



Boletín mexicano de derecho comparado

ISSN: 0041-8633

ISSN: 2448-4873

Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Pallares-Yabur, Pedro

Repensar la universalidad y neutralidad de Peng Chun Chang en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos puesta a debate por las aportaciones de Charles Malik

Boletín mexicano de derecho comparado, vol. LII, núm. 155, 2019, Mayo-Agosto, pp. 969-995

Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

DOL: <https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.2019.155.14953>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42771668010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REPENSAR LA UNIVERSALIDAD Y NEUTRALIDAD DE PENG CHUN CHANG EN LA REDACCIÓN DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS PUESTA A DEBATE POR LAS APORTACIONES DE CHARLES MALIK*

RETHINKING THE UNIVERSALITY AND NEUTRALITY OF PENG CHUN CHANG IN THE DRAFTING OF THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS IN CONVERSATION WITH THE CONTRIBUTIONS OF CHARLES MALIK

Pedro PALLARES-YABUR**

RESUMEN: En este artículo se explican los presupuestos para concluir el papel esencial de las aportaciones del delegado chino, Peng Chun Chang, al carácter universal e intercultural de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Al mismo tiempo, se explican con más detalle esas premisas para mostrar que no necesariamente hacen de la Declaración un texto interpretable a la luz del consenso entrecruzado de Rawls. Para eso, además, se ofrece una explicación del sentido en que los redactores incorporaron un argumento de fundamentación filosófica en la Declaración, y del papel que el libanés Charles Malik tuvo en ese proceso de composición.

Palabras clave: Declaración Universal de Derechos Humanos, Peng Chun Chang, Charles Malik, derechos humanos, fundamentación, dignidad.

ABSTRACT: *This article explains the ideas behind the conclusion that the contributions of chinese delegate, Peng Chun Chang, were essential to the universal and intercultural nature of the Universal Declaration of Human Rights. At the same time, these premises are explained in more detail to show that they do not necessarily make the Declaration a construable text in the light of Rawls's overlapping consensus. In addition, an explanation is offered for the sense in which the writers of the Declaration incorporated an argument of philosophical foundation, and for the role that lebanese delegate, Charles Malik, had in that process.*

Keywords: *Universal Declaration of Human Rights, Peng Chun Chang, Charles Malik, Human Rights, Foundations, Dignity.*

* Artículo recibido el 20 de mayo de 2017 y aceptado para su publicación el 7 de agosto de 2019.

** ORCID: 0000-0001-7881-4803. Doctor en Derecho por la Universidad de Navarra. Profesor e investigador de la Universidad Panamericana (México). Miembro del SNI. Correo electrónico: pedro.pallares@up.edu.mx.

SUMARIO: I. *Nota introductoria*. II. *Peng Chun Chang: universalidad desde el vacío metafísico, la neutralidad cultural y el encuentro entrecruzado*. III. *¿Por qué Peng Chun Chang quedaría en la penumbra al interpretar la Declaración sin su interacción intelectual con Charles Malik?* IV. *Conclusión*. V. *Bibliografía*.

I. NOTA INTRODUCTORIA

Cualquier estudio básico de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (DUDH) mostrará que los redactores evitaron la incorporación de un argumento de fundamentación compartida explícita en el documento (Glendon, 2011; Morsink, 1999). De esta conclusión es común inferir que la *universalidad* de la Declaración solo sería válida, gracias a la falta de descripciones metafísico-comprehensivas y de la mayor neutralidad cultural posible de las fórmulas del articulado. Nos encontraríamos ante un auténtico consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), del que años después hablaría John Rawls (Krumbein, 2015: 337-339; Morsink, 1999: 284-300; 2009: 176-179; Nussbaum, 2006: 284-306; Roth, 2016: 398-400; Samnøy, 1993: 100-101).

Esta conclusión se suele apoyar en tres premisas: 1) la postura del filósofo católico Jacques Maritain, quien reconoció que se podrían lograr acuerdos prácticos sobre derechos humanos mientras se evitaran los *porqués* (UNESCO, 1948: 1); 2) el esfuerzo continuado por los redactores por evitar adscribir el documento a una filosofía específica, partir de alguna o diseñar un texto demasiado filosófico, y 3) la eliminación de la fórmula “por naturaleza” que se encontraba el artículo 1o. entre las frases “dotados como están” y “razón y conciencia”. Esta eliminación fue parte de la negociación con la que se consiguió que algunos países retiraran su propuesta de incorporar referencias a un ser creador o a “Dios”.

El delegado chino Peng Chun Chang jugó un papel determinante en el desenlace de este tercer presupuesto, un defensor preponderante del segundo y alguien cómodo con la conclusión de Maritain. Por estos motivos, los académicos que defienden la DUDH como un buen ejemplo del *consenso entrecruzado* acuden al discípulo de Dewey como soporte de su conclusión. De este modo, Chang y el proceso de redacción constituye un buen ejemplo de cómo funciona en las sociedades pluralistas actuales la idea de derechos humanos universales.

En este artículo se plantean dos preguntas tan relacionadas entre sí, que podrían considerarse como una sola y tienen por objeto poner en duda esa conclusión. La primera tiene que ver con el delegado chino: ¿hasta dónde depende de Chang el carácter pluralista y neutral de la DUDH; hasta dónde su deseo de universalidad y apertura equivale al liberalismo político de las explicaciones contemporáneas? ¿Realmente lo que expuso empata con el liberalismo político del siglo XIX? La segunda está centrada en Charles Malik: ¿realmente debe ser descartado como un promotor del pluralismo y la universalidad de los derechos humanos por sus propuestas por incluir expresiones como “por naturaleza” y ser calificado como tomista por sus colegas? En otras palabras, ¿bajo qué argumentos las aportaciones de estos dos delegados deben matizarse para comprender con mayor profundidad tanto el carácter universal del texto como la necesaria justificación racional para lograr ese propósito pluricultural?

Como presentación de los dos actores principales de este artículo se recoge un pasaje del diario de John Humphrey (1984: 23), canadiense, secretario de la Comisión de Derechos Humanos. Así describió a los dos delegados con más identidad filosófica de todos los redactores de la DUDH:

[Chang] era el maestro del acuerdo y, bajo el cobijo de una cita de Confucio, con frecuencia ofrecía la fórmula que liberaba a la Comisión de un callejón sin salida. El relator, Charles Malik, vino de Líbano... Intelectualmente, Chang y Malik dominaban la Comisión, aunque con frecuencia estuvieran en desacuerdo. Ambos eran académicos, Chang era pragmático —se calificaba a sí mismo como pluralista—; Malik creía que su filosofía [la tomista] ofrecía la respuesta de la mayoría, si no es que de todas, las preguntas. Su forma de pensar lo conducía a conclusiones rígidas. Sin embargo, de todas las que formaron parte de la Comisión fue una de las personas más independientes para manifestar sus opiniones. Era un hombre comprometido con los derechos humanos.

Así pues, ha de recordarse, como es lógico, que la Declaración no es un trabajo académico en sí mismo. Además, basta un acercamiento superficial al proceso de redacción de la misma para darse cuenta de que, tanto para los redactores, como el texto en sí mismo, ni partió de una concepción iusfilosófica explícitamente consensuada, ni de un solo autor. Sin embargo, es evidente que, durante el proceso de composición, cuando los delegados

justificaban y clarificaban a qué se referían cuando proponían un derecho determinado, formulaban sus alcances mínimos, explicitaban su contenido esencial o respondían contra a las propuestas de sus colegas. En este sentido, si se estudian los registros de los debates, borradores y propuestas que manifiesten el significado que tenían las fórmulas, las que muestran las nociones básicas subyacentes de la Declaración, es posible articular el significado de los acuerdos logrados.

