

Las críticas al lenguaje de los derechos

JUAN A. CRUZ PARCERO

Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM)

1. La proliferación del lenguaje de los derechos

Terminada la Segunda Guerra mundial comenzó la proliferación del lenguaje de los derechos, un fenómeno social complejo que ha transformado el lenguaje político, ético y jurídico. No sólo se afirma la existencia de nuevos derechos humanos, sino que se ha incrementado la existencia de derechos jurídicos a través de la legislación o las decisiones judiciales. Hoy día se defienden los derechos de los niños, de los ancianos, de los indios, de las mujeres; se exige el derecho al desarrollo, a la paz y hasta se han llegado a afirmar —por parte de algunos defensores de los animales y de algunos ambientalistas— derechos de los animales y derechos de plantas y árboles. Por una parte, quienes buscan introducir nuevos derechos suelen apelar a la necesidad de proteger ciertos derechos morales preexistentes que no han sido reconocidos por las leyes. Por la otra, quienes pretenden oponerse a cualquier cambio y negarse a la introducción de nuevos derechos en el sistema jurídico, suelen alegar que los nuevos (sobre todo tratándose de derechos sociales) violan los derechos morales individuales (Wellman, 1999, 1-2).

Hablar de «derechos humanos», por ejemplo, se ha convertido en algo tan usual que difícilmente no hay hoy día un solo movimiento social que no apele a la defensa de tales derechos o que busque su reconocimiento; tampoco hay gobierno alguno que no diga proteger los derechos de sus ciudadanos. Muchas de las imputaciones más graves que se suelen dirigir contra un gobierno son las de violar derechos humanos de sus súbditos. En el ámbito internacional, por ejemplo, hay doctrinas que justifican la imposición de sanciones contra Estados, incluso la intervención militar, cuando violan sistemáticamente los derechos individuales.

Frente a este complejo fenómeno se han alzado muchas voces que pretenden advertir sobre los problemas implicados en el uso expansivo del lenguaje de los derechos. R.G. Mulgan consideraba que, al hablar de derechos humanos, teníamos que reservar el término para demandas verdaderamente cruciales y fundamentales y no para cualquier tipo de exigencia ya que, el lenguaje moral tendería a perder su valor. Como el cuento del niño que grita siempre que viene el lobo, al final nos quedamos sin palabras para los verdaderos casos de emergencia (Mulgan, 20). Algo semejante advertía también Francisco Laporta cuando

sostenía que «cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como exigencia, y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga, más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifique adecuadamente» (Laporta, 23). La idea de Ronald Dworkin de tomarse los derechos en serio es también una manera de señalar que no basta hablar de derechos si no se les concede la importancia moral y política que suponen (Dworkin, 1977). Estas críticas se entrecruzan con otras que quieren ver algo más grave que el mero abuso del lenguaje de los derechos y la pérdida de la fuerza de las demandas basadas en ellos. Me refiero a quienes dirigen sus dardos contra la *concepción liberal del lenguaje de los derechos*.¹

2. La concepción liberal de los derechos

Con todas sus importantes diferencias y matices, la concepción liberal (*burguesa*, como se diría en términos marxistas) de los derechos emerge a partir de la guerra civil inglesa, en el siglo XVII, y se expande en el siglo XVIII durante la guerra de independencia de las trece colonias en América y luego por Francia durante la Revolución de 1789.² La idea de que los individuos tienen derechos naturales es central en todas las concepciones contractualistas, desde Hobbes, Locke y Kant hasta llegar a autores contemporáneos como Rawls, Nozick y Dworkin. En las declaraciones de derechos, desde los *Bills of Rights* americanos y la Declaración de Derechos francesa de 1789, hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, se parte de la idea de que los individuos poseen derechos previos a la formación de la sociedad. Para el liberalismo, se considera personas morales solamente a los individuos, lo que significa que no existen entidades morales globales tales como el Estado, la clase social, la familia, el pueblo, la comunidad, etc. Este tipo de entidades puede adquirir relevancia moral, pero sólo indirectamente por estar compuestas de individuos (Rivera López, 1997). Asimismo, para el liberalismo los individuos son libres por naturaleza y poseen derechos³ por lo cual sólo a través de su consentimiento con otros individuos pueden restringir su libertad y sus derechos. El Estado tiene como función asegurar la paz y la seguridad, y proteger la libertad y los derechos. Lo anterior supone la idea de un Estado acotado, un Estado que no puede interferir (injustificadamente) en la libertad y los derechos de los individuos. Además, el liberalismo reclama que el Estado no interfiera en la moral privada de los individuos. Por consiguiente, una sociedad liberal no debe fundarse en una concepción particular de la vida buena. Kant rechazó el Estado eudemónico, aquel que pretendía hacer felices a los súbditos, mientras que, la función del Estado debe ser solamente la de darles la suficiente libertad como para permitir a cada uno perseguir su propia concepción de lo que debe ser la felicidad (Bobbio, 135-136). En política, los liberales defienden la libertad de expresión, de

asociación, de prensa; en relación a la persona defienden la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la de elegir formas y estilos de vida, prácticas sexuales, etc. Dworkin sostiene que estas libertades o derechos se derivan del derecho a igual consideración y respeto que merece todo ser humano (algo así como la dignidad kantiana). Pero la importancia que para Dworkin tiene la igualdad en el liberalismo es algo que no es compartido por todos. Normalmente, los liberales están comprometidos con alguna concepción de la libertad, pero la libertad, como sostiene este importante jurista, es un concepto que tiene varias concepciones. Decir que el liberalismo está comprometido con la libertad es algo muy vago y abstracto (Dworkin, 1977, 1985). Isaiah Berlin señaló dos importantes maneras de entender la libertad: la libertad negativa como no interferencia, como capacidad de elección sin impedimento ni coerción, y la libertad positiva, como la posibilidad de que el agente se determine a sí mismo (Berlin, 1969).

Un corolario de enorme relevancia a la concepción liberal de los derechos, enfatizada sobre todo a partir de obras como la de Rawls, Nozick y Dworkin, consiste en que los derechos no pueden ser dejados de lado por simples consideraciones políticas que apelen al bienestar o utilidad general. Los derechos son «triumfos» políticos frente a consideraciones mayoritarias; son en ocasiones antiutilitaristas. El problema entre derechos y la «utilidad común» se presentaba ya en las cartas americanas de derechos donde se hacía referencia al fin de la asociación política, pero para los constituyentes americanos el problema se salvaba haciendo coincidir los derechos con el bien común. Sin embargo, para los constituyentes franceses, los derechos estaban por encima del bien común (Bobbio, 136). Es en esta relación entre derechos individuales y políticas públicas que persiguen el bien común, donde se enfoca una de las confrontaciones más importantes entre liberales, por una parte, y comunitaristas y republicanos, por la otra. Estos últimos sostendrán que los derechos individuales encuentran su límite en el bien común y que éste no coincide necesariamente con la protección de los derechos.

