la organización sería: “restablecer la fe en los Derechos Humanos, en la santidad y el valor fundamental de la persona humana, en los iguales derechos del hombre y la mujer, de las naciones grandes o pequeñas, y para promover el progreso social y los mejores niveles de vida en una mayor libertad”.⁵⁶⁶ Gildersleeve propuso una nueva redacción, y fue ella quien introdujo la palabra: “a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana”. En los registros de los debates, no se encuentra una explicación para dicha sustitución; únicamente se reconoce el deseo de lograr una redacción más sintética y clara.

Beitz concluye que es imposible, a partir de los diarios de debates de la redacción de la Carta, inferir algún motivo para justificar la elección del término “dignidad”, y poder mostrar algún alcance filosófico. En efecto, ninguno de los delegados ofreció explicación alguna sobre esta modificación.⁵⁶⁷ En cambio, para Moyn, es evidente que la estadounidense Gildersleeve no

⁵⁶⁴ Moyn, Samuel, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 26 y 27.

⁵⁶⁵ Beitz sugiere que, dejando de lado la filosofía católica de las décadas de los años treinta y cuarenta, los redactores de la Declaración carecían de otras fuentes de las cuales nutrir de contenido su apelación a la dignidad. Su “esfuerzo por dotar de contenido a la idea de dignidad humana en el discurso de los derechos humanos, debieron haberla buscado [o construido] en otro lugar” (Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, núm. 3, 2013, p. 270). Por su parte, Carozza reconoce que, a pesar de la multiplicidad de fuentes conceptuales en el uso del concepto dignidad, al menos se concluye un núcleo común normativo —existe un valor absoluto en la persona— y una consecuencia deóntica básica —deber de respetarla— (cfr. Carozza, Paolo, “Human Dignity in Constitutional Adjudication”, *cit.*, pp. 459-472).

⁵⁶⁶ Cfr. Russell, Ruth y Muther, Jeannette, *A History of the United Nations Charter: the Role of the United States, 1940-1945*, Washington, Brookings Institution, 1958, pp. 911-915; Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, pp. 265-267.

⁵⁶⁷ Cfr. Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, p. 266.

habría encontrado fuera del ámbito católico de su país tal apelación al término “dignidad”, entendido como fundamento de los derechos humanos, e incluso como un fin de la misma organización política. Sin el movimiento católico, concluye Moyn, articulado en torno a estas palabras, Gildersleeve no habría podido dar ese paso.⁵⁶⁸

En este contexto, a pesar de que los redactores de la Declaración evitaron adscribir su documento a una sola tradición filosófica o religiosa sobre el ser humano, buscaron modos de indicar por qué de él surgen exigencias ineludibles, como son los derechos humanos. Les interesaba justificar por qué a los Estados no les está permitido tratar a la persona de cualquier modo; o por qué las disposiciones jurídicas internas de cada país deberían respetar ciertos estándares. La segunda guerra recién terminada era para ellos un ejemplo de lo que podría suceder si esos derechos se consideraban como algo accesorio, o intercambiable, por soluciones utilitaristas.⁵⁶⁹

B. La adición del término a la Declaración

Seguir el modelo de fundamentación que adoptó, por ejemplo, la Declaración de Independencia estadounidense, habría sido complicado. Por una parte, es un texto que se apoya en la idea de Dios; y, por la otra, es un documento típicamente occidental, mientras que la DUDH tenía pretensiones de universalidad. Por su parte, la fundamentación que ofrece la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, tenía la desventaja de centrarse demasiado en el individuo, y no era muy explícita en señalar si ese átomo de autonomía tendría un valor incondicional por su modo de ser, y no sólo en cuanto miembro de una comunidad política.

Como el documento no podía fundar los derechos humanos en una teoría filosófica concreta, ni en una referencia a Dios o a un ser superior, los redactores del documento de 1948 utilizaron la palabra “dignidad” para referirse al valor incondicional y absoluto que fundamenta unos derechos intrínsecos.⁵⁷⁰ Es decir, encontraron en esta palabra, no sólo el término que

⁵⁶⁸ Cfr. Moyn, Samuel, *Christian Human Rights*, cit., pp. 55 y 56.

⁵⁶⁹ Morsink hace un recuento de los derechos que se configuraron, entre otras cosas, como respuesta a los crímenes cometidos durante este conflicto, como el derecho a la seguridad personal, las leyes injustas, el debido proceso, la democracia, libertad de opinión, el derecho de los padres a la educación de los hijos, etcétera (cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights*..., cit., pp. 36-91).

⁵⁷⁰ “La dignidad humana es un verdadero principio ético-jurídico, en cuanto que viene a plasmar una realidad esencial, el igual valor que todo ser humano tiene en sí mismo, lo cual le hace merecedor de un respeto incondicionado. Se distingue así de los principios técnico-jurídicos, que se apoyan en razones de oportunidad, utilidad o conveniencia. Se trata

describía un modo común de existir como humano, sino también una exigencia moral fundamental que nace del valor de la persona en sí misma.

Así, por ejemplo, aún antes de que Humphrey presentara el primer borrador del documento, Chang, a finales de enero de 1947, comentó:

El catálogo de derechos debe incluir un Preámbulo que proponga las convicciones fundamentales sobre el que se sostiene. En nuestro tiempo, es necesario afirmar y clarificar la diferencia que existe entre el hombre y los animales. Se ha de fijar un estándar que declare la eminencia del concepto de dignidad de la persona y enfatice el respeto por el hombre.⁵⁷¹

Al día siguiente, Malik sugirió que la Declaración debía describir derechos que pertenecen a la esencia del hombre, que no son accidentales, exigencias que surgen de su naturaleza. Esa tarea implicaría, tal y como había dicho Chang, reconocer la valía incondicional de lo humano.⁵⁷²

El borrador de Humphrey se refería a la palabra “dignidad” de dos modos distintos: primero, como característica intrínseca del ser humano, una señal de su valor absoluto;⁵⁷³ y segundo, como un logro que se alcanza, o al que se llega, cuando los derechos humanos son respetados.⁵⁷⁴ Estos dos sentidos se mantuvieron a lo largo de todo el proceso de redacción, y así se incorporaron a la versión final.

Por su parte, el borrador de Cassin utilizó ambos sentidos de “dignidad” en su Preámbulo, agregando al artículo 1 el término como referencia a una cualidad inherente. Más adelante, cuando Malik presentó su proyecto de Preámbulo, incluyó la referencia a la dignidad intrínseca en el primer párrafo. Dicha sugerencia fue aprobada sin objeción respecto al uso y significado del término “dignidad”.

Después, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, se agregó la palabra “dignidad” para referirse a un

de la ‘idea de Derecho’, a la que se refería Karl Larenz. O, como señala D’Agostino, ‘es un hecho que en nuestro tiempo actúa una conciencia colectiva que percibe que la subjetividad humana no puede ser *cosificada*, porque ser sujetos lleva consigo una identidad que *no admite equivalentes funcionales*’” (Aparisi Millares, Ángela, “En torno al principio de la dignidad humana. A propósito de la investigación con células troncales embrionarias”, *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, 2013/2o., p. 262).

⁵⁷¹ E/CN.4/SR.7, p. 4.

⁵⁷² Cfr. Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, cit., pp. 23 y 24.

⁵⁷³ Artículo 8: “La esclavitud y el trabajo obligatorio son contrarios a la dignidad del hombre”.

⁵⁷⁴ Principios por incorporar en el Preámbulo: “2o. Que la libertad o dignidad humanas no pueden existir a menos que se acabe con las guerras o la amenaza de las mismas”.

estándar por alcanzar, es decir, al umbral que debía cubrir la remuneración por el trabajo, para considerarse ajustada a los derechos humanos.

En los debates de lo que ahora es el artículo 23, algunos afirmaban que el carácter justo del salario dependía del trabajo realizado, y que no habría que añadir otro tipo de valoración.⁵⁷⁵ Otros entendían que debía establecerse un mínimo calculado, no sólo para conseguir la sobrevivencia del trabajador individualmente considerado, sino tomando en cuenta las necesidades de su familia.⁵⁷⁶ Para precisar esta exigencia de un salario auténticamente remunerador, el delegado Kaminsky (Bielorrusia) propuso un texto que decía: “Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana”.⁵⁷⁷ Al final, ésta fue la fórmula que se incorporó al artículo definitivo. Una vez más, el sentido en que se utilizó la palabra “dignidad” no generó disensos.

Como se ha puntualizado, con este término, los redactores querían señalar el valor incondicional y absoluto propio de la persona, para que ésta no fuera considerada sólo una individualización cuantitativa de la especie. Aunque describía una cualidad de la misma naturaleza humana, común a todos, señalaba también que cada humano no existe como lo hace el resto de las cosas que hay en el planeta, sino que es persona, con un valor inherente y radical. Además, esa dignidad también podría considerarse como un estándar por alcanzar en la eficacia práctica de los derechos humanos. De este modo, atentar contra tal dignidad, o no lograr los estándares que ella exige, significaría violentar mucho más que una categoría conceptual, como pueden ser los derechos humanos, sino dañar también el valor mismo de una persona.

La apelación a la dignidad, por lo tanto, no implicaba para los redactores una toma de postura específica a favor de una tradición filosófica o religiosa, ni comprometía su valor universal. No les pareció un término muy individualista o demasiado occidental. Para ellos, el hecho y el modo de conocer la naturaleza humana implicaba descubrir, al mismo tiempo, su carácter digno; y este dato podía ser comúnmente conocido por todos los seres humanos. Ello permitía utilizarlo como concepto fundante.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Cfr. A/C.3/SR.156, 25 de noviembre de 1948, pp. 679 y 680.

⁵⁷⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 676, 678; cfr. A/C.3/SR.157, 25 de noviembre de 1948, p. 682.

⁵⁷⁷ A/C.3/366 y A/C.3/400/Rev.1/Art.21, p. 130.

⁵⁷⁸ Hughes argumenta que el núcleo de los redactores comprendía la dignidad desde dos fuentes. Por una parte, la tradición cristiana que fundamenta el valor absoluto de la persona en sí misma, por su relación con Dios, incorporada a Cristo y llamada a una relación del hijo con Él. Por la otra, la dignidad como el valor de la persona que es capaz de libertad y de

Sólo en una ocasión, un delegado dudó la pertinencia del término “dignidad” en el texto. El representante de Sudáfrica, Te Water, propuso, dos meses antes de la aprobación del texto, que se eliminara la palabra del artículo 1. En su opinión, no existía una dignidad común, de modo que era imposible asignarle el carácter de estándar universal.⁵⁷⁹ Malik —quien compartía la sorpresa del resto de delegados—⁵⁸⁰ casi inmediatamente aclaró que “la palabra ‘dignidad’ había sido incorporada a la Carta de Naciones Unidas a sugerencia del mariscal Jan Smuts”,⁵⁸¹ representante de Sudáfrica en la Conferencia de San Francisco de 1945.

Al día siguiente, Te Water matizó sus palabras: la Declaración debía incluir conceptos más concretos, como son los derechos, y no utilizar términos que, por su profundidad y amplitud, obscurecerían el sentido del documento: “Si los derechos humanos fundamentales se respetan, la dignidad de la persona individual se reconocería automáticamente”.⁵⁸² Eleanor Roosevelt, en la primera oportunidad que tuvo, dijo que “dignidad” se había elegido tras un intenso debate en la Comisión de Derechos Humanos, y se había “decidido incluirla con la intención de enfatizar el valor intrínseco de todo ser humano”.⁵⁸³

Como puede verse, el recurso a la expresión “dignidad”, y su cualidad de ser intrínseca para toda persona: “es suficiente para sugerir que se ha encontrado un término que señala el carácter universal de la naturaleza humana; y también que gracias a ello, se afirma fundamentalmente una realidad trascendental de la que participan todas las personas”.⁵⁸⁴

razonamiento. Aun así, el recurso a la palabra no pretendía imponer la carga filosófica que conlleva la comprensión judeocristiana u occidental. Simplemente les servía para expresar el valor absoluto intrínseco de toda persona, gracias al cual se puede decir que goza de los derechos humanos (*cfr.* Hughes, Glenn, *op. cit.*, pp. 5-8).

⁵⁷⁹ *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, pp. 91 y 92.

⁵⁸⁰ *Cfr.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, p. 218.

⁵⁸¹ *Cfr.* A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 92.

⁵⁸² *Cfr.* A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 96.

⁵⁸³ *Cfr.* A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, p. 110. En la formulación del resto del catálogo de derechos, la inherencia de los derechos humanos en el ser digno de la persona, constituye el punto de partida que justifica esos derechos; por ejemplo, el derecho a la no discriminación por ningún motivo (artículo 2), el derecho a la personalidad jurídica y la prohibición implícita de los apátridas (artículo 6), o como el tipo de vida que le corresponde al ser humano: las condiciones sociales, económicas y culturales de vida (artículo 22), etcétera.

⁵⁸⁴ Hughes, Glenn, *op. cit.*, p. 1. En otras palabras, la dignidad señala su carácter no disponible ante quien detenta el poder; y por lo tanto, ofrece un criterio no arbitrario de los derechos humanos como exigencia racional. Fernández Ruiz-Gálvez apunta: “Quien tiene el dominio, quien tiene el poder fáctico establece los mandatos y los dirige a los inferiores políticos que están obligados a obedecer esos mandatos sencillamente porque quien los formula

V. EL COMPONENTE GNOSEOLÓGICO DE LA DECLARACIÓN: “RAZÓN Y CONCIENCIA”

Como explicó, el artículo 1 de la DUDH no parte de un vacío metafísico. O mejor dicho, afirma la existencia de cada ser humano como un subsistente trascendente de valor absoluto. Pero también se refería a un modo de percibir y darse cuenta de aquello. Las páginas siguientes mostrarán esta manera de “conocer” los derechos humanos de forma “universal” y *compartida*.

1. *La razón como elemento ontológico*

Cuando el Comité Redactor recibió el Esquema Documentado de Humphrey en su primera sesión, decidió constituir un grupo de trabajo para sintetizar y ordenar el borrador presentado por la Secretaría.⁵⁸⁵ Dicho grupo de trabajo —compuesto por Roosevelt, Malik, Cassin y Wilson—, tras dos sesiones, decidió que, para dar unidad al texto, fuera el francés quien realizara la tarea de redacción. Mientras tanto, el resto revisaría el documento de Humphrey a la luz de la propuesta de tratado internacional de Wilson, para determinar así cuál de los artículos contenidos en aquél, podrían ser colocados en éste.⁵⁸⁶

El borrador del francés afirmaba, como se dijo, en el primer párrafo de su Preámbulo, que “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos” eran una de las causas de las injusticias que aquejan a la humanidad y de las masacres perpetradas en las dos guerras mundiales.⁵⁸⁷ Por ese motivo, continuaba el texto, se buscaba determinar —en la versión original se decía *define*, en inglés, y *définir*, en francés— cuáles eran esos derechos. De esta manera, éstos podrían estar “presentes en el entendimiento de todos los hombres, y sin cesar le recuerden sus derechos y obligaciones”.⁵⁸⁸ Por su parte, el artículo 1 propuesto decía: “Todos los hombres, siendo miembros de una sola familia, son libres, poseen igual dignidad y derechos, y deben comportarse unos con otros como hermanos”.⁵⁸⁹

es más fuerte, tiene el poder efectivo. De este modo, el derecho pierde su significado propio y queda diluido en la realidad del poder” (Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “Regeneración de la vida política y efectividad de los derechos”, en *id.* (coord.), *El futuro de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016, p. 60).