De acuerdo con Skinner (2002) o Pocock (2011: 19-49), estudiar esos discursos y conversaciones, justificaciones y propuestas, pueden acercar al lector a comprender cuál fue el significado público inteligible que los redactores asignaron a ciertas fórmulas. Incluso, existen esfuerzos historiográficos de la propia Declaración que pretenden aplicar el método usado al proceso de su redacción (Cmiel, 2004; Mazower, 2004; Moyn, 2010a; 2010b; Pendas, 2012). De manera que, en este análisis, primero se estudiará hasta qué punto Chang realmente puede ser un precursor del *consenso entrecruzado* de las sociedades pluralistas actuales. Y, por otro lado, en qué medida, Malik y sus aportaciones pueden recuperarse para iluminar y enriquecer las ideas de Chang.

II. PENG CHUN CHANG: UNIVERSALIDAD DESDE EL VACÍO METAFÍSICO, LA NEUTRALIDAD CULTURAL Y EL ENCUENTRO ENTRECRUZADO

1. *La biografía intelectual de Chang y su preferencia por adagios prácticos*

La filosofía del chino es calificada por el profesor Tony Evans (1991: 88-89) como un *positivismo pluralista* (*positivist-pluralist*); es decir, “una aproximación que reconoce las diferencias culturales en la comprensión de los derechos humanos y busca soluciones en la ley positiva”. En cambio, describe la postura de Malik como representativa de un *iusnaturalismo universalista* (*natural rights universalist*), a saber, una “aproximación que parte del reconocimiento de una naturaleza universal de los seres humanos, e intenta definir derechos comunes a toda la humanidad como especie”. Chang era estimado por todos —a decir de Eleanor Roosevelt— “por su sentido del humor, sus obser-

vaciones filosóficas y su habilidad para citar proverbios chinos que aplicaba adecuadamente ante casi cualquier situación” (Roosevelt, 1958: 77).

A Chang le interesaba integrar el pragmatismo de Dewey con la filosofía de Confucio y su tradición ética, o al menos encontrar algún punto en común entre ambos. Las referencias y citas de proverbios de la sabiduría de Confucio que Chang utilizaba para facilitar acuerdos o explicar un punto, se dirigían a la humanización práctica y concreta de las personas, no a elaborar una teoría que justificara la razonabilidad del adagio. Chang evitaba los debates teóricos, porque su filosofía ética no buscaba fundamentar esas sentencias de sabiduría tradicional. Más aún, de acuerdo con Li, el diplomático chino estaba más influido por el pragmatismo de Dewey que por la sabiduría tradicional de Confucio. En este sentido, daba prioridad a las soluciones prácticas concretas que a la justificación filosófica de la práctica acordada (Li, 2016).

Por su parte, Twiss (2009: 162 y 168) piensa que para Chang bastaba con describir la inquietud espontánea del ser humano para la acción —sus aforismos apuntaban directamente a un modo de actuar concreto—, para una práctica eficaz. En cambio, él consideraba que no le hacía falta elaborar una estructura filosófica para conseguir que muchas personas sencillas o no filósofos, lograran su maduración moral. En definitiva, para el profesor chino la incorporación de referencias filosóficas, si es que se pueden llamar así, se reducían a delinear al tipo de ser humano que él consideraba verdadero; es decir, aquel que, por haber vivido la humanidad en plenitud, la mostraba, la visibilizaba, la hacía reconocible. Por ejemplo, para conocer una flor auténtica, se suele elegir como modelo, aquella que ha logrado su desarrollo propio en plenitud. Ese ejemplar pone en evidencia, genuinamente, lo que esa flor realmente es, con toda su belleza, fuerza y esplendor. Con sus potencialidades inherentes puestas al descubierto gracias a su despliegue adecuado. De forma análoga, para Chang, la comprensión de la persona debía buscarse en las experiencias de una humanidad en plenitud.

Con el horizonte de estas preocupaciones filosóficas, Chang se empeñaba por lograr acuerdos con sus colegas sobre el arte de vivir bien, y conseguir así la incorporación de esas intuiciones a la DUDH. No le interesaba fundamentar filosóficamente sus sentencias éticas, ni clarificar el sustento metafísico, ni la relación entre ambos tipos de argumentos.

2. ¿Chang como defensor de universalidad en sentido liberal?

A. La eliminación de “por naturaleza” y el retiro de la propuesta sobre “Dios”

a. La defensa de “Dios” a través del nominalismo

Los redactores se enfrentaron a la dificultad de redactar textos con un amplio contenido, pero que no cayeran en el vacío de significado. De ser así, escribir un texto que declare exigencias indisponibles de la dignidad, carecería de sentido. Por eso, para abrir un espacio al acuerdo, tanto las palabras como su significado deben converger en alguna realidad común.

Pues bien, hacia el final del proceso de redacción de la DUDH, un delegado intentó lograr acuerdos interculturales vaciando de contenido a las palabras. Se trataba del delegado holandés L. J. C. Beaufort, quien, para evitar disputas sobre “Dios”, explicó a sus colegas que un ateo leería esas palabras como un conjunto de letras que no se refería a ninguna realidad. Algo así como encontrar la secuencia *qwerty* del teclado: letras sin un correlato en la realidad que las dote de significado (A/C.3/SR.164, 29 de noviembre de 1948: 755). Al día siguiente, la delegada comunista polaca, Fryderika Kalinowska, señaló con acierto el peligro de esa interpretación en un texto como la DUDH: ¿qué pasaría si aplicamos esa lógica al resto de la Declaración? (A/C.3/SR.165, 30 de noviembre de 1948: 762). ¿Si cada lector asignara el significado e interpretación elemental de esas palabras, por ejemplo, que un sádico policía militar viera la secuencia “tortura” y dejar en sus manos la asignación del significado del término?

Como puede verse, los redactores comprendían esta inevitable tensión. Por una parte, el riesgo de comprometer afirmaciones que podrían adscribirse a una escuela filosófica concreta que las volviera difíciles de comprender para otros. Y, por la otra, la necesidad de afirmar que existe realmente un núcleo indisponible en la persona que puede percibirse racionalmente y señalarse en un texto articulado que lo describiera. Sin embargo, este fue sólo uno de los motivos por los que no prosperó la inclusión de “Dios” o una referencia al creador.

b. Tres sentidos de la expresión de “por naturaleza”

Para seguir avanzando, el argumento requiere de un breve excursus sobre los distintos significados que la fórmula “por naturaleza” adquiriría para los distintos delegados. Estas diferencias conceptuales afectaron, sin duda, el sentido del artículo 1o. y, en consecuencia, la propuesta de añadir una referencia a la divinidad o eliminar la invocación a la naturaleza humana.

Unos entendían “por naturaleza” como un término metafísico-abstracto, que designa un ente atemporal, cognoscible intelectualmente en su totalidad por un individuo comprendido como mónada de conocimiento, autonomía y libertad sólo espiritual. A partir de esa naturaleza se deducirían geométricamente todas las consecuencias necesarias para el actuar social. En esto seguían la línea de pensamiento iniciada por Grocio y popularizada por los filósofos y políticos ilustrados de los siglos XVIII y XIX. Chang entendía la fórmula en este sentido, y como formando parte de una filosofía particular: la occidental.