3. Las concepciones adversas

Hay dos tipos distintos de críticas al lenguaje de los derechos: la de los propios liberales —al interior de la doctrina— donde encontraríamos, por ejemplo, las discusiones entre los liberales conservadores y los liberales igualitarios o progresistas, teniendo de un lado a autores como Nozick o Hayek, que basan sus teorías en derechos o libertades negativas, y del otro a autores como Rawls y Dworkin,⁴ cuyas teorías incluyen los derechos positivos, esto es, los llamados derechos sociales o derechos al bienestar. Aquí me ocuparé de las críticas radicales, aquellas que ponen en entredicho la concepción liberal de los derechos. Estas *concepciones adversas*, como las ha llamado Gewirth (1996) —cuyo ori-

gen son las críticas antiiluministas que aluden a las viejas acusaciones de excesiva abstracción, de responder a los intereses de cierta clase, la burguesía, así como de ser ahistoricistas—, provienen hoy día principalmente de los comunitaristas, algunas feministas y, en distintos grados, de autores republicanos. En este trabajo haré una revisión de algunos de los argumentos que, en tiempos recientes, se han esgrimido en contra del lenguaje liberal de los derechos. Trataré de presentar las críticas a través de quienes considero que las han expuesto de modo más consistente y trataré de refutar algunos de sus argumentos para debilitarlos. Mi propósito será quedarme sólo con algunas de las ideas básicas de los críticos pero demostrar que no son tan contundentes como para obligarnos a abandonar la concepción liberal, aunque nos sean bastante útiles para iluminar ciertos aspectos que los liberales han pasado por alto.

4. Derechos vs. Comunidad

El tema de la relación entre derechos y comunidad ha sido el punto de partida de la crítica comunitarista a la doctrina liberal. Los comunitaristas sostienen que, al invocar derechos, se asume una concepción hobbesiana de la persona, esto es, como individuos esencialmente competitivos, que no tienen vínculos sociales específicos entre ellos, cuya identidad es independiente de la de los demás y que no tienen deberes positivos de ayudarse los unos a los otros. El comunitarismo sostiene que la identidad de las personas está constituida por la comunidad a la que pertenecen; que los lazos sociales que los unen son esenciales para determinar su personalidad. Se trataría, en palabras de Taylor, de una oposición entre modelos atomistas y holistas, de los *yos* «desvinculados» frente a los *yos* «situados» (Taylor, 1997, 241).

De acuerdo con el comunitarismo, la función de los derechos es proteger los intereses de un individuo en contra de adversarios potenciales. Pero en una comunidad genuina no existen adversarios porque sólo existen intereses comunes. Por tanto, si los derechos son necesarios en algunas sociedades, es porque tales sociedades no son realmente una comunidad ya que, en una comunidad genuina, no hay lugar para el lenguaje de derechos. Como afirma Taylor: «insistir en derechos claramente definidos puede crear distancia en una familia unida» (Taylor, 1997, 242). Lo que habría entonces que objetarle a Taylor es la idea de que pueda en realidad existir lo que llama una «comunidad genuina».

Para el comunitarismo hay dos modelos de ciudadanos. En primer lugar, el modelo liberal se centra en los derechos individuales y en la igualdad de trato, así como en un gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos. La capacidad ciudadana consiste, principalmente, en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones. Esta recuperación puede tener lugar a través de los tribuna-

les, en sistemas con un cuerpo de derechos inalterables, o puede realizarse a través de instituciones representativas. Tales instituciones tienen una importancia enteramente instrumental. Ningún valor es atribuido a la participación en el gobierno. El ideal no es gobernar y ser a su vez gobernado, sino tener influencia, cosa que es compatible con no comprometerse en absoluto en el sistema participativo; o bien uno puede comprometerse como un adversario, de modo que los gobernantes son definidos como «ellos» frente a nuestros «nosotros» (Taylor, 1997, 263). En segundo lugar, el modelo republicano y el comunitarista definen la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que debe ser asegurado. Una sociedad en la que la relación de ciudadanos y gobierno habitualmente es de adversarios no garantiza la dignidad de sus miembros y permite sólo un bajo nivel de capacidad ciudadana. La total participación en el autogobierno significa participar en la formación de un consenso de gobierno con el cual uno pueda alinearse junto a los demás. Gobernar y ser a su vez gobernado significa que, por lo menos una parte del tiempo, los gobernantes podemos ser «nosotros» y no siempre «ellos» (Taylor, 1997, 263-264).

La idea de la primacía de los derechos necesita partir de que el individuo es autosuficiente, aquello que Taylor denomina «atomismo»: una concepción de la naturaleza humana que hace posible las doctrinas liberales sobre los derechos. De hecho habría algo incoherente e incomprensible en una posición que reclamara la adscripción de derechos a los hombres, pero que rechazara cualquier convicción sobre el status moral especial de algunas capacidades humanas y que negara que tienen algún valor (Taylor, 1985, 193).

Para Beiner, el problema esencial del lenguaje de los derechos no tiene mucha relación con que sea intrínsecamente individualista como sostienen los comunitaristas; por tanto, el intento de algunos teóricos, como Kymlicka y Réaume por mitigar el individualismo liberal hablando de derechos colectivos no es en realidad una alternativa al individualismo, ya que la idea de derechos colectivos tiene sentido sólo cuando un grupo es tomado como un individuo en relación con otras entidades más amplias (Beiner, 89; Cruz, 1998, 102).⁵ Los teóricos comunitaristas, como afirma Beiner desde una posición republicana, terminan por adoptar un pluralismo de comunidades que concibe a cada una de ellas como un individuo; es más, terminan aceptando una idea formalista de la autonomía de la comunidad que impide realizar juicios sustantivos sobre los atributos de dichas comunidades. Si en el liberalismo el Estado no interfiere en la moral privada y no puede imponer una concepción particular de la vida buena, en la pluralidad de comunidades ellas pueden imponer modelos de vida a sus miembros pero no pueden imponérselo a las demás comunidades, de modo que Beiner observa cierto paralelismo con lo que el comunitarismo critica del liberalismo.

El problema del lenguaje de los derechos no consiste entonces en el individualismo. El lenguaje de los derechos es compatible con hablar de derechos de grupos y comunidades.