⁵⁸⁵ E/CN.4/AC.1/SR.6, p. 8.

⁵⁸⁶ *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.7, p. 2; E/CN.4/21, p. 4.

⁵⁸⁷ *Cfr.* E/CN.4/21, Anexo D, p. 49.

⁵⁸⁸ *Idem.*

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 51.

La propuesta podría dar la impresión de que en la Declaración no sólo se distinguen, sino que se separan, dos actos cognitivos. El primero, referido al descubrimiento directo y espontáneo de los derechos inherentes. El segundo, sería el reconocer, o un caer en la cuenta de algo que ya se sabía previamente. Tal y como estaba diseñada la fórmula sugerida por Cassin, el acto de conocer podía reducirse al segundo sentido. La Declaración sería como un despertador para ese *re-cordar*: colocar de nuevo en el corazón de la persona algo que ya estaba ahí. Pero quedaba sin clarificar cómo surgía por primera vez en el corazón y en la razón, de forma originaria, la experiencia de los propios derechos.

En la revisión de la propuesta de Cassin, antes de volver al pleno, el grupo de trabajo incorporó la palabra “conciencia” al primer párrafo del Preámbulo. En el contexto en que aparece, significa el acto racional por el que la persona se da cuenta de que tiene ante sí un mal y el deber de rechazarlo.⁵⁹⁰ En la primera revisión del borrador del francés, en el Grupo de Trabajo especial, se agregó la palabra “razón” en la revisión de los primeros seis artículos de Cassin. Por primera vez, el término “razón” significaba una potencialidad inherente al ser humano.⁵⁹¹

Pero tras el estudio de esa primera media docena, el Grupo de Trabajo decidió que, para avanzar más rápido y ganar unidad en el documento, fuera el propio Cassin quien incorporara las sugerencias que se habían presentado en ese pequeño equipo de trabajo formado por el francés, Malik, Eleanor Roosevelt y el inglés Geoffrey Wilson. Los documentos oficiales no recogen la discusión ni los debates, ni el delegado que sugirió agregar las palabras “dotados como están de razón”. Lindholm sugiere que la inclusión se debe a Malik, pero no ofrece justificación alguna que lo demuestre.⁵⁹² Mitoma, por su parte, opina que si el libanés tuvo que ver con la adición

⁵⁹⁰ Versión de Cassin: “la ignorancia y desprecio de los derechos humanos han sido una de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad, particularmente de las masacres que proliferaron en dos guerras mundiales” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 49). Versión del grupo de trabajo: “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos han sido de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad y de las masacres y barbaridades que han lastimado la conciencia de la humanidad en el pasado y especialmente durante la última guerra mundial” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 1).

⁵⁹¹ Versión de Cassin: “Todos los hombres, siendo miembros de una familia, son libres y poseen igual dignidad y derechos, deben comportarse como hermanos” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 51). Versión del grupo de trabajo: “Todos los hombres son hermanos. Dotados como están de razón, miembros de una familia, son libres y poseen igual dignidad y derechos” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 2).

⁵⁹² Lindholm, Tore, “Article 1”, *cit.*, p. 43.

del término, éste debe entenderse en sentido ontológico: la incorporó para referirse a un atributo esencial de la persona digna.⁵⁹³

Pero por lo que se sabe de la biografía intelectual de los miembros de ese Grupo de Trabajo, Malik parece ser el más inclinado a presentar una propuesta así. Se descarta a René Cassin —cuyo trabajo era el revisado, y a quien no se le ocurrió en primera instancia incluir la palabra en su borrador—; a Geoffrey Wilson —un diplomático con gran experiencia negociadora, pero no muy cómodo con argumentos filosóficos—; y a Eleanor Roosevelt —quien tendía más al vocabulario divulgativo y no tanto a las minucias y términos técnico-filosóficos—. Todo apunta a Malik, aunque por lo pronto, sólo se conjeture.

En efecto, a Malik le parecía que la Declaración debía describir lo que “esencialmente es” el ser humano e incluir la razón como una potencialidad inherente al mismo. Como ya se ha explicado páginas atrás, durante la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Chang propuso la eliminación de las palabras “dotados como están de razón y conciencia”.⁵⁹⁴ Pensaba que así el artículo ganaría en claridad y síntesis. Frente a ello, para el libanés, las circunstancias históricas parecían demostrar que se había olvidado de que la razón es una capacidad esencial de las personas. Por ello, se requería una mención explícita a ella en la DUDH. Lamentó que pretendieran abandonar, o al menos obscurecer, las referencias que describen una realidad sobre la que se fundamenta la existencia de los derechos humanos.⁵⁹⁵ La propuesta de Chang fue rechazada. A Malik le pareció que ello había sido un triunfo de los países con “poca influencia” —los que llamaba “Estados pequeños”— incluido Líbano: “[Estos] contribuyeron a la definición del hombre como un ser de razón y conciencia. [...] Lo que está en juego aquí es la determinación de la naturaleza del hombre [...] O el hombre posee una esencia eterna que puede ser conocida y expresada por la razón, o se disuelve sin dejar rastro en el fluir de todas las cosas”.⁵⁹⁶

Como puede verse, el sentido de la palabra “razón” oscila entre una descripción de la condición humana y sus potencias esenciales, y señalar al acto de conocer propiamente hablado; es decir, al modo en que la persona discurre intelectualmente. En efecto, en los registros de los debates que se llevaron a cabo durante de la primera sesión del Comité Redactor —un año antes de esta propuesta de eliminación—, fue Chang quien sugirió que

⁵⁹³ Cfr. Mitoma, Glenn, “Charles H. Malik and Human Rights...”, *cit.*, p. 226.

⁵⁹⁴ Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 11.

⁵⁹⁵ Cfr. E/CN.4/SR.50, p. 12.

⁵⁹⁶ Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 156, 161.

debía agregarse una palabra que se refiriera a la operación intelectual de empatía. Por entonces, para él quedaría más claro el aspecto gnoseológico de la fórmula: la acción de comprender o de conocer.

El delegado chino concluyó, por entonces, que “este concepto, siento que bien podría incluirse como un atributo humano esencial”.⁵⁹⁷ Sucede algo análogo al ojo y a la vista: no se puede afirmar la operación de ver, si no existe una potencia capaz de ver. De modo similar, si se reconoce una operación racional y esencial de empatía, se hace referencia aunque sea implícitamente, tanto a la acción racional de situarse en los pies de otro, como a una potencialidad esencial capaz de operar un razonamiento así.

Por su parte, Cassin, cuando expuso el primer artículo al pleno del Comité Redactor en junio de 1947, reconocía las consecuencias de haber olvidado —una operación racional— principios fundamentales como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero esta referencia epistemológica no era la única que habría querido expresar. Explicó que su texto:

intentaba incorporar la idea de que hasta el más humilde de los hombres de cualquier raza, tiene en sí mismo una chispa particular que lo distingue de los animales; y al mismo tiempo, los obliga a compromisos más grandes y a deberes mayores que a cualquier otro ser sobre la tierra. [...] Además, hay dos ideas que no he mencionado todavía. El concepto de hombre como un ser razonable y el concepto de deberes recíprocos entre seres humanos. Estos conceptos, desarrollados en el plano jurídico, se referirían a las obligaciones recíprocas o a los derechos mutuos o solidaridad. Sin embargo, siento que los hombres generalmente entenderán con más facilidad la expresión “todos los hombres son hermanos” que la fórmula jurídica “todos tienen derechos y deberes recíprocos”.⁵⁹⁸

Por lo dicho hasta ahora, para el grupo nuclear redactor, la palabra “razón” describiría una potencialidad esencial de esa forma de ser de la persona, y apunta también al discurrir natural de la razón, a la operación

⁵⁹⁷ E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 2.

⁵⁹⁸ E/CN.4/AC.1/SR. 8, pp. 2 y 3. Veinte años después, Cassin reconoce que la intención de su artículo, incluida su referencia a la “razón”, debía leerse también en clave ontológica: “En cuando se reunió el Comité [Redactor...] en junio de 1947, se dijo que su Relator [es decir, Cassin], siguiendo los principios de la Revolución Francesa de 1789, y como fuerte reacción contra el totalitarismo opresor de Hitler, no ha iniciado [su borrador] enumerando libertades individuales; ni siquiera estableciendo los derechos más fundamentales, como el derecho a la vida, sino que colocó primero una afirmación categórica sobre un valor de la mayor importancia, el que hace la vida algo valiosa en sí misma” (Cassin, René, “Twenty Years After the Universal Declaration”, *Journal of the International Commission of Jurist*, vol. VIII, núm. 2, 1967, p. 1).

humana de esa inteligibilidad. Algo similar explicaba Maritain con su referencia al componente gnoseológico de los derechos humanos.

En su estudio sobre la redacción de la Declaración, Morsink llega a otra conclusión. Él es más bien de la idea de que el término “razón” no describe ontológicamente al ser humano y sus potencias, sino que se refiere sólo a una operación gnoseológica. Se trata sólo de un “darse cuenta” o un intuir y no tanto de la afirmación metafísica de que el hombre es un ser racional. Para él, esta conclusión se justifica por el esfuerzo de los redactores por evitar los debates teórico-metafísicos y eludir adscribir las afirmaciones contenidas en la Declaración a alguna escuela filosófica concreta. Para Morsink, los redactores sólo intentaban describir una intuición, “en cuanto acción”, para percibir las consecuencias de la dignidad; pero no a señalar una “en cuanto potencia inherente” al ser humano digno.⁵⁹⁹

Pero las evidencias mostradas apuntan en otra dirección. Los redactores sí quisieron incorporar una fundamentación ontológica de la persona. En este caso, describir la racionalidad como una de sus potencias esenciales. Y al mismo tiempo, tal y como concluye el profesor estadounidense, señalar una operación intuitiva y natural por la cual es posible conocer los deberes que surgen de la dignidad de la persona. Pero, ¿se puede hablar del “ver”, y omitir el órgano que ve, la realidad que es vista por ser inteligible, y la luz que ilumina al objeto para que pueda ser visto? Aunque la potencialidad inherente pueda inferirse de la acción, en la Declaración no se dejó en la penumbra de una condición implícita pero necesaria. Explícitamente la quisieron describir como potencia esencial e inherente al ser humano: una afirmación metafísica.

2. *La razón como instrumento para reconocer la empatía: Ren*

A. *La adición de la palabra “conciencia”*

Tanto los seis artículos corregidos por el Grupo de Trabajo, como el resto del texto revisado por Cassin, se fecharon el 16 de junio de 1947 para discutirse al día siguiente. Ya en el pleno de la primera sesión del Comité Redactor, cuando Chang pudo leer el Preámbulo de Cassin y la expresión “dotados como están de razón”, propuso entonces que esa expresión ganaría en profundidad operativa si se le añadía la palabra “conciencia” o, más bien, el concepto expresado por la filosofía de Confucio como *Ren*: “[E]n

⁵⁹⁹ Cfr. Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., pp. 296 y ss.

traducción literal del chino al inglés sería *two-man-mindedness*. En inglés significaría lo mismo que *sympathy* [en español, empatía, solidaridad, benevolencia] o ‘conciencia de un ser humano como yo’. Esta nueva idea, pienso que debe incluirse como un atributo esencial del ser humano”.⁶⁰⁰

La intención de Chang era superar la influencia del individualismo, clarificar el origen del conocimiento de los derechos humanos, y describir la operación racional para descubrir esas exigencias de la dignidad. Para ello, proponía una visión más empática de la persona, ya que creía que esa es la realidad. Pero no encontrando una palabra mejor, dijo Chang unos días después:

pienso que la palabra “conciencia” tal y como la sugirió el representante del Reino Unido, podría ser un buen término. Buscaba sin encontrar, algún sinónimo más preciso, y quizá por lo pronto, ésta pueda ser eficaz. Sugeriría una más cercana a “empatía”, que incluya tanto una buena voluntad hacia los semejantes, como que también signifique el carácter innato con el que nazca en el hombre. Mientras encuentre una mejor, aceptaré “conciencia”.⁶⁰¹

B. *El amplio significado del término Ren*

El logograma con el que se escribe *Ren* se compone por dos grafemas: uno que significa “persona” y otro “dos”. El análisis etimológico revela el carácter comunitario con el que Confucio describe al ser humano: nadie vive su ser persona en solitario, únicamente desde sí y para sí mismo. También puede tomarse en cuenta que el grafema “dos” era la forma antigua de referirse al verbo ascender. De tal modo que *Ren* significaría la ascensión en el desarrollo de lo humano, una forma superior de madurez personal, por haber honrado con la acción la propia existencia como ser humano.⁶⁰²

⁶⁰⁰ E/CN.4/AC.1/SR.8, p. 2.

⁶⁰¹ Malik, Charles Habib, *The challenge of Human Rights...*, cit., p. 70. También puede verse E/CN.4/AC.1/SR.13, p. 5.

⁶⁰² Este análisis sobre el significado de *Ren* está tomado de Rosemont, Henry y Ames, Roger T., *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, pp. 81-83. Pueden verse además, los siguientes trabajos: Sim, May, “A Confucian Approach to Human Rights”, *North American Philosophical Publications*, vol. 21, núm. 4, 2004, pp. 337-356; Roetz, Heiner, “Mengzi's Political Ethics and the Question of its Modern Relevance”, en Huang, Chun-Chieh et al. (eds.), *The Book of Mencius and its Reception in China and Beyond*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, pp. 202-214; Ying-Shih, Yü, *Democracy, Human Rights and Confucian Culture*, Oxford, University of Oxford, 2000; Bary, William Theodore de, “Neo-confucianism and Human Rights”, en Rouner, Leroy (ed.), *Hu-*

Lindholm explica que la mejor traducción literal de *Ren* no es la que utilizó Chang —*two-man-mindedness*—. Él prefiere *mindfulness of the other person* —solicito por otra persona— o *humaneness toward others* —humanidad hacia los otros— o *consciousness of his fellow men* —consideración por su semejanza—. ⁶⁰³ Esto es así porque:

[e]l carácter *Ren* denota la más alta virtud de la ética clásica confuciana. Como explica Joseph Chan, “para Confucio, *Ren*, es la base del resto de todas las virtudes humanas... Requiere de nosotros mostrar preocupación y respeto por las otras personas... *Ren* también implica reciprocidad: no hemos de imponer a los demás lo que no desearíamos para nosotros”. ⁶⁰⁴

Mary Ann Glendon lo explica así:

[l]a enigmática palabra *Ren*, cargada de una cosmovisión y un estilo de vida, no tiene una contraparte exacta en inglés. A Cassin seguramente le hubiera evocado la noción de “compasión” de Rousseau, pero ese término, también, se quedaba corto en lo que Chang quería indicar. La sugerencia del delegado chino fue aceptada, pero la idea perdió fuerza al colocar las palabras “y conciencia” después de “razón” (Esa desafortunada elección de palabras no sólo oscurecía el significado de lo que Chang proponía, sino que le asignaba a la palabra “conciencia” un sentido menos claro, bastante distinto al de su empleo habitual en frases como libertad de conciencia). ⁶⁰⁵

Así que, para Chang, la palabra constata que, cuando la razón y la conciencia discurren como humanamente deben, si la persona reconoce a un semejante, no lo hace en clave neutra, sino en sentido deóntico-normativo. ⁶⁰⁶ Si ella la capta, y se deja afectar por esa llamada de la dignidad perci-

man Rights and the World's Religions, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 183-198.