En segundo lugar, la interpretación del término “por naturaleza” se comprendía como una palabra técnica propia de una filosofía particular: la del *sentido común práctico* (Malik, 1940a; 1940b; 1944a; 1944b; 1956). Significa la interacción —utilizando la explicación articulada por Maritain en 1951— entre i) la *normalidad de funcionamiento* de un ser que, conforme a su estructura interna, se orienta a lograr sus fines propios, de acuerdo al tipo de ser que es, a través de su operación, y ii) la *connaturalidad para conocer*, o darse cuenta que en una acción cotidiana —por ejemplo “debo leer este texto”—, se construye desde la disposición propia de su razonar. Esa estructura se sostiene sobre la realización implícita de los bienes humanos esenciales que se ponen en juego con la acción: mantenerse en la existencia, los fines elementales de la especie humana, los fines básicos de ser persona, como la racionalidad y la relacionalidad. En el ejemplo anterior, sería como el marco “sé racional para relacionarte mejor como persona humana” donde se sostiene y encuadra el “debo leer este texto en este momento” (Maritain, 1952: 110).

Malik (1949: 394 y 405) entendía así la fórmula “por naturaleza” e intentó, sin éxito, que se mantuviera en el artículo 1o. Pero sí logró que en el artículo 16 se conservaran las palabras “el elemento natural y fundamental” de la sociedad para referirse a la familia. En ese caso, Malik (2000:

161-162) explicó que con esas palabras se señalaba que ni los procesos legislativos, ni las mayorías ni el Estado, determinarían las exigencias y las consecuencias básicas que surgen de la relación padres-hijos. Más aún, al reconocer la existencia de una naturaleza, se lanzaba un salvavidas a la persona ante el riesgo de ser reducida por el Estado o el Mercado (así, con mayúsculas) a un engrane más a disposición de quien detente el poder.

Por último, en el tercer modo de comprender “por naturaleza” que se descubre en los diarios de debates se encuentran aquellos que la entendían como lo orgánico, biológico y material; lo que sigue las leyes del mundo material, darwiniano-evolutivo. En este grupo se encuentran, tanto el delegado soviético Alexandre Bogomolov (E/CN.4/57, 10 de diciembre de 1947: 5) como el brasileño Austregésilo De Athayde (A/C.3/215). Ambos actores clave para comprender la propuesta de solución de Chang al debate sobre la eliminación de las palabras “por naturaleza”. Bajo su lógica, esta fórmula describía la lógica del mundo biológico y empíricamente necesario. En él, lo apropiado lo dicta el fuerte, quien somete al débil. Este sentido se remonta al modo en que algunos políticos griegos comprendían la ley natural. Lo recuerda Tucídides (nd: 89 y 105) en el famoso discurso de la potencia ateniense ante los inofensivos melios:

-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.

c. Chang y la eliminación de “por naturaleza”

En otoño de 1948, el artículo 1o. que se debatía decía: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Dotados como están por naturaleza de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente” (E/800: 10). De Athayde había sugerido la adición de “Dios” como creador de esa naturaleza, porque pensaba que redactado de esa manera, el artículo giraba en torno a una visión estrechamente *biologicista*; intentaba introducir un contrapeso a una comprensión materialista. Chang combatió la adición de “Dios” sugerida en ese contexto, tanto por la carga

occidental de la palabra, como por la dificultad que generaba cualquier referencia teísta (A/C.3/SR.96, 7 de octubre de 1948: 98; A/C.3/SR.98, 9 de octubre de 1948: 114). Comentó a sus colegas que su pueblo creía en valores que exigían respeto por la humanidad, que para ello no tenía necesidad de compartir la explicación cristiano-occidental de los orígenes de esos requerimientos éticos. Además, aunque él vivía y defendía sus valores culturales, no los proponía como el estándar de lo que habría de considerarse como *natural* para todo ser humano. Por eso pensaba que, si se eliminaban las palabras “por naturaleza” y se rechazaba la inclusión de “Dios”, la fórmula presupondría la confianza en la capacidad humana para tomar en cuenta por sí misma, el punto de vista del otro y los deberes éticos hacia él. En este contexto se negoció la supresión de la sección problemática a cambio de que los teístas retiraran sus propuestas. Malik (2000: 162) resumió así este debate:

La eliminación de las palabras *por naturaleza* se debió a una confusión en las traducciones del término al francés y al español de la frase “por naturaleza”... Pero los registros de los debates revelan que, generalmente, se reconocía que las palabras “dotados como están” significaba “dotados por naturaleza”... Puedo concluir, por tanto... que existe un amplio margen para encontrar la doctrina de la ley natural en la fundamentación de la Declaración.

¿A qué *confusión* se refiere? A la que generó los distintos significados de la fórmula —problemática, sin duda— y a la complicación que el intento teísta agregó a ese desacuerdo original. Así pues, ¿la eliminación de “por naturaleza” y el rechazo de “Dios-creador” da motivo suficiente para adscribir a la Declaración a la filosofía neutral y pluricultural liberal al estilo Rawls?

B. *El encuentro entrecruzado presupone una parcialidad poco neutral ausente del proceso de redacción*

Si bien es cierto que el consenso no partía de visiones comprensivas de la vida, esto no significa necesariamente que las partes fueron incapaces de comprender el contenido intencional de una acción humana elemental descrita en el catálogo de derechos. Así, entendían que ciertas acciones se encaminaban a realizar el vínculo padre-hijo, a preservar la

salud, a educarse, o a lograr un objetivo común con personas con las que se confía. Los redactores pensaban que la persona común, comprendería esa relación entre el fin al que tiende esa acción con la dignidad humana con las palabras con las que se referían a esos comportamientos. Como la Declaración en su artículo 1o. apunta a esa experiencia humana elemental, de conocimiento prefilosófico pero real, para que la DUDH calificara como un buen ejemplo de consenso entrecruzado se requieren ciertos matices.

El consenso entrecruzado exige a quienes sostienen convicciones comprehensivas de la existencia humana —fuertes o débiles—, las traduzcan a un lenguaje inteligible para el resto de sus conciudadanos. Esto se logra por dos vías: por un lado, obligar a quien sostiene cualquier afirmación, a disolver aquello en lo que cree en un argumento neutral —más bien vacío—. Como si se tratara de desocupar una caja de los objetos que la llenan para convertirlo en un continente universal. Tras ese proceso, el ciudadano acudiría al diálogo con otros para que cualquier otro objeto quepa en el contenedor. O, por el otro lado, explicar los valores propios sin diluirlos. Transparentar lo que realmente se piensa, lo que orienta la vida, lo que compromete la existencia para que el vecino sea capaz de entender lo que le explica, lo valore, lo acepte o en su caso argumente lo contrario. Tras ese intercambio, ambos logren —en la mayoría de los casos lo harán— acordar una acción común. En este caso, no se exige al proponente que diluya o niegue los contenidos de sus propias convicciones, sino que, comprometido con ellas, las *ponga en riesgo* al ofrecerlas racionalmente a sus vecinos como buenos modelos de acción compartida; y que acepte y comprenda las que le ofrecen y las reconozca como motivos justificados para su acción.