5. El olvido liberal de la responsabilidad y los deberes

Un argumento que se repite muchas veces por parte de las *concepciones adversas* consiste en afirmar que el lenguaje de los derechos es una forma de no hablar de deberes y responsabilidades. En su silencio respecto a las responsabilidades, afirma Mary Ann Glendon, parece aceptar los beneficios de vivir en una sociedad con un Estado social y democrático de derecho, sin aceptar los correspondientes deberes tanto personales como cívicos (Glendon, 14). Para Taylor las teorías que afirman la primacía de los derechos niegan la primacía de las obligaciones, las mismas que relacionan al individuo con su sociedad y sus autoridades. Tales obligaciones son vistas, en todo caso, como derivadas, condicionadas, dependientes de nuestro consentimiento o de nuestra posible ventaja. Los deberes de pertenencia a una sociedad derivan de ciertos principios básicos que adscriben derechos (Taylor, 1985, 188).

Una de las exposiciones más detalladas y consistentes de esta objeción se encuentra en algunos trabajos de Onora O'Neill (1988, 1996). O'Neill parte de distinguir dos perspectivas, la del agente (*agency*) y la del receptor (*recipient*) que se corresponden con, por un lado, la del obligado y, por otro, con la del beneficiario o titular del derecho. Ambas perspectivas proveen de visiones distintas de buena parte de los problemas morales. Reconoce que partir de los derechos puede tener algunas ventajas políticas que las obligaciones no tienen; sin embargo, esas ventajas las considera más ideológicas que teóricas.⁶ En cambio, las explicaciones basadas en obligaciones tienen ventajas teóricas de las que carecen las explicaciones sobre derechos. El problema del lenguaje de los derechos es que ofrece una manera peligrosa de formular requerimientos éticos, pues deja muchas obligaciones «colgando del aire». El argumento de O'Neill parte de la afirmación de que todos los derechos son correlativos de deberes u obligaciones, pero no todos los deberes son correlativos de derechos; de este modo, la justificación de algunos derechos justifica la imposición de ciertos deberes, pero hay ciertos deberes que no se pueden justificar basándose en derechos. O'Neill distingue entonces tres tipos de deberes: los universales perfectos, los especiales perfectos y los imperfectos. Los deberes universales perfectos se tienen respecto a todos, los especiales perfectos respecto a personas determinadas; ambos tipos de deberes perfectos son correlativos de derechos. Los deberes imperfectos son aquellos que carecen de quienes pueden exigirlos, esto es, no se tienen respecto a todos ni respecto a personas específicas, no son, pues, correlativos de derechos. Por tanto, concluye la autora, existen algunas obligaciones fundamentales respecto de las cuales no corresponden derechos fundamentales (O'Neill, 1988, 448). El cumplimiento de una obligación imperfecta no es opcional, lo que es opcional es la selección no sólo de los medios para realizarla sino de la selección de aquéllos respecto a los que se va a realizar. Las obligaciones imperfectas sólo pueden ser exigidas cuando han sido institucionalizadas

y se ha especificado respecto a quien hay que cumplir con la obligación, es decir, se necesita establecer quien tiene el derecho institucional (jurídico) y quien puede reclamarlo. O'Neill sostiene que los defensores de teorías morales basadas en derechos tienen dificultades para entender esta distinción. Si los derechos son tomados como punto de partida del debate ético, entonces las obligaciones imperfectas desaparecerán del panorama porque carecen de derechos correlativos; su fundamentación tendría que remitirse de modo indirecto a algún derecho. Algunos teóricos liberales que dejan algún espacio para las obligaciones imperfectas, continúa O'Neill, las entienden más bien como un asunto de caridad, de filantropía; las remiten a la esfera de las preferencias personales; las ven como cierto tipo de virtud pero no ofrecen ninguna explicación de las obligaciones imperfectas, las entienden más bien como actos supererogatorios que no son posibles de exigir al individuo (O'Neill, 1996, 136-146). No es raro que las caractericen como materia de «decencia» o de ser «espléndido moralmente» (O'Neill, 1988, 450).

Para O'Neill, partir de la perspectiva de las obligaciones, si bien puede presentar la desventaja de no ser algo tan resonante como el llamado a los derechos humanos, tiene la ventaja de requerir más realismo, claridad y honestidad respecto a las responsabilidades, su justificación y su asignación. Es más sencillo construir instituciones sabiendo en qué consiste el contenido de un deber que sabiendo qué derechos hay pero sin especificar el contenido de los deberes. En el caso de los derechos sociales (como el derecho al trabajo, a la alimentación, a la seguridad social, etc.) es evidente para O'Neill que el lenguaje de los derechos fracasa al no poder determinar las obligaciones correspondientes de los derechos a acciones positivas (1996, 128-133). En otros casos, como cuando se habla de los derechos de los niños, el idioma de los derechos falla porque, respecto a los niños, lo que tenemos principalmente son deberes imperfectos; incluso, en este caso, la retórica de los derechos ni siquiera parece muy útil, ya que parece innecesario hacerles sentir a los niños (sobre todo a los muy pequeños) que tienen mayores poderes o que tienen ciertas pretensiones. En el caso de los niños, la retórica ni siquiera es efectiva porque la dependencia de los niños respecto de quienes tienen obligaciones es muy distinta a la de otros grupos socialmente oprimidos que pueden apelar retóricamente a derechos para sentirse con más poder frente a quienes los oprimen. Los niños dependen de los adultos no por causas artificiales sino por una causa natural que se «cura», en la mayoría de los casos, con el transcurso del tiempo. No es muy conveniente que una relación paternal se confunda con una de opresión (O'Neill, 1988, 461).

Algunos de los argumentos de O'Neill contra la concepción liberal de los derechos me parecen correctos, por ejemplo, coincido con ella en que la idea de conferirles a los derechos prioridad justificativa sobre los deberes es incorrecta. Pero es igualmente incorrecto querer conferírsela a los deberes como hace la

autora (Cruz, 1999). Su error consiste en afirmar que todos los derechos son correlativos de deberes pero no todos los deberes son correlativos de derechos. El considerar que hay derechos sin deberes es algo que a muchos teóricos les produce dolor de cabeza, pero que se encuentra ampliamente aceptado por buena parte de los teóricos del derecho que han seguido la importante distinción hohfeldiana entre derechos como pretensión y derechos como libertad o privilegio. Las pretensiones son conceptualmente correlativas de deberes pero las libertades no lo son. El caso típico de un derecho-pretensión es el del acreedor y el deudor, si A tiene derecho a recibir de B mil pesos, B tiene el deber de pagarle mil pesos a A. Pero cuando alguien tiene la libertad de hacer algo, eso no implica que los demás estén obligados a no obstruir o a cooperar; por ejemplo: si A tiene la libertad de expresarse, de hablar, eso no significa que los demás tengan un deber de escucharlo, tampoco tienen un deber absoluto de no interferirlo, ni uno de colaborar para que pueda alcanzar su propósito. Dependiendo de la situación habrá algunos deberes que protejan a quien quiere expresarse, pero no se puede decir que alguno de ellos específicamente sea un deber correlativo de la libertad de expresión (Hohfeld, 1991; Wellman, 1985). Eso significa que muchas de las libertades básicas tampoco quedarían justificadas si se concediera prioridad justificativa a los deberes. Ciertamente se podría contestar que, entonces, es posible prescindir de la idea de las libertades y de los derechos, pero una teoría moral así tendría serios problemas teóricos y se vería empobrecida. Tanto los derechos como los deberes parecen necesarios para una teoría moral no empobrecida (Feinberg, 1970, 1992). El error de ciertas teorías liberales consiste en creer que los derechos tienen prioridad moral sobre los deberes así como el error de muchos de los críticos es afirmar lo contrario tratando de probar ciertas ventajas de los deberes sobre los derechos. Ambos lenguajes son una manera de proteger ciertos bienes o valores. Si se considera que son importantes es porque protegen algo considerado valioso. Son, por tanto, ciertos bienes a los que concedemos prioridad y los tratamos de proteger a través de deberes y derechos. Podemos aceptar la idea de que la protección de ciertos bienes o valores (por ejemplo, el bienestar de los niños, de los animales, la conservación de la naturaleza, etc.) puede ser que resulte inadecuada si la queremos afrontar con el lenguaje de los derechos. De hecho puede ser que ni uno ni otro lenguaje resulten del todo satisfactorios.⁷