⁶⁰³ Lindholm, Tore, “Article 1”, *cit.*, p. 44.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 43 y 44, nota al pie 13. En esa misma cita explica que *Ren* no fue utilizada en la traducción oficial al chino del artículo 1: “La palabra *conciencia* se tradujo (probablemente por la Secretaría) como *liangxin*, un término moderno del chino, no clásico. No he encontrado evidencia que explique por qué esta noción, que deriva de raíces estoicas y cristianas, y no de la virtud confuciana *Ren*”.

⁶⁰⁵ Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 119 y 120.

⁶⁰⁶ Para lograr consensos, Chang intentó encontrar similitudes entre *Ren*, entendida como expresión de la bondad ética, la capacidad de empatía, de la persona, y las fórmulas ilustradas de benevolencia. Como ya se ha señalado, lo hizo aceptando la palabra *conciencia* como lugar de *encuentro*: “Pienso que el sugerido para el artículo 1, con las propuestas del delegado de Bélgica [sobre la eliminación de *por naturaleza*] (A/C.3/234) y de Libano [sobre la sustitución de *nacen* por *son* (*cf.* A/C.3/235)] podría ser aceptado por la Comisión si se entiende

bida de forma naturalmente humana, entonces se manifiesta como persona auténtica. Entonces puede ser conocida realmente. En otras palabras, comportarse con *Ren* habilitaría a la persona para percibir la dignidad del otro y, al mismo tiempo, la suya propia. Siguiendo la analogía de la vista, la actitud de empatía, *Ren*, enciende la luz que permite ver cómo la dignidad de otro es afectada por la propia acción, de modo que se capta que una acción es deseable —porque ahora sí se ve en la propia vida el resultado de ese comportamiento— y otras evitable. Potencia, luz y objeto conocido se ponen en juego con una “conciencia” entendida como *Ren*.

Por eso, *Ren* podría traducirse como benevolencia, bondad, humanidad, “con-corazón-humano” o, de forma poco precisa pero esclarecedora, como “humanidad-en-su-mejor-versión”. El concepto *Ren* también implica el efecto social de esa actitud hecha virtud. Una persona que manifiesta *Ren* es, al mismo tiempo, alguien con autoridad moral, cuyo comportamiento es atractivo e inspirador para el resto de su comunidad. También, la noción de *Ren* se refiere, no sólo a un juicio intelectual, sino a una forma de aparecer en la vida social como alguien humanamente pleno, que incluso se percibe físicamente en la postura, el comportamiento, los gestos o el lenguaje corporal.

Por ello, al traducir *Ren* como benevolencia, se corre el riesgo de reducirlo a una actitud racional o psicológica, propia de un individuo aislado. Ese término empobrecería a *Ren*, al circunscribirlo a una disposición moral del hombre adecuada. Frente a ello, el significado de la palabra sugerida por Chang se extiende, tanto a la comprensión del ser humano como “alguien-

sobre la base de la filosofía del siglo XVIII. Esta filosofía se basaba en la bondad innata del hombre. Otras escuelas de pensamiento dicen que la naturaleza del hombre era neutral y que podría hacerse bueno o malo; otros más dirían que su naturaleza era mala. Los pensadores del siglo XVIII, cuyos trabajos orientaron la proclamación de los principios de libertad, igualdad y fraternidad en Francia y, en Estados Unidos, a la Declaración de independencia, se dieron cuenta de que a pesar de que el hombre es en parte animal, hay una parte en él que lo distingue del resto de ellos. Esa parte era lo auténtico del hombre y era buena, y a esa parte debe ser, por tanto, a la que se le dé la mayor importancia [...] Sugiero que la Comisión no ha de debatir la cuestión de la naturaleza del hombre una vez más, sino que debe construir su trabajo sobre los filósofos del siglo XVIII [...] Respecto a la realidad de la experiencia práctica señalada por el representante de la URSS [la *Realpolitik* donde los seres humanos se tratan como enemigos], reconozco la existencia de ciertos males, pero la mejor forma de corregirlos es fijando un estándar común como el que el borrador de Declaración pretende establecer. El reconocimiento de estas difíciles situaciones que el mundo ha padecido, no debe, sin embargo, llamarse realismo sino naturalismo, porque realismo significa aquello que puede ser verdaderamente real y que puede afirmarse con toda la fuerza del alma” (A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948, pp. 113 y 114).

en-relación”, como a un “alguien-convirtiéndose-en-ser-humano” a través de su acción hacia los demás.

De este modo, la palabra *Ren* se refiere a un término dinámico que no sólo señala una esencia estática común a todos los miembros de la especie, sino que apunta al empeño ético por humanizarse. En definitiva, *Ren* también podría traducirse como “persona-conducta-consumada”, donde “consumada” incluye tanto “realizada” como “realizándose”; tanto “lograda” como “lográndose”, tanto “concluida” como “concluyéndose”. También, consumada como “solidaridad”, como “junto-a”: “con-sumada”. *Ren* se refiere al tipo de persona madura que goza de autoridad moral, que se convierte en un ejemplo a seguir.

C. Un elemento del conocer para toda la Declaración

En resumen, la fórmula “dotado como está de razón y conciencia”, al menos en Chang, busca señalar que el reconocimiento y la experiencia del propio ser persona, no se realiza de forma autorreferencial, sino a partir de la comprensión empática de un “tú-eres-digno”. En otras palabras, la percepción de los propios derechos sólo es posible una vez que se ha captado la dignidad del otro. Y este conocimiento no equivale al modo en que se capta el resto de las cosas que rodean a la persona: “ahí-hay-algo” y nada más.

Al comprender racionalmente a la persona y sus derechos —en la conciencia— se revela al mismo tiempo su dignidad, el llamado a la solidaridad ante ella y al cumplimiento de sus deberes de humanidad; se descubre el carácter deóntico de esa empatía. El conocimiento de la persona y de los propios derechos es, al mismo tiempo, un discernimiento ético y empático del otro, nunca es un captar solamente unos datos empíricos o autorreferenciales, o un deducir desde unos imperativos categóricos de las propias estructuras lógico-rationales.

Esto tiene como consecuencia que, al percibir a la persona, ésta no puede ser reducida a un objeto de producción, de consumo o de administración pública. Al mismo tiempo, implica que la defensa de su libertad no nace, exclusivamente, del reflejo de una autonomía que descubre su propia manifestación.

Por todo lo dicho, bajo esta lógica, si los redactores pretendían que de la Declaración surgiera una nueva cultura de los derechos humanos, ésta nacería desde la “empatía”. Ella hace despertar el compromiso por los derechos y la lucha por la dignidad. Este punto de partida, se aleja, por ejemplo, de la postura de Kant, quien pensaba que la sociedad ilustrada generaría

las adhesiones de sus miembros, a partir de la conciencia de autonomía y la promesa de libertad que lograra despertar su encuentro con individuos racionales.⁶⁰⁷

Por el contrario, para la Declaración, no es la experiencia de la autonomía, ni el desdoblamiento de categorías lógicas la que produce por contagio una cultura a favor de los derechos humanos. El artículo 1 de la Declaración afirma que el ser humano reconoce su propio valor incondicional gracias a la experiencia empática que le ofrece su “razón y conciencia” de la dignidad del otro.

Algo que es capaz de operar porque a su modo de ser le es inherente una potencialidad esencial para hacerlo, que naturalmente opera como un discurrir con el que comprende algo así. Sólo de ese modo es posible afirmar que conoce al otro como hermano, o que descubre a alguien con quien comparte la misma condición esencial.

Por todo ello, el ser humano al que se refiere la DUDH no es un individuo encerrado en sí mismo y en su libertad, sino un ser en relación con otros, gracias a los cuales percibe que su existencia es valiosa, a partir de su experiencia de la dignidad de los demás. Por ello, el artículo 1 sostiene que “debe comportarse fraternalmente” respecto a una “persona-ante-mí”, a la que ha reconocido como tal, antes de exigir sus propios derechos.

3. *El acto de conocer en el Preámbulo*

En el Preámbulo del borrador que presentó Cassin en la primer sesión del Comité Redactor, se afirmaba que la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos había sido una de las causas de la tragedia que supuso la Segunda Guerra Mundial.⁶⁰⁸ El delegado francés vinculaba los atenta-

⁶⁰⁷ “Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él” (Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994). Énfasis en el original.

⁶⁰⁸ Versión de Cassin: “la ignorancia y desprecio de los derechos humanos han sido una de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad, particularmente de las masacres que proliferaron en dos guerras mundiales” (E/CN.4/21, Anexo D, p. 49). Versión del grupo de trabajo: “la ignorancia y el desprecio de los derechos humanos han sido de las principales causas de los sufrimientos de la humanidad y de las masacres y barbaridades que han lastimado la conciencia de la humanidad en el pasado y especialmente durante la última guerra mundial” (E/CN.4/AC.1/W.1, p. 1).

dos contra la dignidad, a un fallo en el uso de la razón: la ignorancia y el desprecio de lo que se debe conocer y valorar de forma natural. En este caso, la fórmula no buscaba describir la condición humana, sino más bien, señalar el fracaso de la persona para conocer adecuadamente el valor del ser humano. Cuando Malik recibió el encargo de redactar un Preámbulo, tomó como base la propuesta de Cassin, pero la invirtió: en lugar de una negación, recogió una afirmación sobre lo que se logra cuando se discurre racionalmente de forma eficaz.⁶⁰⁹

El párrafo recuerda al artículo 1: en el origen del compromiso de una persona por edificar una sociedad pacífica y justa, se encuentra el acto cognitivo —el reconocimiento— de algo real —la inherente dignidad de “una persona igual a mí”— que lo vincula deónticamente. No es de extrañar que Chang hubiera respaldado la propuesta calificándola como de “especial importancia y de un valor intrínseco”.⁶¹⁰

Los siguientes tres considerandos del Preámbulo de Malik son transcripciones de los propuestos por Cassin. En ellos, el francés señalaba que una carencia generalizada de la experiencia plasmada en el artículo 1 y el primer párrafo del Preámbulo, es decir, la ignorancia y el olvido, habían sido la causa de los “actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”.

Así formulado, podría dar la impresión de que la ignorancia significaba simplemente un “no saber” o un “no darse cuenta”, en el sentido de ser involuntaria o no culpable. Por el contrario, los delegados eran conscientes, tanto de las atrocidades cometidas en la guerra recién terminada, como de que su propia conciencia y la de la humanidad habían sido ultrajadas con esos acontecimientos.⁶¹¹

Geoffrey Wilson sugirió que la fórmula dijera “ignorancia de”, pues de lo contrario, parecería que fue la ausencia de conocimiento —ignorancia lisa y llana— la causante de las masacres nazis.⁶¹² En su opinión, no era po-

⁶⁰⁹ “Considerando que el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todas las personas son el fundamento de la paz, la libertad y la justicia en el mundo” (*cf.* E/CN.4/132).

⁶¹⁰ E/CN.4/SR.75, p. 5.

⁶¹¹ Por ejemplo, el delegado de Ecuador, Jorge Carrera Andrade, sostuvo que para él, “la Declaración internacional de derechos humanos era el documento de mayor importancia de todo el siglo, y en efecto [...] una expresión suprema de la conciencia humana”, que se despierta para condenar los actos de barbarie cometidos por los nazis (*cf.* A/C.3/SR.90, 1 de octubre de 1948, pp. 36 y ss.)

⁶¹² Como es bien conocido, este problema es tratado, en parte, por Hannah Arendt y en su ensayo sobre el proceso contra Adolf Eichmann. En él, aborda la relación entre la irreflexión y la maldad, entre la incapacidad de pensar con empatía y de orientar la vida sobre

sible que crímenes así se cometieran sólo por “no saber”.⁶¹³ La adición de esta proposición, y el intento de adecuar gramaticalmente el texto, hicieron conscientes a los miembros de la Comisión de que la palabra “ignorancia” quizá no era la más adecuada. En efecto, Chang opinaba que “es cierto que los alemanes y japoneses son culpables por el menosprecio de los derechos humanos que manifestaron, así que no puede decirse que desconocían esos derechos”.⁶¹⁴ Pavlov (URSS) estaba de acuerdo. Explicó que “dejar la palabra ‘ignorancia’ daría la impresión de que los actos de los alemanes y japoneses eran justificables porque implicaría sostener que no sabían que estaban violando derechos humanos. [...] No fue la ignorancia por parte de los agresores, sino el desarrollo natural de un sistema que condujo a la guerra”.⁶¹⁵

Pierre Ordeonnew (Francia) señaló que la confusión se resolvería si se tomaba en cuenta que en francés —el idioma en el que Cassin escribió el Preámbulo— la palabra *meconnaissance* significaba ignorancia intencional y no sólo desconocimiento no culpable. De esta manera, el término inglés *ignorance* (ignorancia, ausencia de conocimiento), fue sustituido por *disregard* (indiferencia, indolencia, menosprecio).⁶¹⁶

juicios rectos y racionales. “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo terrible y terroríficamente normales [...] Esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad [...] Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth [...] Eichmann carecía de motivos, salvo aquéllos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso [...] Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía [...] Teóricamente [él] sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo a los que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de ‘la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]’. No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo [...] En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá a la naturaleza humana” (Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, DeBolsillo, 2008, pp. 402-404, 418-420).

⁶¹³ Cfr. E/CN.4/SR.75, p. 5.

⁶¹⁴ E/CN.4/SR.75, p. 7.

⁶¹⁵ *Idem*.

⁶¹⁶ Más adelante, durante la sesión de otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, tras una larga discusión sobre las causas que llevaron a la guerra y, al mismo tiempo, para hacer eco a las *Cuatro Libertades* de Franklin Roosevelt, se aprobó un considerando con dos afirmaciones. Por un lado, se señaló que el *desconocimiento* y el *menosprecio* de los derechos humanos siempre termina en barbarie; y, por el otro, se afirmó la necesidad de

El considerando sexto —séptimo en la versión definitiva— también hace referencia a un acto cognitivo. El texto propuesto por Malik afirmaba: “Considerando que este compromiso [de respetar los derechos humanos como obligación inherente a la Carta de la ONU] sólo puede cumplirse a través de una concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades”.⁶¹⁷

¿Cómo acceder a una “concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades”? ¿Cómo saber si se ha acertado en lo que se conoce? El artículo 1 y el primer párrafo del Preámbulo ya ofrecían una respuesta. Pero, tal y como estaba redactado este párrafo en la propuesta de Malik,⁶¹⁸ el término “naturaleza” generaba confusión entre los delegados. Se podía interpretar en el sentido de que para lograr una concepción común de los derechos humanos, primero habría que acertar en el conocimiento de la naturaleza de estos derechos.