Si el consenso entrecruzado de Rawls requiere que los miembros del acuerdo transformen sus argumentos en sentencias neutrales, que vacíen el sentido de sus convicciones para abrir espacio a más significados; entonces, ¿bajo qué criterio se valora que una idea ha sido lo suficientemente *neutralizada* como para considerarse *pura*, *preparada*, *amplia* y *adecuada* para presentarse en el *mercado* pluricultural en el que se pretende lograr un acuerdo? Para que un consenso entrecruzado así funcione, ha de aceptarse la existencia de una regla de reconocimiento que otorgue el certificado de neutralidad. Algo así: para servir de pauta no puede ser neutral, ya que, si se trata de una medida avalorativa, no evaluaría nada.

En el caso de Rawls, la regla de reconocimiento de neutralidad contiene un criterio de medición comprometido con una filosofía particular: su liberalismo. Implica suponer que es posible colocarse —desde un átomo encerrado que supone una libertad como absoluta indeterminación— tras un velo de ignorancia, desde la que se redactan las reglas formales y procedimentales de equidad. Al mismo tiempo, se debe hacer un acto de fe para creerse que se puede imaginar y calcular todas las consecuencias posibles de un argumento utilitario, compararlas entre sí y señalar cuál de todas las opciones resulta más benéfica para el individuo. Por último, una vez que descubre esas reglas, debe imaginar que de pronto conoce un lenguaje y unas palabras para poner por escrito lo que ha descubierto, compartirlo con otros y esperar que ellos comprendan la razonabilidad de lo que propone.

Un proceso así no es intercultural, ni real, ni comunicable, ni vinculatorio. En parte, porque nadie aprende a argumentar, ni el lenguaje para lograrlo, únicamente expresando la estructura necesaria de su autonomía; en parte porque es imposible un cálculo como el pretendido; en parte porque pretende elaborar unas reglas formales de la justicia, que generen un acuerdo intercultural, a partir de una situación imaginada. Porque apelar al vacío neutral implica negar la experiencia básica del conocimiento humano en su realidad cotidiana. Más aún, ¿cómo pueden descubrirse las reglas procedimentales de la justicia sin la experiencia concreta, histórico-cultural de la convivencia con otros?

Sería como intentar escribir las reglas de un deporte. Como Rawls (2008) calificaba el béisbol como el más equitativo de todos, el redactor de estas reglas, si sigue al profesor de Harvard, tendría que renunciar a ciertas experiencias cotidianas para colocarse tras el velo neutral de la ignorancia. Olvidaría el reto que supone golpear una pelota con una vara; negaría su experiencia de perseguir a otro compañero de juegos; no debería tomar en cuenta lo que implica competir por llegar primero de un lugar a otro; omitiría lo que ha aprendido del fracaso y vaciaría de sentido y alegría lo que significa llegar a un sitio seguro como el hogar (*safe in home!*). Todo en aras de la neutralidad y un encuentro entrecruzado e intercultural. ¿Es posible diseñar unas reglas de convivencia en torno al juego desde la neutralidad, desde el funcionamiento formal de la razón, o desde el cálculo utilitario emanado por una autonomía? No es posible. Del mismo

modo, tampoco los derechos humanos ni la DUDH podría adscribirse a la neutralidad que exige el consenso entrecruzado.

*D. Contenidos ontológicos, gnoseológicos y deónticos
aceptados por Chang*

El *consenso entrecruzado* tampoco se corresponde adecuadamente a lo que afirma la Declaración misma, tal y como P. C. Chang la comprendía. Para él, la expresión “conciencia” que hacía innecesaria la problemática “por naturaleza” no era un término neutral. Cuando Chang propuso la adición de la palabra “conciencia” en el artículo 1o., explicó que tenía en mente el concepto “*ren*” de la filosofía de Confucio. Éste quiere decir *empatía* o la capacidad ética de conocer a otro ser humano desde él mismo, y al ponerse en sus zapatos, se reconocía el deber de afirmar humanidad compartida que presupone cualquier gesto de empatía (E/CN.4/AC.1/SR.13: 5; Bary, 1988; Lindholm, 1999: 43-44; Roetz, 2008; Rosemont y Ames, 2009: 81-83).

La expresión “*ren*” pertenece al terreno de la acción práctica, no al de la especulación. Aun así, presupone una condición humana similar entre los ejemplares de la especie y una dignidad que los distingue como personas o sujetos dignos en relación. Esa dignidad ha de *brillar* para atraer y ser conocida a través de la empatía. Por último, gracias a la experiencia de humanidad que cualquier razonador práctico ha madurado desde su infancia, se dará cuenta que un tipo de acciones son coherentes con ese descubrimiento interno —desde el otro— de su dignidad, y que otro no lo es. Chang no se mueve en el terreno teórico, pero tampoco utiliza palabras vacías de referencias filosóficas en el sentido señalado hace poco.

De esta manera, en la DUDH especialmente en el primer párrafo del preámbulo, y en los artículos 1o., 16, 29.1, se encuentran expresiones que describen algo que es realmente (ontológicas), como “dignidad intrínseca”, “ideal común”, “nacén”, “dotados como están”, “elemento natural y fundamental”, “sólo en [comunidad] puede”. Además, palabras que significan una operación racional específica (gnoseológicas), como “desconocimiento”, “razón y conciencia”, “cambiar de... pensamiento”. Y, por último, términos deónticos, como “deben comportarse fraternalmente”, “deberes respecto a la comunidad”.

Así pues, si bien es cierto que los redactores evitaron incorporar un argumento de fundamentación y prescindieron de expresiones demasiado teóricas, sí encontraron palabras para lograr acuerdos gracias a su significado compartido. La pluriculturalidad y universalidad que se reconoce en Chang quedaría sin explicación desde la neutralidad *a-metafísica*. Por ello no es exacto referirla como un buen ejemplo del *consenso entrecruzado* de Rawls.

III. ¿POR QUÉ PENG CHUN CHANG QUEDARÍA EN LA PENUMBRA AL INTERPRETAR LA DECLARACIÓN SIN SU INTERACCIÓN INTELECTUAL CON CHARLES MALIK?

¿Qué tipo de argumento se ha de formular si pretenden fundamentar los derechos humanos de la Declaración? Esta pregunta es crucial para determinar si existe o no dicho discurso en la DUDH. Al menos se pueden distinguir tres tipos de argumentos, cada uno con sus preguntas propias, su profundidad filosófica y su vinculación con el proceso de redacción.

1. *Dos argumentos de fundamentación rechazados explícitamente por los delegados*

El primero apunta a un modelo de argumentación cuya misión consiste en delimitar el concepto abstracto de naturaleza humana —con demarcaciones, contenidos y alcances ya incluidos en ella—. Además de que ese término *metafísico* se encuentre como ya escrito —grabado en el corazón del hombre, sostiene la tradición cristiana— al modo de un código encastrado en la conciencia; a la espera de ser abierto, develado y leído.

En consecuencia, sería *natural* que todos los miembros de la especie deberían llegar a las mismas conclusiones, pues en principio todos partirían de los mismos presupuestos teóricos que descubren en sí mismos. De modo similar al fuego que se comporta de forma idéntica en todos los países y culturas; así, los derechos humanos y su ley natural debían encenderse, conducirse y explicarse de forma predecible, compartida e idéntica —el ejemplo es de Aristóteles—. Si en esto consiste un argumento de fundamentación, entonces los redactores de la Declaración rechazaron una explicación así. En este sentido, la DUDH no contendría el discurso

de fundamentación de los derechos humanos que enuncia. Chang y su comprensión de la expresión *por naturaleza* muestran ese rechazo.