Quizá el énfasis en los deberes nos pueda dar más claridad sobre los problemas relacionados con la protección y garantía de los derechos, pero esto no puede ser una objeción general contra el lenguaje de los derechos. En el caso de los derechos sociales a que se refiere O'Neill es cierto que suele descuidarse el aspecto de las responsabilidades y las obligaciones; buena parte de la legislación en esa materia, al menos en México, consagra derechos sociales como la vivienda sin referirse a quiénes están obligados a facilitar o proporcionar el disfrute del derecho. La retórica de los derechos en estos casos ha servido de

coartada a los poderes públicos y al legislador para acallar los reclamos justificados, pero sin proponerse implementar políticas públicas ni un sistema jurídico eficaz, que además de reconocer derechos busque hacerlos exigibles a través de establecer obligaciones y responsabilidades claras y precisas.

Habría también que tener cuidado en no confundir ciertas afirmaciones sobre lo que sería deseable (que todo el mundo gozara de algo), con afirmaciones sobre derechos. Solemos afirmar que el cumplimiento de un derecho es algo deseable y pero no todo lo que resulta deseable es un derecho. Principalmente en la retórica de los derechos sociales o las nuevas «generaciones» de derechos suele confundirse esto. Que sea altamente deseable que todos fueran felices no significa que haya un derecho a ser felices. Confundir esto hace que con frecuencia se haga mal uso del lenguaje de los derechos.

6. Las consecuencias negativas del lenguaje de los derechos

Beiner sostiene que el discurso de los derechos es prescindible. Su primer argumento es que cualquier cosa que pueda ser legítimamente expresada en términos de derechos puede ser traducida sin ninguna pérdida al lenguaje del bien. Este autor parte de la idea, la misma que comparto, que cuando hablamos de derechos no podemos dejar de hacer referencia a bienes, necesidades o intereses que fundan nuestros derechos. En última instancia la noción de derechos deriva de la noción de lo bueno. Los derechos no son razones morales independientes, sino una manera elíptica de hablar de demandas basadas en la utilidad, las necesidades, deseos o racionalidad. Tomarse los derechos en serio significa mostrar cómo están relacionados a intereses fundamentales de los seres humanos. Un derecho nunca es una razón última. Tener un derecho es tener una pretensión válida y una pretensión válida está basada solamente en razones que prevalecen sobre otras razones que compiten. El lenguaje de los derechos, a lo sumo, es una abreviación que resulta conveniente. La costumbre y la estabilidad social nos empuja a adscribir independencia lógica a este lenguaje, pero el cambio y las situaciones extremas nos fuerzan a hacer explícitas sus premisas fundamentales.

En este punto un liberal puede estar de acuerdo con Beiner. El problema es afirmar, como él lo hace, que es bueno prescindir del lenguaje de los derechos sin más. No me parece una crítica contundente contra el liberalismo afirmar que en ocasiones las demandas formuladas en el lenguaje de derechos nos restan claridad, nos bloquean la discusión o introducen otros problemas. A veces, como sostiene Beiner, avanzaríamos más dejando de lado la terminología de los derechos si enfrentáramos directamente las consideraciones morales subyacentes a tales demandas (Beiner, 83). Si bien la validez de los derechos depende de consideraciones más profundas, de principios fundamentales, no podemos estar de acuerdo

con Beiner en que el discurso político basado en derechos tiende necesariamente a ocultar esta dependencia e implica darle al discurso político cierto carácter absolutista y algunas veces un carácter de fanatismo al que el discurso basado en el bien no está sujeto. Contra esta última afirmación de Beiner se podría sostener, por un lado, que la concepción de los derechos como absolutos, como sostiene Glendon, se haya muy arraigada en la forma en que los norteamericanos hablan de derechos. Ellos parten del paradigma de los derechos de propiedad que comienza con Locke y logra afianzarse en casi todos los juristas y pensadores políticos norteamericanos gracias a los *Commentaries* de Blackstone, que afirman el carácter absoluto de los derechos de propiedad (Glendon, 20-25). Pero la autora norteamericana es clara al sostener que se trata de un problema en la forma en que los norteamericanos, por tradición, han hablado sobre los derechos. Sin embargo, este absolutismo no se presenta en otros países europeos que desde el inicio concibieron límites a los derechos o conflictos entre ellos. Por otro lado, no veo por qué un discurso como el del bien no pueda padecer, en ocasiones (como el discurso de los derechos), del carácter absolutista y fanático. Que ello sea factible no depende tanto del tipo de discurso sino de la actitud de quienes discuten o usan tontamente tales discursos.

El segundo argumento de Beiner es que hay una diferencia importante entre el lenguaje de los derechos y el lenguaje del bien. Para ilustrarlo acude al ejemplo del aborto. En este debate se enfrentan, por un lado, el derecho de la mujer a disponer de su cuerpo como ella elija y, por otro, el derecho del feto a desarrollarse y nacer. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta de cuál de estos derechos debe prevalecer o, en otros términos, cuál es el verdadero derecho. Esto, sostiene Beiner, lleva a plantear la pregunta en términos de *sí* o *no*, ya que no tiene caso decir que ambos son derechos inviolables. Afirmar uno significa negar el otro. Pero esta afirmación de Beiner se basa en la idea de que un «derecho» que puede ser dejado de lado no es verdaderamente un derecho o, por lo menos, el admitir que pueda contravenirse impugna su estatus como derecho, hasta el punto en que el uso de este lenguaje deja de tener la fuerza que se supone debe tener (Beiner, 84).