A Pavlov le parecía que esa fórmula no tomaba en cuenta que, en la práctica, ellos mismos eran el vivo ejemplo de lo contrario: no podía existir una concepción común de los derechos humanos. Aun así, las divergencias que existían entre los miembros de la Comisión, en lo referente a la fundamentación filosófica e ideológica: “no había evitado una fructífera cooperación, pues a pesar de mantener en disputa la naturaleza de los derechos, la Comisión ha podido llegar a un acuerdo satisfactorio en sus aplicaciones prácticas”.⁶¹⁹

Al delegado soviético le parecía imposible plantear una comprensión común de la naturaleza de los derechos. Eleanor Roosevelt opinó que lo importante de la fórmula era reconocer que, para llevar a la práctica las afirmaciones de la Declaración, se dependía principalmente de la comprensión común de los derechos y libertades humanas esenciales. Chang, por su parte, explicó que el texto, así como se presentaba, podría generar desconcierto, pues podría leerse como si el deber de cumplir las obligaciones asumidas dependiera de que se llegara a compartir una concepción común, algo que en la práctica no sucedería.⁶²⁰ Así las cosas, Roosevelt sugirió eliminar la expresión “naturaleza” para resolver el problema planteado por

mejorar las condiciones económicas y sociales. El texto fue aprobado por 27 votos a favor y 8 abstenciones (*cfr.* A/C.3/SR.167, 30 de noviembre de 1948, p. 787).

⁶¹⁷ *Cfr.* E/CN.4/132.

⁶¹⁸ “Considerando que este propósito [la cooperación en la promoción de los derechos humanos en los países de la ONU] sólo puede lograrse sobre la base de una concepción común de la naturaleza de estos derechos y libertades” (E/CN.4/132).

⁶¹⁹ *Cfr.* E/CN.4/SR.77, p. 7.

⁶²⁰ *Cfr. ibidem*, p. 8.

Pavlov. Malik, preocupado por los fundamentos filosóficos de la Declaración, aconsejó prudencia:

Hace tres años que los miembros de la ONU se comprometieron a asegurar el respeto de los derechos y libertades fundamentales. Su tarea sería obviamente más fácil, si se llega a una comprensión común de esos derechos y libertades. Si la concepción común no se convierte en una condición *sine qua non* para la cooperación internacional, no podría reconocerse por qué es útil lograr cierta afinidad en los puntos de vista sobre las verdades prácticas.⁶²¹

De manera que, a pesar de que existían diferencias en el grado de comprensión común de los derechos humanos, hacía falta reconocer aquello que diera sustento racional a ese compromiso compartido. Malik propuso una fórmula que llegaba a la misma conclusión, sin utilizar la difícil palabra “naturaleza”: “Considerando que este empeño sería mejor realizado a través de una común comprensión de estos derechos y libertades”.⁶²² Pavlov estuvo satisfecho con la nueva redacción y recibió el apoyo de Ordonneau: “a pesar de las diferencias entre los sistemas filosóficos y políticos, es posible encontrar un terreno para la acción común”.⁶²³ Esa convicción era la que había permitido trabajar, tanto a la Comisión de Derechos Humanos —elaborando la DUDH— como a la ONU en general. Como puede verse, el problema no consistía tanto en la idea a incorporar, sino en el modo de hacerlo. Cassin, para gusto de Malik, animó a sus colegas a dejar la referencia a una concepción común. Un grupo de trabajo temporal se reunió y propuso este texto, que al final fue aprobado: “Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso”.⁶²⁴

VI. LA INCLUSIÓN DE LOS “DEBERES” EN LA DECLARACIÓN

1. *Deberes en el contexto de la empatía solidaria*

El lenguaje de derechos implica el reconocimiento de un titular del beneficio que se relaciona con —o se opone contra— un portador de la carga o “deber”. A “mi prerrogativa” se enfrenta “tu responsabilidad”. Esta idea se

⁶²¹ *Idem.*

⁶²² *Idem.*

⁶²³ E/CN.4/SR.77, p. 9.

⁶²⁴ E/CN.4/149, p. 1.

acentúa en el modelo iusnaturalista racionalista de comprender los derechos humanos, entendidos como exigencias subjetivas que expresan la autonomía de la *persona ut persona*.⁶²⁵ Pero, de acuerdo con lo señalado hasta ahora, se advierte que la Declaración, en su artículo 1 y en los considerandos del Preámbulo, la Declaración se aleja de la lógica del “reclamo beneficios para mí, a costa tuya”. Por el contrario, sus fórmulas se orientan, más bien, hacia la empatía, la solidaridad y la fraternidad.

Hasta ahora, se ha dicho que la DUDH asume que, al sujeto de los derechos, le corresponde una dignidad de la que es consciente mediante la empatía. Esto implica que su libertad está orientada a la vida en común y que, tanto ésta como aquélla, se hacen inteligibles a partir del reconocimiento de la dignidad del otro. El primer numeral de la DUDH con su idea de “razón y conciencia”, entendida como empatía o como *Ren*, presupone una noción de ser que, en el mismo acto racional, por el que conoce el valor absoluto del otro, descubre el suyo propio. Al experimentar lo que significa ser persona, capta su responsabilidad solidaria hacia ella; y al dejarse afectar por esa llamada, puede reconocer sus propios derechos. Sólo en este sentido se comprende que el artículo 1 concluya: “deben comportarse fraternalemente los unos con los otros”.

De acuerdo con lo señalado, la DUDH se aleja del prototipo de ser humano individual y solitario, que descubre sus derechos como emanación de su libertad, y los justifica bajo imperativos categóricos como sucesiones lógicas. Como se ha intentado mostrar, esta intención aparece en los redactores ya desde los primeros borradores. En efecto, compartían la idea de no diseñar un documento demasiado cercano a los textos de derechos naturales racionalistas de Occidente, a pesar de que, como ya se ha dicho, se reconocía en ellos una fuente de inspiración.

No obstante, no fue sencillo encontrar el modo de plasmar la relación entre derechos y deberes, sin caer en el prototipo individualista que pretendían abandonar. La experiencia que tenían sobre textos de derechos humanos era heredera de la tradición ilustrada. Además, ha de tomarse en cuenta que sus trabajos nacían en el ámbito del derecho internacional público, lo que significaba la centralidad del Estado como sujeto propio de esta actividad.

En este contexto, el proceso de redacción de los deberes implicó describir y diferenciar dos ámbitos. El primero, el modo en que las obligaciones

⁶²⁵ Para un estudio sobre esta perspectiva, *cfr.* Carpintero Benítez, Francisco, “Persona humana y persona jurídica”, en Rabbi-Baldi Cabanillas, Renato (coord.), *Las razones del derecho natural: Perspectivas teóricas y metodológicas ante la crisis del positivismo jurídico*, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, 2000, pp. 137-171.

nacen en la conciencia de la persona —lo que plasmaron en el artículo 1—; segundo, especificar la forma en que ésta se vinculaba a la comunidad a través de honrar esas responsabilidades y, en consecuencia, el alcance de sus deberes ante el Estado.

2. *Del borrador de Humphrey a la segunda sesión del Comité Redactor*

El Esquema Documentado de Humphrey ofrecía como primer artículo, una fórmula que giraba en torno a los deberes de la persona hacia su Estado.⁶²⁶ El canadiense omitía, tanto cualquier referencia a los grupos sociales que existen entre la persona y su Estado, como la responsabilidad de ésta hacia cualquier otro individuo, o el carácter ético de esa vinculación.

Esta propuesta generó una fuerte discusión entre los delegados durante la primera sesión del Comité Redactor. Para algunos de ellos, el problema del Esquema Documentado era que utilizaba los términos “sociedad” y *Estado* como conceptos intercambiables o sinónimos. Entender la palabra “Estado” más como “autoridad” o “gobierno”, que como “sociedad” o “comunidad”, modificaría el tratamiento que la Declaración haría de los deberes humanos.

Malik pensaba que “el hombre de hoy no necesita protección contra reyes o dictadores, sino contra una nueva forma de tiranía del Estado sobre el individuo, a quien esta Comisión tiene el deber de proteger”.⁶²⁷ Le parecía un sinsentido que una carta de derechos humanos comenzara refiriéndose al vínculo y responsabilidad de la persona hacia el Estado, tal y como lo hacía el borrador de Humphrey.

A lo largo del proceso de elaboración de la Declaración, el delegado libanés insistió, tanto en la vinculación de la persona con la comunidad —no existen *Robinson Crusoes*—, como en defenderla de los abusos de gobiernos totalitarios: “El ser humano no ha sido creado para preservar el Estado, sino que éste existe en beneficio de la persona humana”.⁶²⁸ Por tanto, no sorprende que Malik se mantuviera en desacuerdo con que la DUDH girara, principalmente, en torno al Estado, aunque éste estuviera supeditado a la ONU.

⁶²⁶ Cfr. E/CN.4/21, Anexo A: “Toda persona le debe lealtad a su Estado y a las (sociedad internacional) Naciones Unidas. Debe aceptar su parte justa de responsabilidad en el cumplimiento de tales deberes sociales y compartir los sacrificios comunes necesarios para contribuir al bien común”.

⁶²⁷ E/CN.4/SR.9, p. 3.

⁶²⁸ E/CN.4/SR.14, p. 6.

En efecto, le parecía equivocado que el texto de Humphrey comenzara como una afirmación del deber de la persona hacia el Estado, como si de este último dependieran esencialmente los derechos humanos.⁶²⁹ En torno a esta discusión, Cassin sugirió que al Esquema Documentado se incorporaran tres principios fundamentales: “(1) la unidad de la raza o familia humana; (2) la idea de que todo ser humano debe ser tratado como cualquier otro; y (3) el concepto de solidaridad y fraternidad entre las personas”.⁶³⁰ Como se ha visto, se le pidió a Cassin que presentara una nueva versión, a partir del borrador de Humphrey, en la que el delegado francés sintetizó las fórmulas de los principios generales, e incorporó algunas sugerencias del borrador panameño sobre deberes.

A Ralf Harry (Australia) le pareció que los primeros cuatro o cinco artículos del borrador de Cassin podrían sintetizarse en un solo numeral, y que este nuevo artículo recogería los principios generales en los que se basaría toda la Declaración. En su propuesta sintética sobre deberes, agregó la idea de que es a través de la interacción entre derechos y deberes, del individuo y de la sociedad, como es posible “desarrollar una libertad más amplia”. El artículo propuesto por Harry decía así:

Todos los hombres sin distinción de raza, sexo, lengua o religión, tienen ciertos derechos fundamentales e intrínsecos a su existencia como hombres libres, tanto como miembros de sociedades democráticas, como miembros de la comunidad internacional. Estos derechos están limitados por las justas exigencias de la sociedad puesto que en ella es posible desarrollarlos en una mayor libertad.⁶³¹

El grupo de trabajo le pidió a Cassin que incorporara las sugerencias hechas hasta el momento a sus primeros seis artículos, para presentarlas después al pleno del Comité Redactor.⁶³² El 20 de junio de 1947 discutieron las provisiones generales de la nueva versión de Cassin. Ahí, Harry volvió a sugerir que se sintetizaran los artículos sobre deberes.

El delegado francés explicó que sus provisiones generales de la Declaración debían describir “(1) la condición humana, (2) el deber de la sociedad

⁶²⁹ Cfr. E/CN.4/AC.1/SR.3, pp. 10 y 11. Roosevelt pensaba que el primer artículo de la Declaración no debería hacer referencia a los deberes. Por su parte, Cassin opinaba que la idea central del artículo tenía que aparecer en el Preámbulo, o en otro lugar, pero que debía hacerlo.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 3.

⁶³² E/CN.4/AC.1/W.2/Rev.2.

hacia el hombre, y (3) lo que el hombre debe a la sociedad”.⁶³³ Para eso, dijo a sus compañeros que harían falta, al menos, tres artículos. Chang integró ambas propuestas y sugirió que si el artículo 1 unía “dignidad” con “razón y conciencia” podría darse un sentido ético a la fórmula. Si se aprobaba un artículo sintético sobre obligaciones, éste tendría que redactarse de manera que fuera coherente con lo referido al artículo 1, y con la protección de la igualdad y no discriminación del segundo numeral.⁶³⁴ Entonces, decidieron ofrecer para la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos dos alternativas para incorporar los deberes al documento: una amplia, con tres artículos,⁶³⁵ y una alternativa sintética, de un solo numeral.⁶³⁶

Ya durante la sesión de la Comisión de Derechos Humanos, Carlos Rómulo (Filipinas) propuso utilizar como artículo 2 una combinación construida a partir de una nueva propuesta panameña —inspirada en el artículo 18 del antiguo borrador presentado por el país centroamericano—⁶³⁷ y la sugerencia de artículo sintético, que se había recomendado como versión alternativa sobre deberes. Así quedaría redactado un nuevo artículo 2: “En el ejercicio de sus derechos, toda persona está limitada por los derechos de los demás y por los justos requerimientos del Estado democrático. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que en ella es posible desarrollar su carácter, su mente y su cuerpo en mayor libertad”.⁶³⁸

La sugerencia implicaba reducir los principios generales a tres artículos. Por su parte, Cassin prefería la versión extendida de cuatro artículos, pues pensaba que “introducían el objeto de la sociedad y la correlativa idea de la solidaridad entre los individuos dentro de una comunidad”.⁶³⁹ Además, la expresión “Estado democrático” produjo inquietud entre los delegados uruguayo y británico, pero se rechazaron sus intentos por eliminarla o modifi-

⁶³³ E/CN.4/AC.1/SR.12, p. 4.

⁶³⁴ E/CN.4/AC.1/SR.13, p. 5.

⁶³⁵ “(Primera alternativa) Artículo 2. El objeto de la sociedad es permitir a cada uno de sus miembros igualdad de oportunidades para el pleno desarrollo de su espíritu, su mente y su cuerpo. Artículo 3. Como el ser humano no puede vivir y desarrollarse a sí mismo sin la ayuda y apoyo de la sociedad, cada persona tiene con la sociedad las siguientes obligaciones fundamentales: obediencia a la ley, ejercicio de una actividad útil y la aceptación voluntaria de las obligaciones y sacrificios que exige el bien común. Artículo 4. En el ejercicio de sus derechos, toda persona está limitada por los derechos de los otros” (E/CN.4/21, Anexo F).

⁶³⁶ “(Segunda alternativa) Artículo 2. Estos derechos están limitados sólo por los mismos derechos de los demás. El hombre también tiene deberes para con la sociedad que le permite desarrollar su espíritu, su mente y su cuerpo en una mayor libertad” (*idem*).

⁶³⁷ E/HR/3, p. 148.

⁶³⁸ *Idem*.

⁶³⁹ E/CN.4/AC.1/SR.2, p. 8.

carla.⁶⁴⁰ De esta manera, se aprobó una versión sintética del artículo sobre deberes, que unía las sugerencias panameña y filipina.