Un segundo *modelo* de fundamentar los derechos humanos, también evitado por los redactores, gravita en torno a tres preguntas. 1) ¿cuál es el argumento que explica definitivamente por qué tenemos derechos humanos?; 2) ¿por qué podemos lograr convenios prácticos sobre exigencias que calificamos como inherentes a la dignidad humana, si todos partimos de presupuestos teóricos distintos?; en otras palabras, ¿no deberíamos llegar a conclusiones prácticas irreconciliables desde presupuestos filosóficos contrarios?, y 3) ¿por qué buscar un argumento de fundamentación si ya se lograron los acuerdos elementales sobre el objeto de esas prácticas, si ya se reconoce la utilidad política de los derechos humanos, o al menos se pueden describir cómo operan en el ámbito político? Además, ¿por qué si se abandona este esfuerzo por fundamentar los derechos humanos pierden el fuelle moral y la capacidad para movilizar personas y sus comunidades a su favor?

Un buen ejemplo de esta tercera forma de fundamentar sería el que lograra explicar estas tres preguntas, una explicación que ofrece Jacques Maritain (1952: 93-116). Este filósofo señalaba que un convenio teórico de los derechos humanos resulta imposible, pero sí un acuerdo en las acciones que realizan la dignidad. Para comprender cómo esto es posible, el francés da un paso atrás e invita a distinguir tres planos: el primero se refiere a la estructura sobre la que se sostiene un razonamiento sobre la acción donde se tome en cuenta únicamente la condición humana de la persona digna y sus fines propios; es decir, cómo *es* esa estructura argumentativa. El segundo plano relata la experiencia histórica y concreta donde una persona advierte esas exigencias humanas elementales; es decir, ese tipo de argumento *en* operación. Y el tercero apunta a la articulación de un discurso que dé cuenta de lo que es, las características, los alcances y el acierto o no de un razonamiento así. El primer plano se trata de lo que la ley natural *es*; el segundo, la *manifestación* de esa regla, y el tercero, la *teoría* sobre esa forma de razonar.

Los últimos dos sólo suceden en el tiempo, desde una cultura y a partir de unas experiencias particulares. Lógicamente acontecen en un ámbito no *universalizable* por estar inmersas en las fronteras de una filosofía, categorías y prácticas específicas a ese *sistema* de vida, lo que compromete un acuerdo sobre esta experiencia y su teoría particular. Sin embargo, sólo

en el primer plano existe universalidad: en la estructura propia de la razón respecto a los bienes humanos puestos en juego a través de la acción personal que descubre un orden por realizar, como una orden para la acción. Por eso en las fórmulas de la Declaración, cada persona reconoce un eco, como entre sombras y penumbras, de las exigencias de humanidad y dignidad, que ha experimentado en la relatividad de su cultura... y se compromete en ese acuerdo práctico.

2. *Una justificación racional posible de los derechos humanos implícita en la Declaración: una primera vuelta de la escalera*

El tercer modelo de argumentación consistiría en resolver preguntas más elementales y de conocimiento básico. Aquellas sin las cuales sería imposible un discurso comprensible, comunicable y viable sobre derechos humanos. Así, las preguntas no serían tanto un argumento de fundamentación en sentido radical, sino mostrar cómo una experiencia de sentido común sobre la dignidad humana incluye, en sí misma, el reconocimiento de un deber. Cuestiones que para encontrar respuesta sólo pueden plantearse en primera persona: ¿cómo sé que tengo derechos humanos? ¿Sobre qué base espero que otro humano comprenda aquello que le presento como un deber a favor de mi dignidad? ¿Cómo justifico mi expectativa de que aquella persona se reconozca obligada por las exigencias de mi dignidad? Y si aquella persona me replica con las mismas preguntas, ¿podría ofrecerle los mismos argumentos con los que ella resolvió estas cuestiones?

Sin atender estas preguntas elementales, los derechos humanos descritos en la Declaración se reducirían a buenas expresiones lingüísticas que, por arte de magia, adquieren obligatoriedad, pues su carácter deóntico sería incomprensible. En este tercer sentido, sí es válido sostener que la DUDH contiene un argumento de justificación racional de los derechos que enuncia. Chang ofreció una respuesta a estas interrogantes cuando propuso la adición del concepto “*ren*” como el deber que nace de la empatía con la que se conoce la dignidad de otra persona. En el conjunto de la Declaración esas preguntas se responden principalmente en el primer párrafo del Preámbulo, el artículo 1o. y el artículo 29.1, ahí se encuentra un argumento de justificación racional (Pallares-Yabur, 2013).

Ahora bien, para evitar malentendidos con lo que se pretende argumentar en estas páginas, se puede recordar lo que sucede en las escaleras

de caracol. El argumento de la Declaración constituye un acuerdo sobre unos *porqués* elementales de la acción a favor de la dignidad. Una primera vuelta completa en la escalera. Se ha logrado un giro total, pero no se ha terminado de llegar a la base que sostiene la escalera. Así, el acuerdo intercultural de la DUDH alcanza sólo para una primera vuelta. A partir de ahí, comenzarán las disputas filosóficas y los desacuerdos serán inevitables e insuperables.

3. *El papel de Charles Malik en la elaboración de este tercer modelo de justificación racional de los derechos humanos*

A. *Verdades implícitas en cualquier discurso que busque adhesiones*

Malik sabía que la Declaración debía justificar, aunque fuera elementalmente, los derechos que describía. No hacía falta una explicación filosófica completa. Sólo era necesario dotar de sentido básico a una serie de afirmaciones. En enero de 1947, el libanés expuso una serie de principios que debían incorporarse al documento, sin los cuales los acuerdos prácticos sobre derechos humanos carecerían de sentido: la dignidad de la persona, su vocación social, los límites al poder del Estado y la ley. El delegado soviético, Valentín Tepliakov, se opuso a debatir e incorporar *esos* fundamentos teóricos implícitos en las afirmaciones de Malik. Fue entonces cuando Hansa Metha, la delegada de la India, reclamó a sus colegas el uso excesivo de argumentos filosóficos, en una discusión que se presumía que sería sólo sobre acuerdos prácticos.

Malik (2000: 29) le recordó que cualquier afirmación contiene unos “presupuestos ideológicos que se afirman implícitamente. Aunque intente ocultarlos, siempre están presentes. Por lo que, o los esconde o es lo suficientemente valiente como para expresarlos en público, señalarlos y criticarlos”. Por eso era importante que la Comisión de Derechos Humanos, cuando hablaba de Dignidad, se refiriera a un contenido específico con su referente real e inteligible en el mundo. De lo contrario repetirían “frases sólo formales. Lo que es decisivo es determinar el contenido concreto de estas fórmulas” (Malik, 2000: 31).