Pero este argumento puede ser objetado apelando a la noción de derechos *prima facie*, es decir, derechos que no son decisivos, que son en principio vulnerables a otras consideraciones provenientes de derechos rivales, o introduciendo la distinción entre derechos abstractos y concretos que se refiere al peso que tienen en relación con otros derechos u otras consideraciones políticas (Dworkin, 1993, 162). Aunque para Beiner estas objeciones pondrían en entredicho la función pragmática que las demandas de derechos pretenden, ya que considera que la razón para apelar a derechos es precisamente para hacerse de algunas garantías fundamentales que prevalezcan contra otro tipo de pretensiones, tanto de la comunidad como de otros individuos. Sin embargo, no es claro en determinar cuál es esa función pragmática. Que hablemos de derechos fun-

damentales no puede ser lo mismo a hablar de derechos absolutos, de modo que tenemos que aceptar la idea de que en ciertos casos, sobre todo con los derechos fundamentales que suelen formularse en términos generales y abstractos, suelen darse problemas para determinar en casos concretos cómo deben interpretarse y cuál de ellos se aplica al caso. No podríamos esperar que el mero reconocimiento de derechos abstractos nos resolviera los conflictos directos que suelen surgir entre dos o más derechos (Platts, 106). Por ello, desde la obra de W.D. Ross (1930) se ha insistido en el carácter *prima facie* de las obligaciones y Dworkin ha insistido en el carácter de principios *prima facie* —y no de reglas— que tienen los derechos. Por ello, muchos juristas contemporáneos han incorporado a sus teorías de los derechos el tema de la ponderación de derechos en conflicto (véase Alexy, 1993).

Volviendo al caso del aborto, Beiner nos dice que el lenguaje del bien tendría otro modo de plantear este problema. Por un lado, se cuestionaría si es bueno para nosotros, en tanto seres humanos, que los embarazos terminen por conveniencia de los individuos. Alguien podría decir que, si hay un derecho absoluto a abortar, entonces alguien podría pretender abortar si su embarazo interfiere con unas vacaciones. Aún aceptando que esto fuese así, cabría entonces preguntar si esto es bueno, si tiene algo que ver con algún sentido de la dignidad humana o con su bienestar en un sentido amplio. Nos preguntaríamos si es bueno para los productos no deseados venir al mundo en el seno de familias que carecen de recursos materiales y espirituales para cuidarlos. Lo importante es que ya no se trataría de un problema de sí o no, sería perfectamente posible encontrar bienes en ambos lados. Por esta razón, sostiene Beiner, los debates políticos como el del aborto, conducidos en términos de derechos, naturalmente nos inclinan al fanatismo o extremismo. La inobservancia de nuestros derechos se torna algo intolerable, cosa que no ocurre con la no realización de un bien. Hay, pues, según esta línea argumentativa, una marcada asimetría entre las disputas entre derechos comparadas con las disputas sobre lo que es bueno: esta última carece de la incondicionalidad de la primera (Beiner, 86). Una controversia política en lenguaje del bien significa abrir el debate, en vez de clausurarlo; en cambio, invocar derechos es terminar todo debate, ya que se supone que cuando apelamos a derechos no pretendemos negociarlos; invocar derechos es terminar todo debate, toda negociación (Beiner, 89).

Esta idea de Beiner resulta confusa. Es cierto que cuando un juez asigna o determina que alguien tiene un derecho (o un deber) se termina todo (el) debate (jurídico). Si es esto lo que quiere expresar la idea me parece correcta, pero no me resulta algo malo. Pero no parece que sea esto lo que quiere decir, sino que en todo debate en que se apele a derechos supone una clausura del mismo. Esto resulta falso. La idea dworkineana de los derechos como «triunfos» políticos consiste precisamente en que los derechos básicos no puedan ser vencidos por simples consideraciones que apelen a razones utilitaristas o mayoritarias, pero

eso no implica que no se pueda seguir debatiendo sobre dos derechos que entran en colisión. En el caso en que alguien anteponga a un derecho una razón utilitarista o mayoritaria, la idea de Dworkin es que nos podemos ahorrar la discusión ya que suponemos que las razones subyacentes a los derechos son más poderosas que las razones utilitaristas o mayoritarias. Esto, lejos de ser algo negativo, posibilita un tipo de cultura común que puede formarse en torno a los derechos, a pesar de que haya un alto grado de confusión o desacuerdo respecto a los valores o bienes últimos.⁸

Ahora bien, Beiner no explica cómo o por qué razón las discusiones como las del aborto logran, con el lenguaje del bien, evitar el fanatismo y las posiciones intransigentes. No veo por qué no se puedan asumir posturas extremas y absolutistas cuando se discute sobre lo que es bueno o malo. Un partidario de un grupo Provida bien podría creer que siempre es malo abortar, que la vida siempre es un bien aun cuando el producto presente malformaciones, enfermedades graves o que la perspectiva social que le espera sea de miseria y abandono. El absolutismo en materia moral no es un problema propio del lenguaje de los derechos, de modo que el argumento de Beiner valdría sólo contra cualquier tipo de absolutismo moral, que puede presentarse cuando hablamos de derechos, de deberes o sobre el bien. De hecho, a veces, el lenguaje de lo que resulta bueno o malo, bloquearía también las discusiones, porque este lenguaje en realidad podría reformularse apelando a otras ideas como la de «daño», «sufrimiento», «placer», «utilidad», etc.

7. Los derechos muerden: la concepción republicana

Philip Pettit sostiene que cuando los antiguos republicanos hablaban de derechos naturales, generalmente trataban de sostener que determinados derechos resultaban medios esenciales para lograr la libertad como no-dominación, y que el calificativo de naturales, aplicado a los derechos, no tenía para ellos sino un significado retórico. Particularmente, que eso no implicaba que los derechos fueran normas fundamentales que tuvieran que ser respetadas al modo deontológico (Pettit, 139). La interpretación consecuencialista mantenida por Pettit lleva a adoptar una concepción meramente instrumental de los derechos que deja de lado un aspecto que para la teoría liberal de los derechos es fundamental: me refiero a dar cuenta de ellos en tanto *derechos morales*; esto es, como pretensiones o razones morales de cierto peso que no son resultado de ningún acto, acuerdo o institución, sino que son derechos no-institucionales que se poseen, no por algún tipo de pertenencia a alguna asociación, sino en tanto se es un ser humano. La teoría de los derechos de la tradición liberal sostiene que ciertos derechos, los derechos humanos, son universales, pertenecen a los individuos en tanto seres humanos.