3. *Un nuevo párrafo sobre deberes: sintético y en un nuevo sitio*

En la Comisión de Derechos Humanos, en su tercera sesión, el tratamiento de los deberes giró en torno a tres discusiones: su lugar en la estructura lógica del documento; el modo de articular dichas obligaciones junto al concepto de “Estado democrático”; y la forma en que este último podría legítimamente limitar los derechos. Malik insistió, una vez más, en la importancia de proteger a la persona contra la tiranía del Estado y, al mismo tiempo, reconoció que aquélla necesita asumir su lugar en la sociedad para desarrollar sus propios derechos.⁶⁴¹ En efecto, para el profesor libanés, además del Estado:

Existen innumerables lealtades intermedias a las que el individuo debe respetar, como las que se refieren a su familia, su profesión, sus amigos, y también hacia sus convicciones filosóficas. El Estado no puede ser el árbitro exclusivo de la verdad y la belleza. La verdadera libertad no florece desde el cumplimiento de lealtades del individuo hacia el Estado, sino en su compromiso por este tipo de comunidades intermedias. Éstas deben encontrar su lugar en el esquema de la sociedad en general.⁶⁴²

Cassin era de la misma idea. En su autobiografía recogió una conclusión similar. En sus palabras: los derechos humanos “se conceptúan no sólo en relación hacia el Estado, sino hacia los diferentes grupos sociales a los que pertenece cada uno: familia, tribu, ciudad, profesión, religión y más ampliamente a la comunidad humana en su conjunto”.⁶⁴³

El borrador del francés ponía de manifiesto que la responsabilidad de garantizar los derechos humanos no era sólo un asunto de países, Gobiernos o Estados. Dependía de las personas y los grupos que forman el tejido social, comunidades que son, para el ser humano concreto, más relevantes que el Estado y su estructura de poder. Además, en su borrador los deberes aparecían antes que los derechos: buscaba no dar la impresión de que el documento era fruto de la tradición occidental ilustrada, es decir, que no se

⁶⁴⁰ E/CN.4/SR.34, pp. 6, 8.

⁶⁴¹ *Cfr.* E/CN.4/SR.9, p. 3; E/CN.4/SR.14, p. 3.

⁶⁴² *Cfr.* E/CN.4/AC.1/SR.21, p. 6.

⁶⁴³ Cassin, René, *La pensée et l'action*, cit., p. 110.

asemejaba a tales textos, en los que primero se describían los derechos del individuo, para después referirse a los deberes de otros —el Estado o terceros— hacia él.

En la sesión del 17 de junio de 1948, Chang sugirió pasar el nuevo artículo sobre deberes y límites al final de la Declaración, como penúltimo artículo.⁶⁴⁴ La propuesta hecha por el delegado chino iba encaminada a corregir un problema de estilo, pues él era de la opinión de que el documento ganaría coherencia, pues los límites legítimos de los derechos se referían, una vez que éstos se hubieran enunciado.⁶⁴⁵

La sugerencia de Chang fue aprobada, no sin cierta controversia. Loufti (Egipto) argumentó que los deberes formaban parte de los principios generales y, como tales, tendrían que permanecer junto a la fórmula del artículo 1.⁶⁴⁶ Wilson (Inglaterra) pensaba que la DUDH no debía dar la impresión de otorgar derechos ilimitados.⁶⁴⁷ Pavlov recordó a sus colegas que convenía “que el lector sepa desde el principio, que los derechos y libertades enunciados en la Declaración se ejercitan dentro del tejido social”.⁶⁴⁸ En una votación muy cerrada, la propuesta de Chang se aprobó por 8 votos contra 7, con una abstención.⁶⁴⁹ El artículo 2 sobre deberes pasó a ser el 27 en el borrador que la Comisión de Derechos Humanos enviaría a la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General y 29(1) de la versión definitiva de la Declaración.

Sorprende que haya sido Chang el impulsor de esa modificación, si fue él quien propuso la inclusión del concepto *Ren*. El delegado chino, en el lapso de un mes, había solicitado tanto la supresión de la referencia a la “razón y conciencia” del artículo 1,⁶⁵⁰ como la separación de los deberes del resto de principios generales. Malik dejó escrito en su diario, el lunes 14 de junio de 1948: “¡Qué hombre tan terrible es Chang! Lleno de odio, veneno y amargura. Mi texto del Preámbulo fue generalmente aceptado; hubo adiciones de Cassin. Chang quiere eliminar la palabra “inalienable” —sólo

⁶⁴⁴ Ya se había aprobado una versión de los deberes con un único artículo que se había dejado junto al artículo 1 y el artículo sobre no discriminación al principio de la Declaración.

⁶⁴⁵ “Chang propuso convertir el artículo 2 en el penúltimo artículo de la Declaración. Un artículo que trata sobre limitaciones al ejercicio de los derechos y libertades que se proclaman en la Declaración no debe aparecer al principio de la Declaración, antes de que esos derechos y libertades se hayan propiamente enunciado” (E/CN.4/SR.77, p. 2).

⁶⁴⁶ *Idem*.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, pp. 2 y 3.

⁶⁵⁰ *Cfr.* E/CN.4/SR.50, p. 11.

porque yo la añadí—”.⁶⁵¹ El día siguiente aparece esta otra entrada: “El día de hoy, Chang estuvo más asequible. Accedió a quitar las reservas a la palabra ‘inalienable’ del Preámbulo”.⁶⁵²

Humphrey también escribió en su diario algún recuerdo del carácter del delegado chino por aquellos días: “P. C. Chang estuvo más difícil de lo habitual. Sus arrebatos emocionales se vuelven más frecuentes y se ha ganado algunos enemigos personales. Me han dicho que sin embargo no siempre es así. Debe estar preocupado por los acontecimientos en China”.⁶⁵³

Morsink opina que Chang habría cambiado de opinión para acercarse a la postura de Estados Unidos y lograr así su favor. En efecto, cuando Malik tuvo dificultades con Chang, 15 de junio, el *New York Times* había publicado un artículo sobre los problemas para la firma de un acuerdo chino-estadounidense. El día anterior, otro sobre incursiones militares de las tropas de Mao a unos cuantos kilómetros de Shanghái y Nanjing. No es difícil suponer, concluye Morsink, que Chang estuviera especialmente preocupado y quisiera ganarse la complacencia de Roosevelt y su delegación, quienes, a su vez, apoyaban el cambio de sitio del artículo sobre deberes.⁶⁵⁴

Por el contrario, Krumbein considera que, fuera de esa coincidencia temporal, no existe ni en el diario de Chang, ni en comentarios de otros protagonistas que convivieron con él, alguna afirmación que corrobore la conclusión de Morsink.⁶⁵⁵ Más bien, si se toma en cuenta que la fórmula “comportarse fraternalmente” ya incluía una referencia a los deberes, Chang pretendería ofrecer una distribución más clara a los destinatarios de la DUDH. Ellos acostumbraban a ver enunciados sus derechos y después sus obligaciones. Eso no significaba que, para el delegado chino, ambos

⁶⁵¹ Citado en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 183. Sin embargo, “de acuerdo con el hijo de Malik, Habib, Chang habría estado molesto porque la versión del preámbulo del libanés fue aceptada. Un texto que incluía un concepto metafísico —inalienable— y que el diplomático chino quería eliminar. Pero de acuerdo con Stanley Chang —hijo de Pen Chun, el único testigo de las actitudes de su padre durante el verano de 1947, en Sperry Gyroscope Plant, Long Island— Chang no tenía serios problemas con Charles Malik a quien describía con frecuencia como *Malik, el bueno* (para distinguirlo del representante soviético Josef Malik). El único delegado de entre los redactores que realmente lo desagradaba era el francés René Cassin. De acuerdo con Stanley, René Cassin siempre atacaba las ideas de Confucio, explicando cómo Chang pasaba de largo de lo importante en la discusión. En esos casos, Cassin aprovechaba para proponer alguna idea francesa como la adecuada” (Roth, Hans Ingvar, *op. cit.*, pp. 107 y 108).

⁶⁵² Citado en Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, cit., p. 185.

⁶⁵³ Citado en Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights...*, cit., p. 246.

⁶⁵⁴ *Cfr. Idem.*

⁶⁵⁵ Krumbein, Frédéric, *op. cit.*, pp. 342 y 343.

conceptos estuvieran desvinculados: “Afirmaciones sobre derechos y deberes, han de formar una parte integral de la Declaración”,⁶⁵⁶ sostuvo. En otra ocasión dijo:

Como, sin embargo, el orden social al que tiene derecho exigir, según lo establecido por este artículo,⁶⁵⁷ depende en primer lugar de la contribución que haga el individuo para su realización y permanencia, dicho derecho depende del cumplimiento de una obligación que debe describirse claramente para que pueda llevarse a la práctica.⁶⁵⁸

Por todo ello, Krumbein concluye que la intención de Chang se dirigía, más bien, hacia una corrección de estilo —enunciar primero derechos y luego deberes— y no tanto de contenido. Tampoco pretendía desvincular, conceptualmente, derechos y deberes; ni mucho menos, obtener favores políticos al votar junto a la posición estadounidense en este asunto específico.

4. Deberes como límites legítimos a los derechos

Hasta ese momento, el borrador calificaba como “legítimos” a los límites asignados a los derechos, sólo cuando la restricción fuera razonable en función de las justas exigencias de un “Estado” democrático. Ahora bien, lo que se entendiera por “Estado”, determinaría lo que pudiera significar el resto de conceptos que acompañan a la fórmula: “orden público o leyes justas”.

Por un lado, de acuerdo con la mentalidad comunista, estos términos debían entenderse desde la perspectiva del colectivismo marxista. En efecto, Pavlov defendió que por “Estado democrático” habría que remitir a una etapa intermedia, en dirección a la dictadura del proletariado. En consecuencia, la conciencia revolucionaria sería tanto la única fuente de la ley, como el origen de los límites de los derechos humanos.⁶⁵⁹ Por lo tanto, en la redacción de todos los derechos civiles y políticos, propuso incluir una cláusula que los haría depender de las disposiciones de la ley del Estado.

Por el contrario, si “orden público” y “leyes justas” se comprenden como conceptos que pertenecen al ámbito de la plenitud ética de la persona

⁶⁵⁶ A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948, p. 98.

⁶⁵⁷ 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.

⁶⁵⁸ E/CN.4/SR.67, p. 3.

⁶⁵⁹ Además de sus propuestas de límites legales a los derechos civiles, puede encontrarse también un extenso discurso en defensa de la democracia soviética en E/CN.4/SR.51 pp. 7-9.

y su comunidad, entonces la fijación de los límites de los derechos humanos se vincularía más a la dignidad y a la madurez de las interacciones sociales, que al hecho de haber sido determinadas por una ley. En este sentido, John Hood (Australia) sugirió que para referirse a los límites a los derechos humanos, éstos no se vincularan a las necesidades de un “Estado democrático”, sino más bien que surgieran de las exigencias de una “sociedad democrática”.⁶⁶⁰ Tanto Victorica (Uruguay) como Dukeston (Inglaterra) habían ofrecido una solución similar durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos.⁶⁶¹ Para resolver esa tensión, se constituyó un subcomité que sugirió un artículo sobre deberes con dos párrafos:

(1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que en ella puede desarrollar libremente su personalidad. (2) En el ejercicio de sus derechos, toda persona estará sujeta únicamente a las limitaciones necesarias para asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos de los demás, y satisfacer las justas exigencias del bienestar general en una sociedad democrática.⁶⁶²

El segundo párrafo del nuevo artículo sobre los límites se refería a las características que debían cumplir las restricciones legales a los derechos, para ser calificadas como justas. Cuando se envió el artículo para una corrección de estilo, las palabras *general welfare* se tradujeron al francés con una expresión que decía: “justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general”. Con la adición de los términos “moral” y “orden público” se podía colocar el concepto de “bienestar general” en el ámbito ético y no sólo en el político o económico. La fórmula preparada en francés gustó a la Comisión y decidieron agregar esa especificación a la versión en inglés.⁶⁶³ De esta manera, los tres artículos iniciales de Cassin sobre deberes, que se había reducido a uno solo durante la segunda sesión, ahora en la tercera sesión de la Comisión de Derechos Humanos, se habían convertido en un solo numeral con dos párrafos, colocado al final del documento.

5. Alone: *únicamente junto a otros y nunca en solitario*

Durante las primeras sesiones en otoño de 1948 de la Tercera Comisión de la Asamblea General, se había decidido que, cuando se refirieran explíci-

⁶⁶⁰ E/CN.4/SR.51, p. 6.

⁶⁶¹ Cfr. E/CN.4/SR.34, p. 8.

⁶⁶² E/CN.4/SR.52, p. 2.

⁶⁶³ Cfr. E/CN.4/SR.74, p. 12.

tamente a los deberes del Estado, éstos se tratarían en un documento de tipo vinculatorio, distinto a la Declaración.⁶⁶⁴ Sólo hicieron dos excepciones: el artículo 22 sobre las condiciones para el desarrollo de los derechos sociales; y el artículo 16, respecto a la protección de la familia.

Pero, como se ha visto, este intento por evitar la referencia concreta a las obligaciones no suponía la disolución del binomio derechos-deberes de la persona hacia sus semejantes y su comunidad. Sin embargo, a los países latinoamericanos les parecía que la DUDH era más bien lacónica en su tratamiento de los deberes. Guy Pérez Cisneros (Cuba) se preguntó si “la decisión de aceptar el borrador de Declaración preparada por la Comisión de Derechos Humanos, como la única base para la discusión, excluía la posibilidad de añadir una sección referente a deberes específicos, algo que considero altamente deseable”.⁶⁶⁵ La delegación egipcia propuso entonces “que la Declaración de Derechos Humanos debería tratar de forma conjunta, tanto los derechos como los deberes correspondientes a los mismos”.⁶⁶⁶

Hernán Santa Cruz (Chile) aprovechó para impulsar un catálogo de deberes en la DUDH, al estilo de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, pues los derechos humanos implican tanto los “deberes por parte de los Estados”,⁶⁶⁷ como las obligaciones de fraternidad de la persona con sus semejantes. El chileno describió dos posturas encontradas. Por una parte “[l]os países de América Latina queremos que la Declaración incluya una lista de deberes del individuo; por otro lado, algunos miembros, entre otros el profesor Cassin, piensan que es suficiente la referencia a los deberes del artículo 27 [29 en la versión final] del borrador”.⁶⁶⁸ Pérez Cisneros respaldó a Santa Cruz, diciendo: “la Declaración debe describir las obligaciones del individuo, dado que sus derechos sólo pueden existir en correlación con los deberes. La Declaración no debe dar la impresión de alentar tendencias anárquicas”.⁶⁶⁹ En su réplica a Santa Cruz, Cassin respondió:

El problema de los deberes abarca un campo muy amplio, dado que va desde los deberes del Estado, hasta los deberes del individuo hacia todos los grupos sociales a los que pertenece. La propuesta que se discute, ya menciona explícitamente los deberes del individuo en el artículo 27 [29 en la versión final]. Si la Comisión quisiera aprobar la propuesta del representante egipcio, sin em-

⁶⁶⁴ A/C.3/SR.94, 5 de octubre de 1948, p. 81.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁶⁶ *Cfr.* A/C.3/222.