B. Malik y la fórmula “dotados como están de razón”

Un estudio detallado de Charles Habib Malik (1937) en los años que pasó enseñando filosofía en la Universidad Americana de Beirut (1939-1944) —una vez que se doctoró en Harvard junto a Alfred Whitehead y Martin Heidegger (Charles Habib Malik 1937)— ofrece luces sobre cómo entendía tanto el concepto de razón como un posible fundamento de las acciones propias y dignas de la existencia de los humanos. Algo que después se popularizaría bajo el término “derechos humanos”. ¿Cómo era esta comprensión de la *razón* que servía de complemento a la idea de *ren-conciencia* de Chang? Los documentos de esos años académicos no dejan lugar a dudas de la amplitud de culturas y pensadores con los que Malik *dialogaba*. Incluso, sabía que su país, recién independizado, debía ser un puente entre occidente y las filosofías orientales, como el islam, el budismo, el confucionismo y cualquier otra. Sólo por ejemplificar, casi simultáneamente a los inicios de los trabajos de redacción de la DUDH propuso y logró que la Tercera Comisión de la Asamblea General tradujera y publicaran textos clásicos de todas las culturas. En los discursos se presenta un Malik deseoso de fomentar el encuentro entre toda tradición a través de su experiencia vital de vida: su literatura (Malik, 1946).

a. La incorporación de la palabra “razón” a la DUDH

En esos trabajos académicos previos a su etapa en Naciones Unidas, ¿qué sentidos daba Malik a la razón como potencia inherente a la persona humana? A diferencia de la palabra “conciencia” —donde el delegado que la propuso explicó el sentido que pretendía darle a la palabra—, con el término “razón” no sucede igual. Esta palabra *aparece*, pero sin la discusión del Comité Redactor o de la Comisión de Derechos Humanos donde el promotor de la adición defendía su propuesta.

En junio de 1947 se estableció un grupo de trabajo temporal para revisar el trabajo de reestructuración con el que René Cassin (Francia) resumió y propuso a partir del esquema documentado que había preparado el canadiense John Humphrey, en su calidad de secretario de la Comisión de Derechos Humanos. Este grupo —compuesto por Cassin, Eleanor Roosevelt, Geoffrey Wilson (Reino Unido) y Malik— revisó los primeros seis artículos. Pronto se dieron cuenta de que para presentar a sus colegas del

Comité Redactor un trabajo unificado, Cassin debía examinar su propio trabajo a la luz de las discusiones que durante dos días habían sostenido.

Así que el Comité Redactor revisó los primeros seis artículos, fruto del diálogo entre estos cuatro delegados; y de los artículos 7o. en adelante, la reestructuración del propio Cassin a su borrador inicial. Es en esa versión debatida por el grupo de trabajo, donde aparece por primera vez en el artículo 1o. la expresión “dotados como están de razón” (E/CN.4/AC.1/W.1: 2). El profesor escandinavo Tore Linholm afirma que la adición de esta frase “se atribuyó a Malik” (Lindholm, 1999: 93), pero no ofrece una fuente documental para sustentarlo. Conjeturarlo no es tarea difícil. Se descarta a René Cassin —cuyo trabajo era el estudiado, y quien no incluyó la fórmula en su borrador—, a Wilson —un diplomático con gran experiencia negociadora pero no muy cómodo con argumentos filosóficos— y a Roosevelt —más propicio a un vocabulario divulgativo y no tanto a las minucias técnicas—. Sólo queda Malik, a quien respaldan sus ideas e interpretación del texto, quien incorporara la palabra “razón” a la Declaración.

Como ya se refirió anteriormente, Malik explicó que la expresión “dotados como están” se refiere implícitamente a “dotados por naturaleza”. Además, defendió el artículo 1o. contra su desaparición o su cambio al Preámbulo, apelando a la importancia de la *razón*: “pues ¿acaso existe algo más «razonable» que afirmar explícitamente cuál es la potencialidad esencial gracias a la cual llevamos a la práctica la obligación descrita en el primer artículo y que constituye la base de la protección de los Derechos Humanos que pretende la Comisión?” (E/CN.4/SR.50: 12), dijo. Por último, es conocido el debate que sostuvieron Malik y Chang en el departamento de Roosevelt, donde el libanés propuso inspirarse en la doctrina tomista de la ley natural, y el chino invitó a su colega a no basar el texto en una filosofía particular a costa del resto (Glendon, 2011: 92-93). Pues bien, es creíble que Malik hubiera añadido “dotados como están” tal vez para eludir la difícil fórmula “por naturaleza”, pero incorporando ese significado concreto. Las palabras “por naturaleza” aparecerían en el artículo 1o. cinco meses después.

Este detalle puede parecer una floritura académica. Pero si a la adición de la palabra “*ren*-conciencia” se le asigna una importancia capital para la comprensión multicultural del texto, tal vez haya que reconocerse que Chang propuso esa palabra una vez que vio en el borrador la palabra

“razón” colocada como una bisagra entre lo que el hombre es (“nacen libres e iguales”), con los deberes que se siguen de esa realidad (“debe comportarse...”) (E/CN.4/AC.1/W.1: 2; E/CN.4/AC.1/SR.8: 2). Es en este contexto donde vale la pena acudir al archivo de los años universitarios de Malik para comprender con mayor profundidad qué significaba para él la referencia a la razón.

b. Cuatro sentidos malikeanos de la palabra “razón”

En 1939, Charles Malik comenzaba su trabajo como profesor de filosofía en la Universidad Americana de Beirut. Para su curso “Introducción a la filosofía” editó una serie de textos de distintos filósofos clásicos. Desde los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín, Maimonides, Avicena, Averroes, De Aquino, hasta Descartes, Kant, Locke, Whitehead, Dewey, entre otros. En esa recopilación incluyó una “Introducción” de gran valor para este estudio (Malik, 1939). Ahí explica cuál es el significado de la *razón*, y cómo ésta se apropia de ideas desde filósofos tan diversos como los mencionados, el modo de relacionar esas afirmaciones entre sí, cómo obtener ciertas conclusiones.

Esta actitud permitiría a sus estudiantes no solamente *conocer* lo que cada filósofo había dicho y cuáles serían los contraargumentos entre escuelas filosóficas. Para Malik (1939, xiii-xiv) lo más importante sería colocarse en el sitio desde el cual se colocó el filósofo y procurar ajustar la propia mirada a la del pensador y ver desde esa perspectiva el objeto sobre el que intentaba filosofar: “El «momento» de la mirada filosófica sucede cuando el estudiante reconstruye la multiplicidad de doctrinas que aparecen ante sí, y las unifica personalmente en su voluntad de convertirse en filósofo que asume con responsabilidad las consecuencias de esas doctrinas”.

Así pues, en este sentido, la palabra “razón” se refería a la capacidad humana de filosofar de forma muy particular: colocarse en el lugar de otro, conocer su argumento y asumir responsablemente en la propia vida las consecuencias de la idea que se piensa a partir del filósofo. Razonar es, para Malik, la empatía de quien piensa junto a otro y deja transformar su vida en aquello que piensa. Piensa como vive, vive de lo que piensa y vive junto con quien piensa. Se trataba de expandir la propia razón para *ver*, comprender, entender y dejarse moldear por lo que aquel filósofo *vio* cuando explicó alguna realidad. Describía un pensamiento filosófico y compromiso

vital vinculados en la acción de conocer, razonar y vivir. Si a su vez se toma en cuenta la multiplicidad de épocas, culturas y argumentos a los que enfrentaba a sus alumnos, entonces Malik preparaba filosófica y vitalmente a sus alumnos a *existir* como personas universales, pues habrían desarrollado el carácter que permite integrar en su bagaje filosófico y vida personal, a muchas culturas. Se trata de una *razón empática, filosófica y existencial*.