Este tipo de consideraciones no interesan al republicanismo; prefiere entender los derechos como derechos institucionales, derechos jurídicos⁹ y propone una aproximación de tipo empírico a cierto tipo de intereses que una determinada organización política protegería realmente. De esta forma se puede decir que algo es un derecho cuando cierto tipo de intereses son protegidos por un sistema jurídico usando recursos colectivos. «Un derecho jurídicamente hablando es, por definición, un *hijo de la ley*.» Los derechos son poderes (competencias) garantizados por la comunidad política (Holmes-Sunstein, 1999). Frente a los derechos humanos universales, el republicano prefiere pensar en derechos de los ciudadanos: los seres humanos nacen en sociedades y obtienen sus derechos a fuerza de pertenecer a la comunidad.

La visión republicana frente al ejercicio de los derechos implica una crítica a la visión liberal que valora positivamente su ejercicio por parte de los individuos. Para el republicano, los derechos «tienen dientes», son cualquier cosa menos inofensivos o inocentes. Alguien que ejerce sus derechos puede estar tentado a hacer un mal uso de ellos. Cualquier derecho, cualquier libertad puede ser usada de modo que implique un perjuicio en contra de la sociedad; puede poner en peligro la seguridad pública. Los republicanos ven un grave peligro en un régimen político basado en derechos, ya que termina por permitir el caos auto-destructivo sin ningún tipo de diseño y protección en contra del mal uso de los derechos fundamentales.

Sin embargo, pienso que se pierde de vista que la protección de muchos derechos se puede justificar también porque sirve al bienestar general. Cierto es que las libertades y los derechos implican dejar al individuo un margen de acción y que muchos actos no contribuyen directamente al bien común; incluso ciertos actos pueden afectar al bienestar general. Pero los republicanos, como Holmes y Sunstein, pierden de vista que, protegiendo derechos, se protege un aspecto importante del bienestar general; que protegiendo los derechos de los individuos, se protege el bien común y se sirve al interés de la mayoría. Joseph Raz lo ha puesto de manifiesto al ejemplificarlo con la libertad contractual. A través de una libertad como es la de poder hacer negocios privados y protegiendo el ejercicio de tales derechos del fraude, del abuso, de la falsa representación, etc., se crea un ambiente favorable para todos los que viven en esa sociedad, incluso para quienes no realizan contratos. La protección de la mayoría de los derechos civiles y políticos haría su contribución al bienestar general. La libertad de expresión es otro caso: este derecho sirve para proteger los intereses que la gente tiene y para expresar sus puntos de vista. Sirve también a aquellos que tienen un interés en aprender y obtener información de otros. Pero este derecho es importante tanto para los que desean expresarse y adquirir información, como para los que no. Incluso para alguien que no desea expresarse es mejor vivir en una sociedad donde se proteja la libertad de expresión que vivir en una sociedad donde no se protege o se restringe sustancialmente esta liber-

dad. Este derecho resulta útil a todos no sólo a los periodistas, reporteros, articulistas, profesores, políticos, artistas, etc. Su contribución tanto al bienestar individual como al colectivo hace que el peso que asignamos a los derechos dependa de estos factores y sea parte de su justificación (Raz, 1992, 135-138).

Holmes y Sunstein insisten en concebir a los derechos individuales como bienes públicos y no privados, dado que los derechos reciben financiamiento público a través de impuestos. Su análisis pretende enfocarse en la fundamental dependencia de las libertades individuales con respecto a las contribuciones y los impuestos manejados por funcionarios públicos.¹⁰ Esto porque los derechos imponen costos tanto a los particulares como al erario público; los derechos tienen tanto costos sociales como costos presupuestales. Estos autores distinguen ciertos derechos que pueden considerarse *autofinanciables*, ya que sus costos no superan al beneficio que generan en la base gravable. El derecho de propiedad sería un ejemplo que parecería claro, la educación sería otro.¹¹ Empero esto no los lleva a considerar que el valor de un derecho dependa solamente de su contribución al producto interno bruto de un país, aunque no explican de qué depende.

Estos autores consideran que para proteger derechos, para hacerlos cumplir, se necesitan, entre otras muchas cosas, tribunales y jueces que funcionen adecuadamente. La atención de los republicanos en torno a los derechos no se centra en aquellos derechos que no tienen costos presupuestales, es decir, ahí donde no hay autoridad política que pueda intervenir para protegerlos, sólo cabe apelar a los derechos morales que terminan siendo una mera aspiración, una promesa vacía que no tiene ningún efecto en términos de costo. Los derechos se convierten en más que meros deseos en la medida en que confieran poderes a ciertos órganos para hacerlos vinculantes y jurídicamente obligatorios. De este modo los seres humanos que, por desgracia, no viven bajo un gobierno que sea capaz de recaudar recursos e implementar una manera efectiva de protegerlos, no tienen derechos jurídicos. «Un derecho jurídico existe, en realidad, sólo cuando y si tiene costos presupuestales» (Holmes-Sunstein, 19).

El problema de la *libertad* está estrechamente vinculado con esta visión. Las libertades carecen de sentido si no se tienen los recursos para hacerlas efectivas. Tener la libertad de comprarme una casa no significa nada si no tengo recursos para hacerlo. Solamente las libertades que son valiables en la práctica sirven de algo en un orden político liberal. El costo de los derechos implica también los recursos necesarios para poder ejercerlos. Aquí habría que recordar a Hart cuando sostiene que «la libertad (ausencia de coerción) puede *carecer de todo valor* para las víctimas de una competencia sin restricciones, que son demasiado pobres para hacer uso de aquella libertad; sería así pedantesco hacerles ver que aunque se estén muriendo de hambre son libres. Ésta es la verdad exagerada por los marxistas, cuya *identificación* de la pobreza con la falta de libertad confunde dos males diferentes» (Hart, 1955).

Las recomendaciones a que llegan estos autores apuntan a realizar cierto tipo de reformas que restrinjan derechos individuales a entablar demandas desmesuradas que tengan costos públicos exorbitantes; a restringir el abuso de los particulares de instancias judiciales, cosa que no choca ni se contrapone con una concepción liberal, ya que no se trata de denegar el derecho a acceder a la justicia, sino tan sólo a que existan reglas más claras y equitativas que eviten ciertos abusos.¹²

Muchas de las observaciones de estos autores sobre la protección de los derechos son bastante pertinentes en contra de quienes se conforman con el mero reconocimiento retórico de los derechos. Sin embargo, pienso que algunas de sus afirmaciones presuponen el valor moral de ciertos derechos. Por ejemplo, cuando distinguen entre derechos que son autofinanciables y aquellos que sólo generan costos o generan más costos que beneficios, con base en su criterio del costo o de los beneficios (económicos) que generan a la comunidad, no pueden explicar conforme a su teoría por qué algunos derechos que sólo generan costos al erario y a la sociedad hay que protegerlos. La respuesta está en que protegen bienes que no son valubles económicamente, que solemos considerar que muchos de nuestros derechos hay que protegerlos a pesar de los costos excesivos que generen. Ciertamente, no hay que ignorar, como afirman, que proteger derechos cuesta, pero no hay que confundir la existencia de los derechos (morales o jurídicos) con la cantidad de recursos que un Estado destina para protegerlos, ni con el grado de protección y garantía que goza. El exceso de realismo se puede convertir, más que en algo que ayude a proteger realmente los derechos, en una excusa cínica para desconocer como «verdaderos derechos» lo que ya está reconocido jurídicamente, aunque esté mal garantizado. El reconocimiento jurídico de los derechos es el primer paso para su protección, un paso en muchas ocasiones necesario pero que resulta insuficiente.