⁶⁶⁷ A/C.3/SR.95, 6 de octubre de 1948, p. 84.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 86.

bargo, sería necesario redactar una lista de deberes correlativa a la de derechos. Es imposible durante esta sesión, obviamente, realizar una tarea así.⁶⁷⁰

Chang también veía conveniente agregar un catálogo de deberes, puesto que, para él, son las obligaciones asumidas en conciencia las que permiten la perfección moral de la persona.⁶⁷¹ Por su parte, el belga, Henry Carton de Wiart, pensaba que incluir los deberes del Estado en la Declaración, desentonaría con la naturaleza de un documento no vinculatorio: “El artículo 27 [29] está bien redactado, puesto que no menciona exclusivamente las obligaciones de la persona hacia el Estado. En efecto, ahí se recoge que el hombre tiene deberes para con su familia, sus vecinos y consigo mismo”.⁶⁷²

Unos días después, el delegado australiano, Allan Watt, propuso agregar las palabras *alone* y *full* al artículo sobre deberes. Sugirió que la fórmula dijera: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”.⁶⁷³

En español, si el equivalente al término *alone* se utiliza como adjetivo, expresa “soledad”, y si se emplea como adverbio, significa “únicamente”. La propuesta, sin duda, subrayaba el carácter comunitario de la persona: sólo cumpliendo sus deberes hacia las comunidades a las que pertenece —primariamente, sus lealtades intermedias— sólo viviendo en común-unidad, sólo viviendo “no-solo”, se logra el desarrollo pleno de la persona. El holandés L. J. C. Beaufort apoyó con entusiasmo esta propuesta, pues, en su opinión, al agregar las palabras *alone* y *full*, se muestra con más claridad el sentido comunitario del numeral: “el debate sobre el artículo 27 [29] ha mostrado que los derechos del individuo no son absolutos. Es necesario definir las restricciones exigidas por el respeto a los derechos de otros individuos y de los distintos grupos sociales”.⁶⁷⁴

También el delegado cubano, Guy Pérez Cisneros, respaldó la adición australiana: “al individuo también debemos recordarle que es miembro de una sociedad: debe afirmar su derecho como ser humano, mediante un claro reconocimiento de sus deberes. Éstos son el corolario de sus derechos”.⁶⁷⁵

De esta forma, quedó aprobada la referencia comunitaria del artículo 29(1) que, como se ha mostrado, se debe leer en vínculo estrecho, por su origen, al contenido del artículo 1.

⁶⁷⁰ *Idem.*

⁶⁷¹ *Cfr. ibidem*, p. 87.

⁶⁷² *Idem.*

⁶⁷³ A/C.3/SR.154, 24 de noviembre de 1948, p. 658. Énfasis añadido.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 655.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 656.

6. *El vínculo entre derechos y deberes*

Si en la Declaración la dignidad y los derechos se vinculan a la razón y la conciencia, ¿puede afirmarse que el documento se centra sólo en beneficios a favor de un sujeto? Sin duda, el trato que se hace de las obligaciones es limitado en comparación al de los beneficios. Por ese motivo, ¿la DUDH se adscribe a los textos de corte individualista?

Como ha podido seguirse, los redactores quisieron diseñar una correlación entre los derechos y los deberes, precisamente en el mismo momento en el que se reconoce la propia dignidad. La expresión “razón y conciencia” del artículo 1 implica la capacidad de llevar a cabo un juicio racional, como el reconocimiento de un elemento deóntico. Esa relación se expresa, tanto en el deber de comportarse fraternalmente del primer numeral, como en la exigencia de asumir responsablemente los deberes respecto a la comunidad del artículo 29(1). Sólo mediante este vínculo puede desarrollarse la propia personalidad.

La colocación del artículo sobre deberes al final del documento, con el aparente desprecio de los mismos en beneficio de los derechos, se comprende a partir de dos elementos que condicionaron ese resultado. Primero, cuando el Ecosoc facultó a la Comisión de Derechos Humanos para elaborar un “Catálogo Internacional de Derechos Humanos”, no especificó qué tipo de documento solicitaba: una declaración no vinculatoria, un tratado internacional, o unas medidas de implementación; una combinación de los tres o uno solo con esos componentes. Durante la segunda sesión de la Comisión de Derechos Humanos se decidió trabajar en los tres documentos por separado, y en verano de 1948 acordaron que para finales de ese año, se impulsaría sólo la aprobación del documento no vinculatorio. Un tratado internacional requeriría la ratificación de cada país conforme a sus mecanismos internos, lo que retrasaría la puesta en marcha del proyecto de los derechos humanos. De hecho, los tratados internacionales que se incoaron en 1948, entraron en vigor casi 30 años después de la aprobación de la DUDH.

El documento no vinculatorio debía ser parco en sus referencias al Estado y a los deberes, para evitar lo más posible su equiparación a un tratado vinculatorio.⁶⁷⁶ Con esta decisión se ganó, inconscientemente, en precisión conceptual: el Estado dejó de ser el centro de gravedad y principal referen-

⁶⁷⁶ La naturaleza jurídica como documento no vinculatorio o tratado internacional fue un tema recurrente de discusión durante el proceso de redacción (*cf.* Glendon, Mary Ann, *Un mundo nuevo...*, *cit.*, pp. 99 y ss.)

te de los derechos humanos. De esta manera, aunque lo inicialmente solicitado fue un “Catálogo Internacional”, el documento entregado fue una “Declaración Universal”. Esto quiere decir que, en la comprensión de estos derechos, el principal sujeto obligado —o el referente de estos derechos— ya no sería principalmente un Estado,⁶⁷⁷ sino la persona, su dignidad y su responsabilidad solidaria. Ahí colocaron el origen del movimiento hacia los derechos humanos.

En segundo lugar, sin duda alguna, al describir los requerimientos de la dignidad de la persona en un lenguaje de derechos subjetivos —exigencias a favor de la persona en cuanto tal— se condiciona su comprensión a los límites de esta aproximación y sus modos de decir. En este sentido, conviene recordar que:

Uno de los puntos más extensamente debatidos en la filosofía de los derechos es el que se refiere a la existencia, o no, de una cierta “prioridad” lógica de los derechos respecto de los deberes o viceversa. Como ocurre casi siempre, existen dos posiciones principales: la primera es la que corresponde a las llamadas “morales-basadas-en-derechos” (*right-based-moralities*), según las cuales en las relaciones jurídicas y ético-sociales el elemento primordial y primero, lógica y ontológicamente, serían los derechos, que aparecerían como el origen y fundamento de las obligaciones o deberes correlativos. [...] Esto significa que [...] la alternativa acerca de la prioridad del derecho-facultad o del derecho-deber es propia del pensamiento jurídico y moral moderno.⁶⁷⁸

En este sentido, parecería que la Declaración trata de enumerar, en primer lugar, una serie de beneficios a favor de un individuo, y, en un segun-

⁶⁷⁷ Hannah Arendt señala que el nazismo negó los derechos humanos de los judíos al convertirlos en apátridas. Sin Estado, no habría sujeto obligado y responsable para proteger estos derechos (cfr. Arendt, Hannah, “Las perplejidades de los derechos del hombre”, en Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006, pp. 412-427).

⁶⁷⁸ Massini Correas, Carlos Ignacio, “Derechos humanos y bienes humanos. Consideraciones preciso-valorativas a partir de las ideas de John Finnis”, *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida*, vol. 2, núm. 3, 2010, pp. 66-68). El mismo Massini resume la descripción ilustrada del derecho bajo estas características: (1) Pérdida de la noción clásica de la ley natural, es decir, la ausencia de significado jurídico en la estructura de las cosas, de modo que todo derecho “ha de construirse deductivamente por el sujeto a partir de los postulados de la misma razón”. (2) La noción moderna de los derechos humanos, facultades fundamentadas en la persona en virtud de su autonomía y racionalidad geométrica. (3) Fundamento inmanente del derecho, pues las cosas o posiciones de la realidad no ofrecen criterios y equilibrios inteligibles y vinculantes para el ser humano; de forma tal que el origen del orden jurídico es una razón mecánica de un sujeto constructor (cfr. Massini Correas, Carlos Ignacio, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, cit., p. 107).

do momento, enfrentarlo a su responsabilidad solidaria. En efecto, en una comprensión del fenómeno jurídico donde el beneficio o derecho gravita más en torno a un agente moral autónomo, las facultades que manifiestan y benefician a un individuo se vuelven centrales en la determinación de las exigencias jurídicas.⁶⁷⁹ Aquí se encuentra una idea heredera del modelo racionalista de entender y expresar el derecho. En este sentido, serían válidas, sólo hasta cierto punto, las críticas que se lanzan a la Declaración cuando se le califica como un texto racionalista, pues los deberes aparecen en segundo plano frente a los derechos.⁶⁸⁰

De hecho, durante los debates de la tercer sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, el delegado haitiano se quejaba así: “Pienso que el borrador preparado por la Comisión de Derechos Humanos ha recibido demasiada influencia del individualismo de Jean-Jacques Rousseau”.⁶⁸¹ Cassin le respondió recordando que se habían evitado posiciones demasiado individualistas: “Los primeros [tres] artículos [dignidad, igualdad, solidaridad] y el artículo 27 [29], abarcan todos los derechos fundamentales. Sólo a partir de ellos puede seguirse el análisis del resto”.⁶⁸²

Pero no por eso debería sorprender que la Declaración coloque los deberes como en un segundo plano. Lo que lograron en 1948 es sin duda notorio. Si bien es cierto que la ausencia de referencias al Estado en la Declaración fue buscada específicamente para respetar la naturaleza jurídica del texto —un documento no vinculatorio—. Asimismo, el sitio donde colocaron los deberes buscaba expresar unas convicciones fundamentales sobre los derechos humanos: las exigencias de la dignidad son, para la persona, tanto un derecho, como un deber; reclaman el respeto a su valor absoluto como ser humano, pero también le exigen deberes de solidaridad. Como puede

⁶⁷⁹ Como consecuencia, pueden obscurecerse los principios *ius oritur ex facto* o *ius est vis insita in rebus* desde los que partía la jurisprudencia realista clásica.

⁶⁸⁰ Por ejemplo, “El Planteamiento de la Declaración Universal refleja un claro predominio del modelo o concepción tradicional conforme al cual los derechos humanos son configurados casi exclusivamente como instrumentos de defensa del hombre en cuanto individuo” (Castro Cid, Benito de, “La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948”, *Persona y Derecho*, vol. 25, 1991, p. 12). Por su parte, Encarnación Fernández escribe: “la DUDH consideraría al individuo, titular de los derechos, no como una mónada autosuficiente, sino como una persona vinculada a una comunidad y a una familia. No obstante, la DUDH presenta aspectos insatisfactorios desde el punto de vista de las perspectivas no occidentales, por no subrayar suficientemente la importancia de la vertiente comunitaria de la existencia humana, ni la necesaria correlación entre derechos y deberes” (Fernández Ruiz-Gálvez, Encarnación, “Derechos humanos: del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, vol. 41, 1999, p. 79).

⁶⁸¹ A/C.3/SR.105, 18 de octubre de 1948, p. 172.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 178.

verse, los redactores de la Declaración no sólo acordaron unas palabras en el ámbito del discurso político, sino que apelaban a la responsabilidad ética de la persona, como la fuente de los derechos humanos que describían.

VII. LA FUNDAMENTACIÓN IUSFILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA DECLARACIÓN

Se ha ofrecido un recorrido sobre las fórmulas más filosóficas —principios prácticos de acción— incorporadas al texto, los motivos para eliminar “por naturaleza” y “Dios”; asimismo, sobre el esfuerzo con el que trabajaron por elaborar un documento sencillo que fuera aceptable para personas de toda cultura, fácil de comprender; y, al mismo tiempo, que sus destinatarios se consideran moralmente vinculados a esos contenidos. Para lograrlo, entre otras cosas, evitaron hasta donde les fue posible, adscribir la Declaración a una concepción iusfilosófica concreta. En ningún caso, los redactores pensaron en presentar un argumento con un fundamento filosófico nítido y definitivo de los derechos enunciados.

Asimismo, a pesar de que la Declaración fue redactada, literalmente, por cientos de personas, los debates han mostrado que los delegados asumían y reconocían un significado básico a algunas fórmulas y palabras, del que dependían los acuerdos sobre los derechos humanos. Aprobaron algunas expresiones concretas asumiendo sus consecuencias prácticas más elementales y sus presupuestos filosóficos básicos. También reconocieron que los derechos nacían de una naturaleza común compartida, impregnada de un valor absoluto. A partir de ese sentido mínimo, se ponen de relieve las concepciones iusfilosóficas que subyacían tras los principios aprobados.⁶⁸³

⁶⁸³ Se escriben estas páginas con la conciencia de la distinción existente entre la intención política que llevó a los delegados a adherirse a un texto y el significado manifestado al aprobar algún párrafo. El primero dependía de cada delegado, de sus convicciones personales, de las necesidades y motivaciones de los Estados a los que representaba. En cambio, el significado básico de lo dicho está al alcance de quien revise el texto en sí mismo y la explicación de sus alcances elementales. Así, por ejemplo, en la redacción del artículo 18 sobre libertad religiosa, Jamil Baroody (Arabia Saudita) entendía el derecho de cambiar de religión como una amenaza de Occidente contra los países de tradición islámica, pues la Declaración abriría la puerta a reconocer el derecho a hacer proselitismo de las minorías religiosas que vivían en su país. Cuanto mayor número de cristianos vivieran en sociedades islámicas, más se vería comprometida la coexistencia pacífica entre las distintas confesiones religiosas del medio oriente (cfr. A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 404). No obstante, las intenciones de Baroody se han interpretado de forma contradictoria. Por un lado, como fidelidad a una disposición del Corán (cfr. Bielefeldt, Heiner, “Muslim Voices in the Human Rights Debate”, *Human Rights Quarterly*, vol. 17, núm. 4, 1995, pp. 603 y ss.); o, por el contrario,

Si además, se toma en cuenta que el filósofo tomista más importante para la popularización del concepto y lenguaje de los derechos humanos de mediados del siglo XX, Jacques Maritain, reconocía que eran posibles los acuerdos sobre el cómo, sin necesidad de partir de una concepción ius-filosófica compartida; y sin que esto impidiera el desarrollo del proyecto, entonces, parecería coherente concluir que “los redactores modernos de los derechos humanos se abstuvieron de proponer una visión filosófica sobre los fundamentos de estos derechos”.⁶⁸⁴

1. *Presupuestos ontológicos*

Sin duda, esto tiene una parte de verdad. Pero, en contra de lo que opina Beitz, tras lo que se ha expuesto puede concluirse que la adopción de principios y expresiones concretas, y el rechazo de otras, por parte de los re-

como prevención contra lo que había sido una mala experiencia histórico-política, como lo fueron las tensiones que generaron las misiones cristianas en el medio oriente y los recelos sobre la occidentalización que habían producido (cfr. Normand, Roger y Zaidi, Sarah, *Human Rights at the UN: The Political History of Universal Justice*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 193 y ss., y Mahmood, Saba, “Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitics in the Middle East”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 54, núm. 2, 2012, pp. 418-446). Como puede verse, se distingue entre la interpretación de Baroody de lo que significa *cambiar de religión*. Un problema similar se manifiesta en relación a la postura de la sueca Ulla Lindström, cuya delegación también sugirió un cambio en el derecho a cambiar de religión. En su propuesta se afirma que el derecho a hacer proselitismo, implícito en el artículo, abriría la puerta para que fanáticos religiosos invadieran la esfera privada de la persona (cfr. A/C.3/252). Ahora bien, el significado de tal sugerencia no está tan claro: podría significar tanto un intento de defensa contra el fanatismo religioso, como un esfuerzo por evitar contradecir la legislación vigente en su país sobre ciudadanía y pertenencia a la iglesia protestante local (cfr. A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 403, y Lindkvist, Linde, *op. cit.*, pp. 132-134). Cuando Lindström expuso el sentido de su preocupación, Benigno Aquino (Filipinas) la respaldó al decir que el proselitismo, en cuanto tal, podría ser disruptivo para una comunidad; sin embargo, ese derecho podría limitarse como cualquier otro, tal y como lo mencionaba el artículo 29 (cfr. A/C.3/SR.127, 9 de noviembre de 1948, p. 396). El que fuera ministro de la Suprema Corte de Justicia estadounidense, Antonin Scalia, afirmó que los legisladores podrían haber acordado unas palabras, pero la intención que los llevó a votar por esas fórmulas son variadas, y en ocasiones, contradictorias. Por eso, “el uso de la historia legislativa para encontrar el propósito en un estatuto es una ficción legal que abre una gran puerta para la manipulación y distorsión [...] El significado apropiado de un texto legal es determinado por [...] lo que pueda concluir un *lector razonable*; alguien capaz de comprender todos los elementos sobre los que se construye el significado del texto; y para quien es razonable conocer y juzgar los efectos jurídicos que los términos implican [...] No buscamos la intención de una Cámara [legislativa], sino lo que verdaderamente significa aquello que dijeron” (Scalia, Antonin y Garner, Bryan, *Reading Law: The Interpretation of Legal Texts*, Minneapolis, Thomson West, 2012, e-book, sección 66 y 67).