El segundo sentido de *razón* se puede explicar como la capacidad multidisciplinaria de integrar, relacionar y ubicar lo conocido de acuerdo con la importancia del asunto para la vida humana considerada en su totalidad. De modo que una *razón humana* sería aquella capacidad no sólo de almacenar los datos que articulan las distintas materias —*multiversidad* de la razón, diría Jonh H. Newman—, sino unificar de forma interdisciplinaria y universal los campos de la realidad que se conocen de forma deficiente si sólo se comprendieran encerrados en sus ámbitos particulares del saber. Para Malik, la *razón* sólo opera como tal, cuando se preocupa por conocer el objeto o el área del saber ante sí, y a la vez amplía su visión al comprender su lugar frente otras áreas con relación a la existencia global de la persona. Una vez lograda esta amplitud, se convertirá en una razón capaz de vincular entre sí los saberes adquiridos (Malik, 1942). En este sentido, esta *razón universal* (por su amplitud y profundidad) sería una capacidad dinámica que se amplía mientras acierta, mientras más ámbitos de la realidad conoce, y mientras hace suya la mayor amplitud de argumentaciones vistas desde ellas mismas y en vínculo con otras. Esta forma de entender la razón del *profesor Malik* fue utilizada también en su etapa como *diplomático Malik* cuando expuso al resto de delegados que

Es necesario desarrollar, lo sostengo con firmeza, la sensibilidad intuitiva del poeta, del profeta y del filósofo. Espero que podamos introducirnos en estos modos de pensar y nos ayuden así en esta tarea tan importante. Si solo son juristas, políticos y diplomáticos quienes elaboran este catálogo de derechos, me temo que el documento quedará distorsionado. Le faltará visión y unidad, le faltará la simplicidad de lo que se ha destilado. Una visión y sensibilidad que pertenece preeminentemente al profeta, una unidad que es propia del filósofo y una simplicidad característica del poeta (Malik, 2000: 25).

En tercer lugar, “razón” significa el dinamismo de asumir y decidir la propia existencia de forma tan radical, que incluso orienta totalmente su vida. ¿Y qué decisión más vital encuentra la persona que decidir mante-

nerse o cambiar de religión o de posturas fundamentales? Esta experiencia la incorporó Malik al artículo 18 sobre libertad religiosa en la frase “cambiar de religión” (Lindkvist, 2014). El libanés la entendía como manifestación vital de la dignidad de la persona, pues no se trataba sólo del derecho a *sostener* creencias de algún tipo sin interferencia de terceros o del Estado —como reconocían los textos de derechos humanos hasta entonces escritos—. No, para Malik, es a través de sus pensamientos y opiniones con los que conoce al mundo, pero es en su conciencia donde asume, toma en sus manos su existencia propia. Pues no se trata sólo de pensar lo que le sucede, sino tomar en sus manos, incluso, su propia naturaleza para existir no nada más como ejemplar de la especie —un *individuo*—, sino convertido en *persona: yo*.

Se trata de una *razón* como *convertirse-en-persona*. Esta idea de *razón* —o pensamiento interior que asume y decide su propio destino (Malik, 2000: 23; E/CN.4/SR.9: 2-3)— aparece en el artículo 1o., y en artículo 18 sobre libertad religiosa. Se trata de una razón que reconoce un dato ya dado —el *ser-arrojado-al-mundo*, el *sein* del vocabulario heideggeriano o el “nacén libres e iguales en dignidad y derechos” del artículo 1o.— para pasar al ámbito de la existencia auténtica de la persona que asume su lugar ante el mundo, los demás y ante sí mismo —*Dasein* o “deben comportarse fraternalmente”—. Los compañeros de Malik comprendieron que este tipo de razón apuntaba tanto a la elección del propio destino elegido para la propia existencia (artículo 18), como a un realizar eficazmente la dignidad al pasar de un simple “apareces, sucedes ante mí” a un “eres un tú *desde-con-para* mí” a través de la empatía personalizada y dignificada por la acción (artículo 1o.).

Por último, el cuarto sentido sería la *razón del sentido común* que se vincula con el conocimiento básico, espontáneo y elemental desde el que parte la filosofía de Tomás de Aquino. Quizá algunos académicos se resistan a otorgar el calificativo de *multicultural* al libanés por sus sugerencias para incorporar ideas del aquinatense —*guilty by association*— y defender palabras con un sentido más teórico que práctico. Quizá también el *tomismo* que entendían Humphrey, Chang o Carlos Rómulo —que se tenía a sí mismo como tomista— no significaba lo mismo a lo que Malik entendía por tal. El profesor libanés, por ejemplo, no comprendía la doctrina de la ley natural como una norma fija eterna y heterónomamente, que sólo era leída por la persona para elaborar un sistema de leyes positivas o develar un significado concreto para la acción. Los documentos académicos conservados mues-

tran una más compleja, rica y universal idea del *tomismo malikeano* de lo que habitualmente es reconocido.

Malik no sólo repetía los postulados de un pensador del siglo XII y explicaba su coherencia interna, sus críticas y sus límites. Más bien, describía la filosofía de Tomás —en esto sigue tanto a Maritain como a Gilson y Grabmann— como un entrenamiento de la razón para conocer el mundo ante sí, interactuar con otros y construir una vida que vale la pena vivir. Algo que sólo se logra si se entrena la mirada para comprender la realidad desde lo que otros han logrado comprender. El punto de partida de esa filosofía lo constituyen los datos innegables que todas las personas recogen desde su experiencia básica y elemental: si conoce algo se da cuenta qué es, y si ha de actuar algo que debe realizar lo bueno.

Por eso, cuando Malik se *convirtió* en diplomático, el *profesor* que había sido, lo inclinaba a interpretar los derechos humanos como parte de la experiencia humana de *ese sentido común* captado por la *razón*. Ésta sería, en primer lugar, una facultad cuyo conocimiento espontáneo es innegable, elemental y común entre todos los humanos. Una razón capaz de reconocer que “existe algo ahí diseñado inherentemente de forma teleológica”. Sin este presupuesto, la DUDH y el movimiento de derechos humanos perderían sentido, pues palabras como “inalienables”, “nacen”, “iguales”, “dotados como están” —todas ellas en la Declaración— carecerían de sentido si no señalan la experiencia de que *ahí-existe-alguien-ante mí* cuya presencia no nace de mi libertad, autonomía, o de un proceso formal de justicia procedimental. Tampoco sería lógico que, del hecho de describir en el artículo 1o. que conoce empáticamente la dignidad del otro, no descubra al mismo tiempo que ésta es un fin para su acción y, por tanto, que debe honrarla con su conducta.

C. *La justificación racional de los derechos humanos que Malik encontraba en la Declaración Universal*

Pero la biografía intelectual de Malik muestra que no sólo aprendió de Heidegger la distinción entre *estar arrojado en el mundo* y *existir como persona*. De Maritain (1946: 431-432) y Tomás de Aquino (1254: lib. 5, núm. 113) aprendió una distinción parecida que encontró descrita vitalmente en las obras de Dostoyevsky. Ellos integraban el captar que *tengo-naturaleza-humana* con el *existo-en-cuanto-persona-gracias-a-mí-toma-de-postura*; comprendían la

vida humana digna y ajustada, como el esfuerzo por vincular y ajustar la belleza y armonía, percibida en el mundo con el deseo de sentirse y saberse *vivo*.

Así, el artículo 1o., explicado bajo una luz más malikeana, se interpretaría de la siguiente forma: los redactores se fían de un conocimiento de sentido común —espontáneo, asistemático, intuitivo y connatural—, de que se comparte condición y dignidad similar entre todo ser humano. Ambas se captan espontáneamente cuando la acción del primero afectaría la dignidad del segundo. Es en ese momento cuando, mediante una experiencia espontáneamente estética, se encendería una luz sobre el actuar —*qué debo hacer* a partir de ese *quién soy yo para ti y ante mí mismo*— que permite el conocimiento de los propios derechos humanos. Desde este dinamismo personal, se capta que con su comportamiento puede dañar o hacer florecer el valor inconmensurable de la existencia de alguien frente a sí. Se trata no de una filosofía entendida como un conjunto de afirmaciones dichas por profesionales del pensamiento, sino como el caer en la cuenta —común, elemental y compartido— que se devela cuando alguien se coloca en el sitio del otro para verlo *desde dentro, como alguien y hacia donde su presencia me interpela*. Sólo así, se convierte en una razón que contempla el valor inconmensurable y logra su sentido humano la fórmula “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”.