8. Epílogo

El lenguaje de los derechos está ligado a la concepción liberal desde la cual surge, pero este lenguaje se ha ido modificando a medida que las propias concepciones de lo que son los derechos han cambiado. Las críticas que hemos denominado *adversas* intentan poner en entredicho algunas de las bases de lo que es la concepción liberal de los derechos y de ahí pasar a criticar el lenguaje de los derechos. Como he tratado de mostrar las críticas señalan algunos puntos importantes que han sido desatendidos tradicionalmente. El énfasis en los derechos ha producido un descuido en torno a la construcción de instituciones y mecanismos para garantizarlos efectivamente, para lo cual el lenguaje de los deberes y las responsabilidades son fundamentales. También podríamos decir que ha desatendido el problema de los límites (pragmáticos y racionales) del

uso del lenguaje de los derechos como una técnica que nos puede ayudar a proteger ciertos intereses, valores, recursos, etc. Creo que aceptar que extender el uso del lenguaje de los derechos para proteger valores como el bienestar de los animales o el equilibrio del medio ambiente, no implica de ningún modo aceptar la idea de que se puede prescindir sin más del lenguaje de los derechos. Tampoco el aceptar que resulta inconveniente (a la luz de otros propósitos o fines) plantear ciertas relaciones o problemas en términos de derechos puede resultar una objeción general a cualquier uso del lenguaje de los derechos.

El lenguaje de los derechos se caracteriza por ser esencialmente relacional y formal. Cuando se afirma tener un derecho generalmente se hace referencia al sujeto que tiene el derecho, al sujeto respecto al cual se tiene el derecho que puede tener —pero no necesariamente— un deber correlativo, al contenido del derecho y/o al fundamento o propósito del derecho. Normalmente tiene sentido preguntar *quién* tiene derecho, *respecto a quien* tiene derecho, *a qué* tiene derecho, *con qué fundamento* o *sobre qué bases* afirma tener un derecho, y *para qué* afirma tener un derecho. Lo cierto es que el lenguaje de los derechos presenta ciertas reglas de uso. Para que sea inteligible tiene que poder responder a las preguntas anteriores (Shapiro, 1986). Sin embargo, éstas serían tan sólo reglas para la inteligibilidad de los enunciados sobre derechos, faltaría todavía precisar reglas para el uso razonable del lenguaje de los derechos dadas las bases y fundamentos de los que partimos, los valores que queremos proteger y los fines que buscamos alcanzar.

Una teoría de los derechos me parece tiene ahora, entre muchas otras tareas normativas, analíticas y empíricas (Alexy, 1993), que incluir el problema del uso del lenguaje de los derechos.

NOTAS

1. Las críticas al lenguaje de los derechos suelen partir de ciertas concepciones de lo que son los derechos, por ello, algunas críticas al lenguaje de los derechos suelen consistir también en críticas al concepto o a cierta concepción de los derechos.

2. Ian Shapiro considera que la visión liberal de los derechos es un entramado de doctrinas, creencias y suposiciones relacionadas acerca de la naturaleza de la persona, los valores, la legitimidad y los fines. Las relaciones entre éstos son complejas y han cambiado con el tiempo, adaptándose, como un organismo, a los cambios del ambiente (Shapiro, 1986). En este trabajo no entraremos a detallar los cambios internos de la tradición liberal en torno a los derechos. Shapiro considera que se pueden dividir en cuatro grandes momentos que él denomina transicional (Hobbes), clásico (Locke), neo-clásico (Nozick) y keynesiano (Rawls). Los escritores modernos, combinan argumentos de las teorías contractualistas con la metodología de la ética kantiana. Las ideas sobre el contenido de los derechos van desde una concepción de los derechos jurídicos privados (donde la noción de propietario es paradigmática), pasan por la idea de la libertad individual hasta cambiar las ideas sobre el derecho público (las ideas de interés público y legitimidad cambian, de fundarse en el soberano pasan a fundarse en los derechos individuales) (Shapiro, 273-281).

3. Un punto central de ciertas concepciones liberales es que sólo los individuos, pero no las comunidades, poseen derechos. Desde el surgimiento mismo de la expresión «rights» éste ha sido un punto controvertido. En 1610, la Cámara de los Comunes inglesa usó la expresión «the fundamental rights of liberty of Parliament», refiriéndose al derecho del Parlamento frente a la Corona. En la guerra civil inglesa, algunos líderes de los *Levellers*, como John Lilburne, además de utilizar un lenguaje innovador al hablar de «rights» tuvieron una actitud ambivalente hacia ellos considerándolos en ocasiones como colectivos (Tuck, 1979). Tradicionalmente en el ámbito jurídico hablar de derechos de grupos, asociaciones, corporaciones, municipios, etc., no ha representado ningún problema. Sin embargo, hablar de derechos morales de grupos o comunidades ha despertado un amplio debate. En tiempos recientes, autores como Kymlicka han tratado de compensar el excesivo individualismo de la concepción liberal de los derechos apelando a derechos de grupos.

4. Me limito a citar sólo a dos de los autores norteamericanos más importantes, pero en realidad se trata de una postura muy generalizada, me atrevería a decir mayoritaria, que tiene seguidores en muchos países.

5. Sin embargo, el problema del liberalismo no consiste en privarnos de una comunidad, como sostienen los comunitaristas. No hay nada intrínsecamente bueno en la experiencia de una comunidad como tal. El problema, en todo caso, como afirma Beiner, consistiría en que el liberalismo no puede comprometerse con una concepción determinada del bien, pero este es el mismo problema de algunos comunitaristas que tienen que sostener la pluralidad de comunidades. Tanto la autonomía de la comunidad como la individual son ambas abstractas y formales. El problema del liberalismo no es que nos prive de las delicias de la comunidad, ya sean nacionales, étnicas, sectarias o las que fueren, sino que tiende a hacernos olvidar que nuestro destino en el mundo, nuestro mundo, es un destino colectivo y que los peligros de una ciudadanía insuficiente son compartidos (Beiner, 28-34).