⁶⁸⁴ Beitz, Charles R., “Human Dignity in the Theory of Human Rights...”, *cit.*, p. 259.

dactores, implica y evidencia la aceptación de una concepción iusfilosófica, al menos en sus presupuestos más básicos y nociones preliminares. De tal manera que se puede afirmar que la Declaración contiene una concepción iusfilosófica subyacente, pero ésta sólo se limita, primero, a los mínimos éticos necesarios para justificar el proceso mismo de redacción, gracias al cual se consiguió un acuerdo práctico.

En segundo lugar, sólo si se afirma que los redactores compartían una expectativa de que el resto de personas comprenderían los términos del acuerdo y se sabrían obligadas éticamente por las afirmaciones que se sostenían. En otras palabras, dadas las condiciones y el modo en que se redactó la DUDH, sólo es posible afirmar alguna verdad práctica común —cuyos contenidos vinculan a personas y Gobiernos— si todas las partes comprenden y comparten el significado básico de los términos expresados por los artículos, los bienes a los que apuntan, los modos en que es posible realizarlos y la necesidad de que ellos mismos supieran que sin su deber solidario, sería imposible lograrlos.

Por ejemplo, piénsese en dos redactores de cualquier documento jurídico, que parten de convicciones iusfilosóficas distintas. Si pretenden ponerse de acuerdo sobre los requerimientos prácticos que exige la educación como derecho humano, al menos han de comprender que los seres humanos nacen como infantes que requieren maduración. También, que existen unos contenidos en ese proceso que lo disponen para desarrollarse. Además, el modo en que se educa debe ser coherente con la dignidad y las etapas de crecimiento del niño. Por último, entre otras cosas, que existen riesgos de que fracase aquella transformación en personas aptas para la vida en común. Si sucediera esto último, al menos los proponentes de un acuerdo práctico tendrían que aceptar que ese fallo es cualitativamente distinto al que pudiera afectar a un automóvil con defectos de fábrica.

Con todo ello, es evidente que las distintas cosmovisiones no deben ser tan lejanas como para evitar que sea posible un discernimiento común mínimo de los términos sobre los que se comprometen. Para que esto sea posible, por una parte, las personas que se ponen de acuerdo deben compartir la condición de seres humanos. Es decir, deben ser una substancia trascendente cuyos fines sean inteligibles; de modo que las respuestas prácticas ofrecidas sean razonables para las distintas partes. Por otro lado, hace falta una potencialidad intelectual que opere espontánea y naturalmente para captar, no sólo la utilidad pragmática del acuerdo, sino la vinculación deóntica en la conciencia de quienes conciertan. En conclusión, el hecho que se logre el acuerdo práctico manifiesta uno de estos dos presupuestos: una naturaleza

común y un modo esencial y compartido de darse cuenta de sus exigencias fundamentales. Robert Spaeman lo explica así:

Podríamos imaginar unos seres racionales procedentes de otro planeta, que llegan a la tierra y se encuentran con otros seres humanos cuyas formas de comportamiento no comprenden. Imaginemos que estos seres no experimentarían dolor; tendrían otras señales que los harían conscientes del riesgo en que se encuentran de perder su salud. Para ellos, sin embargo, el dolor se consideraría como el parpadeo de luces de un automóvil; de modo que ninguno de ellos se movería a consolar al que sufre. Estos seres no podrían entender en absoluto por qué inducir el dolor de forma intencional, debería considerarse como algo malo [...] Y si ese ser no sabe qué es dormir, no podría entender qué significaría que a alguien le negaran sistemáticamente el sueño [...] Por eso los seres humanos pueden entender las tendencias de otros seres humanos, y eso explica que puedan evaluar intereses en conflicto, y ajustarlos adecuadamente. De no ser así, sólo la intensidad del deseo sería el único criterio para tomar en cuenta, por excéntrico y absurdo que sea [...] Somos capaces de evaluar los deseos e intereses de los demás, sólo porque compartimos la misma naturaleza.⁶⁸⁵

Por lo anterior, si existe en la Declaración alguna fundamentación iusfilosófica básica, mínima, pero al fin y al cabo, una incipiente explicación del “por qué” de los derechos humanos, deberá ser aquella que describa esta exigencia: la que constituye el contenido medular implícito en este documento. Aquella que explica al menos por qué es razonable decir que existen esos derechos, por qué se espera que alguien más los conozca, por qué se asume que su realización vincula en conciencia, y cuáles son las consecuencias que se siguen de dejarse llevar por sus requerimientos.

Sólo en este sentido se puede concluir, conforme a las fuentes sobre el proceso de redacción, que los delegados sí presuponían una concepción filosófica sobre los derechos humanos. Es decir, al poner por escrito los acuerdos sobre cómo debían comportarse las personas para honrar y lograr la plenitud de la dignidad como seres humanos, lo hacían sobre el convencimiento de que existía una naturaleza humana común —condición humana compartida—. Al mismo tiempo, afirmaban que ésta podía ser percibida de forma espontánea mediante un conocimiento natural tanto de las obligaciones éticas requeridas para su integridad, como del tipo de ser que es el que debe lograr sus fines inherentes. Además, también afirmaron que era

⁶⁸⁵ Spaeman, Robert, “Human Dignity and Human Nature”, en Schweidler, Walter (ed.), *Human Rights and Natural Law. An Intercultural Philosophical Perspective*, Renania del Norte-Westfalia, Academia Verlag, 2013, p. 16.

intrínseca a la persona una potencia natural que ejecutaba ese tipo de razonamientos. Por último, para ellos, percatarse de esa “dignidad-ante-mí” no era apropiarse de un “paquete” de información que se almacena como se haría en una estantería: era un conocimiento deóntico, que implicaba a la persona en su acción, cuyas consecuencias lo hacían madurar como tal; y que de ellas se seguía el orden y la paz exigida por la sociedad.

Si bien es cierto que en el artículo 1 no sobrevivió las referencias a una naturaleza o a Dios, sí lo hizo la indicación de que la persona es un subsistente verdadero y digno —“hay algo ahí que es humano”— que existe de un modo particular y goza de un valor absoluto por sí mismo, que es insustituible e incommunicable. Al mismo tiempo, afirmaron que su presencia exige lograr unos fines para lo cual unas acciones los realizarán, mientras que otras los frustrarán; y que su plenitud sólo se logra dentro de una comunidad de personas.

En este presupuesto se justifica la pretensión de que los derechos humanos señalan un núcleo indisponible frente al cálculo que pueda hacer el Estado en favor de su propia subsistencia, o en beneficio del resto de miembros de la sociedad. Sólo si realmente los derechos descritos en la DUDH son expresión del tipo de ser que es la persona humana, entonces éstos pueden ser el baremo de una existencia lograda que pretendían reconocer los redactores. Sólo así se respalda alguna pretensión de límites y orientaciones para la acción política por la que se espera lograr la paz y la seguridad a la que, en definitiva, aspira la Declaración. En consecuencia, a partir de esa premisa metafísica real —la presencia de un ente subsistente, un “ahí-realmente-hay-un-algo”, que además es “ser-de-este-modo”, igual al de los de su especie—, cualquier pretensión en nombre de la dignidad puede considerarse algo más que “edictos de tolerancia revocables”,⁶⁸⁶ o reivindicaciones merecedoras de tomarse en cuenta, sólo por haber sido dichas como ocurrencia arbitraria de un individuo.

La Declaración utiliza estas palabras: “dignidad intrínseca”, “derechos iguales e inalienables”, “dotados como están”, “nacen”, “elemento natural”, “una existencia conforme a la dignidad humana”. Todas ellas, y el proyecto mismo, se sostiene sobre el fundamento de que existe realmente una condición humana común. Como lo que no existe no puede pretender “aparecer ante otros”, ni exigir un trato en nombre de esa presencia, sólo puede referirse a algo como los derechos humanos incorporados a la Declaración, si subsiste algo real inclinado hacia unos fines, dotado de valor absoluto.

⁶⁸⁶ Spaeman, Robert, *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*, Madrid, Rialp, 1989, p. 90.

Además, de alguna manera, su existencia no debe agotarse en su propia individualidad; de lo contrario sería imposible pretender que los demás la comprendieran, que se les exigiera respeto incondicional, y que se les involucrara en su desarrollo.⁶⁸⁷ Esa presencia debe ser cognoscible y comprensible para ser capaces de explicar por qué es posible incorporarla a un discurso coherente y con sentido. Por último, debe gozar de un valor absoluto inherente por el cual se justifica, no sólo que tenga fines —como también los tiene un coco, un mosquito o un planeta—, sino la exigencia de realizarlos libremente.

Por todo ello, debe afirmarse que existe cierta similitud entre los principios iusfilosóficos que subyacen tras la DUDH y la visión mariteniana de la persona.

2. *Presupuestos gnoseológicos*

El segundo bloque de presupuestos sobre los que se apoya la Declaración se refiere a la capacidad de conocer la realidad. Términos como “reconocimiento”, “desconocimiento y el menosprecio”, “inspirándose”, “razón”, “conciencia”, “libertad de pensamiento”, señalan, tanto a una potencialidad esencial de conocer, como a una operación natural de la razón. En este sentido, en la DUDH se encuentran cuatro significados, distintos e implícitos, sobre lo que significa “conocer”.

El primero se refiere a la capacidad intelectual propia del ser humano y su dignidad: es un ser idóneo para percatarse racionalmente, de comprender, de saber. En consecuencia, debe, necesariamente, existir, y los redactores lo afirmaron, una potencia natural capaz de realizar esas operaciones.

El segundo alude a una cualidad inherente a la persona para poder ser captada racionalmente: es cognoscible. Es decir, así como el color es de forma tal que un ojo puede captarlo, se ha de afirmar, al mismo tiempo, que éste es un ser orientado para captar a aquél. Entre ambos hay una conve-

⁶⁸⁷ “Si nuestros objetos [una persona] no tienen una subjetividad —aunque sea rudimentaria y elemental— teleológicamente captada, entonces no podemos decir en realidad nada sobre ellos, sino sólo algo sobre nuestros propios estados cognitivos. Y tampoco podemos decir esto con pretensión de verdad, porque malinterpretamos sistemáticamente los estados propios si los entendemos como cognitivos. No podemos hablar en absoluto sobre nuestros estados, sólo podemos expresarlos. Pero nadie podría entender estas expresiones [...] Así resulta la siguiente alternativa: o los interlocutores son sólo cosas, y las cosas son radicalmente opacas, o las cosas son también partícipes de un contexto vital, tienen también el carácter del ser-con y no sólo el status de la utilidad o de la presencia. Es decir, son naturaleza. Sólo si existe lo natural, lo que es de por sí y para sí mismo, puede haber razón” (*ibidem*, p. 144).

niencia —un equilibrio diseñado— gracias al cual, uno es cognoscible para el otro que es su cognoscente.⁶⁸⁸

Si se aplica esta idea a la persona humana y a su dignidad, se afirma que ésta no sólo está ahí, sino que desde su entidad emite una especie de “brillo” de inteligibilidad que le permite ser captada por un entendimiento preparado, ajustado o conveniente para ello. Pues bien, los redactores de la DUDH afirmaron que la dignidad y las exigencias que surgen de ella “brillan” por su modo de ser, muestran el color del ser que son. De forma que en la persona, inhiere una potencialidad para captar a las otras personas con las que comparte un tipo de ser; al mismo tiempo, esa subsistencia es cognoscible, está diseñada para ser comprensible por un intelecto habilitado para ello. Si la dignidad, o la presencia de lo humano, emite esa presencia inteligible, “la razón y la conciencia” están diseñadas, orientadas o configuradas para percibir ese resplandor. Esta capacidad es naturalmente humana en el sentido de que nace del ser mismo del hombre. La DUDH funda su expectativa de que los derechos humanos fueran un “ideal común” en el modo en que todos los seres humanos captan el deber de fraternidad universal, gracias a que están dotados de razón y de conciencia.

El tercer sentido del término *conocer* asumido por los redactores de la DUDH se refiere a preguntas del tipo: ¿cuándo de forma natural, la digni-

⁶⁸⁸ El ejemplo del carácter ajustado entre color y ojo es de Tomás de Aquino. Escribe en *De veritate*: “Todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa. En esto consiste formalmente la razón de verdadero. Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad. Según esto, la verdad o lo verdadero puede definirse de tres modos. De un modo, según aquello que precede a la razón de la verdad. En ello se funda lo verdadero. Así lo define Agustín en el libro de los *Soliloquios*: ‘Lo verdadero es lo que es’. Y Avicena, en su *Metafísica*: ‘La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado’. Y otros lo definen así: ‘Lo verdadero es la indivisión del existir y de lo que es’. Se define, de otro modo, según aquello en lo que consiste formalmente la razón de lo verdadero. Dice, así, Isaac que la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento. Y Anselmo, en el libro *De veritate*: ‘La verdad es la sola rectitud perceptible por la mente’ (esta rectitud expresa cierta adecuación). El Filósofo, por su parte, dice, *Metafísica* IV, que los que definimos lo verdadero decimos que es ‘cuando se dice que es lo que es y no es lo que no es’. Un tercer modo de definición de lo verdadero es por el efecto seguido. Y así dice Hilario: ‘Lo verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser’. Y Agustín, en el libro *De vera religione*: ‘La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es’. Y en el mismo libro: ‘La verdad es aquello por cuya conformidad juzgamos de las cosas inferiores’” (Aquino, Tomás de, *De veritate*, q.1. a.1. co.)

dad se presenta como inteligible —se enciende, por decirlo así— y, al mismo tiempo, cuándo la razón se dispone naturalmente para captarla? ¿De qué tipo de argumento o intuición se trata, cómo se elabora o cómo es que aparece?

Al tejer su red, las arañas modifican la tensión de las cuerdas verticales fijando una rigidez distinta en cada una. Cuando alguna presa queda atrapada, el insecto percibe un movimiento en su trampa. Entonces, como si fueran cuerdas de guitarra, el cazador rasga los hilos afectados, de modo que entre la tensión, ubicación, tamaño y tipo del objeto, la araña registra tonalidades diferentes en la vibración que reconoce. A través de este mecanismo, “escucha” de qué tipo es su presa —amenaza o alimento— o si existe un daño estructural en su malla.⁶⁸⁹

De manera similar, el ser humano está en condiciones de captar cuando algunos bienes inherentes a su ser se encuentran en juego, tanto porque tiene esas potencialidades, como porque éstas se activan cuando los bienes esenciales a los que aspira se ponen en juego para realizarse, o son amenazados de no lograrse; todo ello en un contexto que requiere la operación o la acción del agente. Sólo en el marco de la acción, de la operación, se activa y genera el llamado inteligible de los fines —el sonido, la vibración— gracias al cual se busca realizarlos.