IV. CONCLUSIÓN

Por todo ello, si bien es cierto que la universalidad y multiculturalidad de la DUDH se puede explicar con cierta precisión a través de P. C. Chang; estas dos cualidades permanecerían en la opacidad si no reciben la luz de las aportaciones de Malik. Para eso, la neutralidad que exige el encuentro entrecruzado de Rawls, según la cual se ha de explicar la Declaración, debe ponerse en duda. Pues ni Chang partía de la neutralidad absoluta, ni omitió afirmaciones filosóficas o referencias metafísicas —en el sentido de apuntar a realidades que existen extramentalmente, con un *telos* propio, unas potencialidades inherentes para lograr sus fines y el *brillo* que permite su inteligibilidad—.

Al mismo tiempo, la importancia de Chang para lograr un documento universal y multicultural no demerita las aportaciones de Malik, ni vi-

ceversa. En estas páginas se ofrecen las herramientas básicas para explicar un argumento de justificación racional incluida en la Declaración gracias al delegado libanés con la intención de complementar —y quizá poner en duda— una conclusión muy difundida entre los estudiosos de la Declaración, la cual es un ejemplo del consenso entrecruzado de la política liberal del siglo XXI.

Por último, ha de remarcarse que la redacción de la DUDH se asemeja a un río en el que convergen múltiples arroyos. La aportación de Malik es uno de los múltiples afluentes que desembocaron en la redacción del texto. La reivindicación de Malik no pretende demeritar al resto de filosofías y autores que fueron importantes para la composición e interpretación del texto definitivo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Tomás de, 1254, *Suma contra gentiles I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- BARY, William Theodore de, 1988, “Neo-Confucianism and Human Rights”, en ROUNER, Leroy (ed.), *Human Rights and the World's Religions*, South Bend, University of Notre Dame Press.
- CMIEL, Kenneth, 2004, “The Recent History of Human Rights”, *The American Historical Review*, vol. 109, núm. 1.
- EVANS, Tony, 1991, “Human Rights: A reply to Geoffrey Best”, *Review of International Studies*, vol. 17, núm. 1.
- GLENDON, Mary Ann, 2011, *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, México, Fondo de Cultura Económica-CNDH-Universidad Panamericana.
- HUMPHREY, John Peter, 1984, *Human Rights and the United Nations. A Great Adventure*, Nueva York, Transnational.
- KRUMBEIN, Frédéric, 2015, “P. C. Chang: The Chinese Father of Human Rights”, *Journal of Human Rights*, vol. 14, núm. 3.
- LI, Henry, 2016, *Peng Chun Chang, American Pragmatism, and the Universal Declaration on Human Rights* (proyecto de tesis), Harvard College.
- LINDHOLM, Tore, 1999, “Article 1”, en ALFREDSSON, Gudmundur y EIDE, Asbjørn (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of achievement*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers.

- LINDKVIST, Linde, 2014, *Shrines and Souls. The Reinvention of Religious Liberty and the Genesis of the Universal Declaration of Human Rights*, Malmö, Bokbox.
- MALIK, Charles Habib, 1937, *The Metaphysics of Time in the Philosophies of A. N. Whitehead and M. Heidegger*, Harvard, Harvard University.
- MALIK, Charles Habib, 1939, "Introduction", *Readings in Philosophy: Selection from the Great Masters*, Beirut, American University of Beirut.
- MALIK, Charles Habib, 1940a, "The Synthesis of Saint Thomas Aquinas", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 116, folder 4.
- MALIK, Charles Habib, 1940b, "The Thomistic Doctrine of Truth", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 116, folder 4.
- MALIK, Charles Habib, 1942, "Liberal Education and University", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress.
- MALIK, Charles Habib, 1944a, "Freedom of Thought", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 208, folder 4.
- MALIK, Charles Habib, 1944b, "The Eternal Quest for the Eternal Truth", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 116, folder 6.
- MALIK, Charles Habib, 1946, "On the Translation and Publication of the Classics", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 209, folder 1.
- MALIK, Charles Habib, 1949, "Human Rights and Religious Liberty", *The Ecumenical Review*, vol. 1, núm. 4.
- MALIK, Charles Habib, 1956, "Crisis of Reason", Charles Habib Malik papers, Washington, Library of Congress, caja 115, folder 11.
- MALIK, Charles Habib (ed.), 2000, *The Challenge of Human Rights. Charles Malik and the Universal Declaration*, Oxford, Charles Malik Foundation.
- MARITAIN, Jacques, 1946, "The Person and the Common Good", *Review of Politics*, vol. 8, núm. 4.
- MARITAIN, Jacques, 1952, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Limitada.
- MAZOWER, Mark, 2004, "The Strange Triumph of Human Rights 1933-1950", *The Historical Journal*, vol. 47, núm. 2.
- MORSINK, Johannes, 1999, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- MORSINK, Johannes, 2009, *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MOYN, Samuel, 2010a, "Personalism, Community, and the Origins of Human Rights", en HOFFMANN, Stefan-Ludwig (ed.), *Human Rights in the Twentieth Century*, Nueva York, Cambridge University Press.
- MOYN, Samuel, 2010b, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- NUSSBAUM, Martha C., 2006, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.
- PALLARES-YABUR, Pedro, 2013, "La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos", *Persona y Derecho*, vol. 68, núm. 1.
- PENDAS, David O., 2012, "Toward a New Politics? On Recent Historiography of Human Rights", *Contemporary European History*, vol. 21, núm. 1.
- POCOCK, John, 2011, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal.
- RAWLS, John, 2008, "The Best of All Games", *Boston Review. A Political and Literary Forum*. Disponible en: <http://bostonreview.net/rawls-the-best-of-all-games>.
- ROETZ, Heiner, 2008, "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.
- ROOSEVELT, Eleanor, 1958, *On my Own*, Nueva York, Harper & Brothers.
- ROSEMONT, Henry y AMES, Roger T., 2009, *The Chinese Classic of Family Reverence. A Philosophical Translation of the Xiaojing*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- ROTH, Hans Ingvar, 2016, "Peng Chun Chang, Intercultural Ethics and the Universal Declaration of Human Rights", en COLLSTE, Göran (ed.), *Ethics and Communication. Global Perspectives*, Londres, Rowman & Littlefield International.
- SAMNØY, Ashild, 1993, *4 Human Rights as International Consensus. The Making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948*, Bergen, Chr. Michelsen Institute.
- SKINNER, Quentin, 2002, *Visions of Politics. Regarding Method*, Reino Unido, Cambridge University Press.
- TUCÍDIDES, 1992, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos.

TWISS, Summer, 2009, “Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights: A Historical and Philosophical Perspective”, en ARVIND, Sharma (ed.), *The World’s Religions after September 11*, Connecticut, Praeger Perspectives.

UNESCO, 1948, *Human Rights. Comments and Interpretations*, UNESCO PHS/3 (rev.), París, UNESCO.