6. «The political point of the rhetoric of rights is therefore evident: rhetoric has to be one of the main weapons of those who lack power. This also explains the easy and frequent misuse of that rhetoric to claim spurious rights even when no corresponding obligations can be justified [...] The perspective of rights may be ideologically and politically important in spite of its theoretical difficulties because its rhetoric empowers the powerless» (O'Neill, 1988, 460 y 461). La idea que expresa O'Neill es que la retórica de los derechos es un recurso político muy útil que puede servir para diseñar instituciones y conseguir ciertos derechos legales que sirvan para concretar deberes imperfectos.

7. Mark Platts, por ejemplo, ha sostenido de manera muy convincente que en las relaciones entre médicos y pacientes, tanto el lenguaje de los derechos como la propensión a legalizar tales relaciones, en ocasiones crean problemas serios que merman la confianza entre el médico y el paciente; que generan en ocasiones pruebas que no son estrictamente necesarias y resultan muy costosas, y que inhiben los tratamientos novedosos y experimentales (Platts, 1999, 113-114). Esto no significa que hayan derechos de los pacientes y deberes de los médicos, pero cabría distinguir, por una lado, entre la existencia de tales derechos y obligaciones y, por otro, la conveniencia de plantear los problemas en otros términos. Muchas veces, cuando se quiere afrontar un problema, no resulta conveniente pensarlo en esos términos, sobre todo, cuando se pretende legalizar.

8. Como afirma Platts: «Lejos de promover los enfrentamientos sociales, los discursos defendibles sobre los derechos son más bien una manifestación de la búsqueda del ideal de solidaridad social, de una sociedad moralmente decente» (Platts, 108).

9. «When they are not backed by legal force, by contrast, moral rights are toothless by definition. Unforced moral rights are aspirations binding on conscience, not powers binding on officials. They impose moral duties on all mankind, not legal obligations on the inhabitants of a territorially bounded nation-state» (Holmes-Sunstein, 17).

10. Las visiones republicanas como la de Holmes y Sunstein centran el debate en torno a

los derechos en un aspecto que en principio no es un tema moral, sino un tema «descriptivo», me refiero al problema del *costo de los derechos*. El costo de los derechos puede ser moralmente relevante, una teoría de los derechos tendría que descender de las alturas de la moralidad al mundo de la escasez de recursos. En la medida en que «deber implica poder», y el hecho de que se carezca de recursos implica que no se puede, los teóricos morales deberían poner más atención que la que suelen poner en los problemas relativos al cobro de impuestos y al gasto público. No se podría dar cuenta de la dimensión de protección de los derechos si no se atiende a los problemas de justicia distributiva.

11. Existen, claro está, problemas que surgen de esta aproximación, ¿cómo calcular el porcentaje en que una partida presupuestal contribuye a la protección de los derechos? Hay casos en que esta pregunta es fácil de responder, por ejemplo, se puede saber cuánto se gasta el Estado en proteger el derecho a la defensa judicial, o cuánto se gasta por asegurar el derecho de apelar ante tribunales superiores, etc. Sin embargo, no es fácil ver cómo y cuánto, por ejemplo, del presupuesto para capacitación policial incide en la protección de las libertades de los ciudadanos.

12. En México, recientemente, en el marco de la discusión sobre la Ley de Amparo se ha hecho notar cómo los propietarios de ciertos giros comerciales suelen hacer uso indiscriminado del recurso de amparo para evitar todo tipo de inspecciones, de modo que suelen operar sin licencia de los gobiernos locales, recurriendo constantemente al juicio de amparo. Esto se puso de manifiesto cuando una famosa discoteca se incendió y en el siniestro murieron más de veinte personas. El centro nocturno operaba a través de amparos, ya que en varias ocasiones las autoridades habían intentado clausurarlo por no cumplir las medidas de seguridad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, Robert (1993): *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- BEINER, Ronald (1992): *What's the Matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley.
- BERLIN, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- BOBBIO, Norberto (1991): *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid.
- CRUZ PARCERO, Juan A. (1998): «Sobre el concepto de derechos colectivos», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 12, UAM-UNED, pp. 95-115.
- (1999): *El concepto de derecho subjetivo*, Fontamara, México.
- (2001): «Derechos morales: concepto y relevancia», *Isonomía*, 15, pp. 55-79.
- DWORKIN, Ronald (1993): *Los derechos en serio*, Planeta / De Agostini, Barcelona.
- (1985): «Is There Really no Right Answer in Hard Cases?», en *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 119-145.
- FEINBERG, Joel (1992): «The Social Importance of Moral Rights», en James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethics*, pp. 175-198.
- (1970): «The Nature and Value of Rights», *Journal of Value Inquiry*, 4, pp. 19-34; también en Carlos Nino (ed.) (1992), *Rights*, New York University Press, Nueva York.
- GEWIRTH, Alan (1996): *The Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago.
- GLENDON, Mary Ann (1991): *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourses*, The Free Press, Nueva York.
- HART, H.L.A. (1955): «Are there any Natural Rights?», *Philosophical Review*, 64, 2, pp. 175-191; hay trad. de Genaro Carrión en H.L.A. Hart (1962), *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Depalma, Buenos Aires.
- HOLMES, Stephen y Cass R. SUNSTEIN (1999): *The Cost of Rights. Why Liberty depends on Taxes*, WW Norton & Company, Nueva York.

- LAPORTA, Francisco (1987): «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa*, 4.
- MULGAN, R.G. (1968): «The Theory of Human Rights», en K.J. Keith (ed.), *Essays on Human Rights*, Wellington, N.Z.
- O'NEILL, Onora (1988): «Children's Rights and Children's Lives», *Ethics*, pp. 445-463.
- (1996): *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PETTIT, Philip (1999): *Republicanism*, Paidós, Barcelona.
- PLATTS, Mark (1999): *Sobre usos y abusos de la moral*, Paidós, México.
- RAZ, Joseph (1992): «Rights and Individual Well Being», *Ratio Juris*, 5, 2, pp. 127-142.
- RIVERA LÓPEZ, Eduardo (1997): *Presupuestos morales del liberalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- SHAPIRO, Ian (1986): *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SUNSTEIN, Cass R. (1990): *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*, Harvard University Press, Londres.
- TAYLOR, Charles (1985): «Atomism», en id., *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press.
- (1997): «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en id., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona.
- TUCK, Richard (1979): *Natural Rights Theories: their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WELLMAN, Carl (1985): *A Theory of Rights*, Rowman & Allanheld Publishers, EE.UU.
- (1999): *The Proliferation of Rights. Moral Progress or Empty Rhetoric?*, Westview Press, EE.UU.

Juan Antonio Cruz Parceró. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en las áreas de filosofía y teoría del derecho. Ha publicado, entre otros trabajos, «El concepto de derecho subjetivo» (Fontamara, México, 1999) «Sobre el concepto de derechos colectivos» («Revista Internacional de Filosofía Política», 12) y «Derechos morales: concepto y relevancia» («Isonomía», 15).