En el caso de los derechos humanos, los redactores de la Declaración incorporaron un modelo análogo al de la araña.⁶⁹⁰ Para ellos, cuando en la acción humana una persona pone en juego un bien propio de la dignidad, entonces en la razón y en la conciencia se percibirá el sonido, el llamado a comportarse afinadamente, y a ajustar sus actos conforme a ese valor. Es decir, le pide honrar con su operación el tipo “fraterno” de ser que es,

⁶⁸⁹ El estudio biomecánico de este ejemplo se encuentra en Mortimer, Beth *et al.*, “The Speed of Sound in Silk: Linking Material Performance to Biological Function”, *Advanced Materials*, vol. 26, núm. 30, 2014, pp. 5179-5183.

⁶⁹⁰ Aunque la existencia de las personas tiene que ver, en parte, con su ámbito biológico, Ballesteros matiza: “La novedad de la cultura humana frente a la animal radica en su capacidad de innovación, así como en su mayor complejidad, lo que ha sido reconocido tanto desde el punto de vista ecológico como desde el punto de vista personalista, ya que el ser humano es el único capaz de decir que no a sus impulsos y abrirse a los demás, debido a su capacidad de memoria y proyecto, mientras que el animal vive sometido al instante” (Ballesteros, Jesús, “Exigencias de la dignidad humana en la biojurídica”, en Ballesteros, Jesús y Aparisi Miralles, Ángela (eds.), *Biotechnología, dignidad y derecho: Bases para un diálogo*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 43-78). Sobre la relación entre las exigencias biológicas de la condición humana y su configuración de los deberes éticos, puede verse Rhonheimer, Martin, “The Moral Significance of Pre-Rational Natural Law in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Stanley Hauerwas)”, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, 2003, pp. 253-280.

logrando sus fines propios. Este modelo cognitivo es descrito en la Declaración como un intuicionismo moral a manera de empatía.

La DUDH no desarrolla una lógica deductiva o inductiva que relaciona conceptos y llega a condiciones nuevas. Los redactores tampoco describieron el proceso epistemológico a través del cual se llegan a captar los derechos humanos como la conclusión de una introspección de la propia conciencia sobre lo que es más ventajoso para el individuo. Menos aún, los proclamaron como una emanación de la libertad de la que de pronto se toma conciencia. Se trata más bien de una percepción cognitiva, humana, espontánea, natural, que aparece en la intimidad de la persona —en su razón y en su conciencia— cuando con su comportamiento se pone en juego la dignidad de los demás, que son como ella. Se encuentra en este rasgo una equivalencia al elemento gnoseológico de la explicación de Maritain y a la insistencia de Malik por referirse al elemento racional inherente en la persona.

El cuarto sentido del “conocer”, implícito en los redactores, se refiere al carácter educativo de la Declaración. Es decir, la persona percibe los requerimientos de su dignidad, cada vez con mayor precisión, cuando ésta honra la exigencia moral que le presentan los derechos humanos. De modo que, el deber de fraternidad comprendido desde una intuición empática, sería el sonido que percibe el agente cuando con su acción está en posición de afirmar, de honrar, de lastimar, de dañar, o de lograr, los fines inherentes del ser humano. Los redactores esperaban que, con motivo de esa resonancia, o de ese eco, la persona pudiera comprender racionalmente quién y qué significa ser humano. Es decir, sólo después de experimentar la dignidad en juego a través de la acción, la persona puede captar qué significa el valor de aquello que percibe, puede justificar su presencia y dialogar con otros sobre los alcances de la misma. En efecto, el párrafo de proclamación dice:

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

La DUDH sería como una partitura donde se muestran los tonos de lo que significa un existir afinado o, como diría Maritain, cuál es la “norma-

lidad de funcionamiento” de la persona humana. Si estas notas se hacen presentes, la persona percibirá la armonía entre su naturaleza y su acción; entonces será capaz de comprender realmente quién es él y por qué otros como él pueden exigirle un respeto hacia el resto de sus semejantes. De este modo, los derechos descritos en este documento podrían considerarse también como mecanismos que permitirían afinar la propia capacidad intuitiva del ser humano. Estos derechos serían pedagogos de la capacidad para comprender, justificar y articular esa intuición de la dignidad una vez que es experimentada.

Pudiera suceder que la razón de algún humano estuviera “desajustada”, o que la cultura en la que viviera le ofreciera una partitura que lo predispusiera a sonar desafinado. En ese caso, la capacidad de conocer podría “atrofiarse”, y por ello las personas estarían, no tanto incapacitadas, sino más bien “desafinadas” para llevar a cabo un correcto razonamiento práctico.

Por todo ello, se puede decir que los redactores asumían que la persona común y corriente en su actuar cotidiano, era en definitiva, el origen y el fin del movimiento de los derechos humanos.⁶⁹¹

Ante las preguntas, ¿por qué debe aceptarse que los enunciados de la Declaración son comprensibles para todas y cada una de las personas, independientemente de la cultura en la que viven? ¿Por qué está justificado esperar una vinculación deóntica con las afirmaciones de ese documento?,⁶⁹² los redactores, respondieron incorporando en la DUDH las referencias a la facultad cognitiva, a la operación gnoseológica naturalmente humana por la que es posible conocer de forma personal esa forma de ser teleológica, y a la conexión entre la empatía y la acción a realizar.

3. *La conclusión deóntica*

Seguidamente, además de referirse a unos componentes ontológicos y gnoseológicos, el texto también alude a una conclusión de tipo deóntica. La intuición cognitiva descubierta como empatía no es neutral. Aparece naturalmente como un deber por realizar. Los derechos humanos son fines humanos por lograr, a los que esa intuición vincula en conciencia. La empatía no es imparcial. El ser humano se ajusta o afina en su existencia cada que se deja afectar por ese llamado de la dignidad: un requerimiento que

⁶⁹¹ Cfr. MacIntyre, Alasdair, “La subversiva ley natural...”, *cit.*; MacIntyre, Alasdair, “Persona corriente y filosofía moral: Reglas, virtudes y bienes”, trad. de Carmen Corral y Begoña Román Corral, *Convivium*, núm. 5, 1993, pp. 63-80.

⁶⁹² Cfr. Lucas, Javier de, *op. cit.*, p. 19.

pide ser llevado a cabo con la acción. Si es auténtico el conocimiento de ese valor incondicional, no es aséptico: la persona se sabe vinculada en su propia excelencia ética, en su deber de honrar aquello que es, cuando intuye que la dignidad de otro como él está juego con su acción. Por eso, el artículo 1 concluye que los seres humanos “deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

En suma, en la DUDH se afirma que se trata de un ser substancial, trascendente y teleológico. Además que comparte su condición con todos quienes “nacen” humanos; que todo humano es persona; que es posible conocer de forma auténticamente humana y personal, a partir del encuentro con otros “humanos-dignos-como-yo” en orden a la acción; se trata de un “alguien” cuya intuición en este punto adquiere el carácter de deber ético. Estos tres elementos describen y expresan a las personas, señalan una dignidad que se perfeccionan, y su conocimiento incluye captar un deber propio ante ellas.

El Preámbulo expresa esta afirmación: se refiere a algo que es y por lo tanto se *reconoce*, no se inventa. Del mismo modo, en la composición del artículo 16 —sobre la familia y su carácter “natural”— y del artículo 18 —el acto de conciencia como la forma auténticamente personal de asumir la propia existencia— se muestra que sólo si se afirma el ser de la persona humana, como algo que existe en sí mismo —no sólo como creación de la razón— se justifica que exista un núcleo real e indisponible de valor, tanto para el Estado y para el derecho, como para cualquier otro ser humano. De lo contrario, las fórmulas de la Declaración serían sólo frases formales sin contenido intersubjetivo comprensible y vinculante deónticamente.

Además, para los delegados, el agente de los derechos humanos se entendía como un átomo aislado del que emanaba una libertad para oponer al resto. Por el contrario, la DUDH no únicamente afirma que sólo en una comunidad tienen sentido sus derechos, sino que “debe comportarse fraternalmente” como condición para comprender su propia dignidad. Además, sostiene que su introducción al mundo no sólo sucede biológicamente sino también culturalmente, sucede primariamente a través de la familia. Por eso ésta se califica como “elemento natural y fundamental”. Adicionalmente, reconoce que es necesario un “orden social” para hacer viable la práctica de los derechos humanos.

Por todo ello, insistieron en describir un sujeto que vive “con”, “en” y “para” otros: “alguien-en-relación”, cuyo nexos surge de la dignidad que comparte con el resto de personas humanas; vínculo inteligible a través de un conocimiento intrínsecamente orientado a la sociedad: la empatía. El sujeto de derechos de la DUDH nunca está solo o existe aislado en su au-

tonomía: se ahogaría en ella. Moriría si se piensa en solitario.⁶⁹³ De ahí que las personas, para la Declaración, se vinculen entre sí gracias a una relación intrínseca a su ser y esencialmente moral: “debe”.

Los registros muestran que, en efecto, los redactores evitaron argumentaciones metafísicas exhaustivas —o tomas de postura fundamentales que permitieran adscribir la DUDH a una concepción iusfilosófica concreta o a una discusión entre expertos—. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo hubieran incluido fórmulas vacías de referencias ontológicas. Algo dijeron sobre un subsistente real y trascendente, cuyo diseño creativo esencial lo orienta hacia unos fines propios en el que inhiere unas potencialidades ajustadas a esos fines.

También, cabe señalar que se refirieron a la existencia de una persona humana que justifica el discurso sobre unos requerimientos derivados de la dignidad, que no se originan en el Estado, en la historia o en un contexto cultural —aunque no se den fuera de ellos—. Se trata, simplemente, de mostrar que hay algo real y digno en los entes subsistentes, relacionales, racionales y humanos en los que inhiere unas exigencias a las que se refiere como sus derechos humanos. De esta forma, los redactores indicaron “por qué sucede que los seres humanos tienen lo que se identifica con derechos inalienables”.⁶⁹⁴

En este sentido, Malik —y Maritain en términos similares— explicaba que al calificar la dignidad como atributo intrínseco o inherente al hombre, al afirmar su carácter inalienable, al señalar que se “nace” con ellos —“dotados como están” dice también—, la Declaración reconocía que esos atributos no eran asignados por alguien, sino características propias de un modo de ser.

Como, además, dicha condición se conoce racionalmente por un juicio ético natural —en el sentido de surgir espontáneamente de la forma de ser— entonces se reconoce en el documento “un espacio” para reconocer elementos de la doctrina de la ley natural.⁶⁹⁵ Esta afirmación no significa que la “explicación” de la ley natural se haya incorporado al texto *a priori*,

⁶⁹³ “Cuando el principio de la autonomía de la voluntad se lleva al extremo los sujetos quedan remitidos a la soledad y al egoísmo individualista en sus decisiones (derecho al aborto, derecho a morir, derecho a recibir y el derecho a rehusar un tratamiento médico, derecho a negarse a ver un crucifijo en una escuela pública, etcétera), olvidándose que éstas se toman dentro de un contexto personal, social, cultural, etcétera” (Hermida del Llano, Cristina, “Viejos y nuevos derechos en la sociedad del malestar”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, época II, núm. 9, 2014, p. 82).

⁶⁹⁴ Hughes, Glenn, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁹⁵ *Cfr.* Malik, Charles Habib, *The Challenge of Human Rights...*, *cit.*, pp. 161-163.

ni que se hubiera seguido a modo de partitura. Más bien, cuando alguien se pregunta cómo se describe de forma elemental el modo en que existe lo humano y su dignidad; cómo se representa la operación de conocer de forma espontánea e intuitiva aquello; y cómo al vincular ambos elementos entonces surge por connaturalidad una percepción de que cierta acción debe realizarse a favor de aquella persona y su dignidad; entonces esa persona, quizá sin saberlo, replica los elementos básicos de la explicación de Charles Malik y Jacques Maritain de lo que entendían por ley natural.

Ahora bien, ¿por qué se tiene dignidad? ¿Por qué existe en el ser humano una capacidad de intuir las exigencias de ésta en la propia acción? ¿Cómo fundamentar que esa experiencia sea de esa manera? ¿Cómo educar a la persona para facilitar que conozca esos motivos? ¿Cómo se conecta esa comprensión con la acción concreta? ¿Cuál es el papel de una cultura en la elaboración de un argumento así? ¿Cuál de todos los significados de la noción de dignidad, propios de diferentes concepciones iusfilosóficas, es más apropiado para interpretar la DUDH? Al utilizar, como hace la Declaración, la misma expresión —“derechos humanos”— para señalar tanto contenidos morales, como exigencias jurídicas, ¿se hace referencia al mismo tipo de deberes?⁶⁹⁶

El proceso de redacción de la Declaración deja claro que los delegados dejaron sin resolver estas preguntas, evitaron debates en este nivel y dejaron abierta la puerta para que desde cada cultura se busquen esas respuestas. Solamente incorporaron a la Declaración unos principios de acción elementales y los fundamentos más básicos de los derechos humanos. Sería

⁶⁹⁶ Los redactores se preocuparon porque la Declaración no se incorporara formalmente al sistema positivo del derecho internacional. Al mismo tiempo, buscaban que su texto sirviera para orientar exigencias en los sistemas jurídicos de los países. Así que, con frecuencia, transitaban entre la moral y lo jurídico con poca precisión para distinguir estos ámbitos. Como una breve introducción a su distinción, tómese en cuenta que “[c] derecho remite al intérprete a la moral, a través de la exigencia de razonabilidad, como horizonte para realizar las elecciones ínsitas en todo proceso de interpretación. Pero la moral remite al derecho. ¿Qué consecuencias prácticas tiene esta circularidad interpretativa? Como toda respuesta tautológica no es una respuesta válida [...] La solución auténtica a estos problemas exige mostrar un ‘stopper’, no meramente formal: a) que hay valores o bienes materiales que dan razón de la exigencia de coherencia dentro de la propia práctica, y que cortan la remisión al infinito evadiendo la falacia naturalista; b) que hay una concepción antropológica muy concreta que permite distinguir entre aquellos asuntos en los que nos debemos al bien común, y aquéllos en los que no —aquello en lo que el Derecho tiene competencia y aquello en lo que no—. La exigencia de que el derecho se cuele en el razonamiento práctico no es [...] universal, sino acotada a un tipo de asuntos” (Cianciardo, Juan y Zambrano, Pilar, “¿Para qué sirve el derecho si incorpora a la moral?”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 42, núm. 2, 2015, p. 645).

como una primera vuelta que baja en una escalera de caracol. Cerraron un argumento de justificación racional, pero no terminaron ni detallaron lo que exige una explicación que fundamente los derechos humanos. Ha finalizado un giro, pero no ha concluido el descenso.

La Declaración cuenta con cimientos filosóficos básicos, escuetos e incipientes, pero claros y completos.