

DERECHOS HUMANOS

JOHN R. SEARLE

SUMARIO

1. ESTUDIO PRELIMINAR: DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE JOHN R. SEARLE (PROF. DR. LUIS M. GONZÁLEZ DE LA GARZA, UNED). 2. DERECHOS HUMANOS. I. Derechos como poderes deónticos derivados de funciones de estatus. II. Todos los derechos implican obligaciones. III. ¿Cómo puede haber derechos humanos universales? IV. Derechos negativos y positivos. V. El derecho a la libertad de expresión. VI. Derechos humanos y naturaleza humana. VII. ¿Hay algunos derechos positivos? VIII. Consideraciones pragmáticas de la formulación de derechos. IX. Cinco errores lógicos comunes sobre los derechos: derechos absolutos frente a derechos condicionales frente a derechos *prima facie*. X. Conclusión. APÉNDICE. BIBLIOGRAFÍA.

Fecha recepción: 15.07.2012
Fecha aceptación: 24.09.2012

DERECHOS HUMANOS

JOHN R. SEARLE

Profesor de Filosofía de la Mente y del Lenguaje
Universidad de California, Berkeley

1. ESTUDIO PRELIMINAR: DERECHOS HUMANOS EN LA OBRA DE JOHN R. SEARLE (PROF. DR. LUIS M. GONZÁLEZ DE LA GARZA, UNED)

El artículo que aquí presentamos al lector es una traducción al castellano del capítulo VIII, y último, de la obra más reciente del profesor John Rogers Searle: «*Making the social world. The structure of human civilization*¹». En ésta última obra del profesor de Berkeley, continuadora y correctora en numerosos aspectos de: «*The construction of social reality*²», el autor nos ofrece una teoría general de su ontología social, prácticamente acabada, que hace uso, para su explicación, de dos teorías previas acuñadas a lo largo de los años por él mismo, su teoría de la intencionalidad y su, tal vez, más conocida teoría de los actos de habla³, elementos centrales y esenciales para la articulación de la teoría general de su ontología social que se presenta en su última monografía, no traducida aún al español.

La teoría general de la ontología social de Searle, que ocupa los cinco primeros capítulos de su monografía, se aplica posteriormente a una serie de cuestiones especiales y polémicas tales como: *la naturaleza del poder político, el estatus de los derechos humanos universales*, así como, *el papel que juega la racionalidad en la sociedad*.

¹ Searle, John R., «*Making the social world. The structure of human civilization*», Oxford University Press, 2010.

² Searle, John R., «*The construction of social reality*», The Free Press, a Division of Simon & Schuster, New York, 1995.

³ Si bien y esta última tiene su origen, como sabemos, en la obra de John L. Austin. Puede verse: Austin, John L., «*Cómo hacer cosas con palabras*», Paidós, Barcelona, 1972.

Se trata, como es fácil advertir, de un poderoso y útil instrumental filosófico que creemos del máximo interés para los juristas y, en particular, para los cultivadores de las parcelas de la Teoría del Estado y del Derecho Constitucional, singularmente, en lo que se refiere al estatus de los derechos universales del hombre y su articulación con los derechos fundamentales propios o internos de cada Estado. De la obra que comentamos se pueden obtener —pensamos— valiosas reflexiones y consideraciones teóricas y prácticas de aplicación a la teoría de los derechos fundamentales, como tendrá oportunidad de comprobar el lector.

Searle, para la construcción de su *teoría de la ontología social*, propone, idea que suscribimos, la creación de una nueva rama de la filosofía que él denomina «*filosofía de la sociedad*» y que no podemos considerar en esta breve introducción. Señalar, sí, que en la obra que venimos comentando lógicamente el autor no sólo expone detalladamente todo el aparato conceptual: *funciones de estatus, intencionalidad colectiva, poderes deónticos, razones para la acción independientes del deseo, reglas constitutivas, hechos institucionales, funciones de estatus creadas por declaraciones*, etc., sino que refina y depura las objeciones que, a lo largo de los años, había recibido tal instrumental esencial para la construcción de su teoría de la ontología social.

Independientemente del alto valor intrínseco del artículo que presentamos, que incorpora, como se verá, una rica y detallada visión de los derechos como *funciones de estatus*, desde la teoría de la ontología social del autor también se analiza singularmente el derecho de libertad de expresión, derecho que ha representado para el profesor Searle una preocupación filosófica, a la vez que un compromiso personal, a lo largo de su dilatada y amplia trayectoria profesional.

Ésta última obra del profesor Searle tiene, además, una vertiente de actualidad impagable. En efecto, de entre las muchas aproximaciones de explicación formuladas a la crisis económica que actualmente sufrimos, el profesor Searle ofrece interpretaciones bien fundadas sobre la naturaleza de la economía como ciencia social que deben ser mejor conocidas y comprendidas por los juristas. Así, por ejemplo, recuerda el autor: «*La crisis económica en la que nos encontramos inmersos deja claro que ésta es producto de un fenómeno de fantasía colectiva masiva. En la medida en que todos comparten la fantasía y confiamos por lo tanto en ella, el sistema {económico} funciona correctamente. Pero cuando algunos de los que dan soporte a la fantasía dejan de creer en ella, como sucedió con las hipotecas subprime, entonces el sistema comienza a desmoronarse*⁴». Confianza que, como argumentara Luhmann, está asociada con la *reducción de la complejidad*, y más específicamente, de la complejidad que llega al mundo como consecuencia de la libertad de otros seres humanos.

⁴ Searle, John R., «*Making the social world. The structure of human civilization*», Op. Cit., págs. 200-202.

Confianza que funciona así para comprender y reducir esta complejidad. Confianza, en suma, que se apoya en la *ilusión*⁵.

En efecto, desde la *teoría de la ontología social* de Searle se ofrecen argumentos consistentes y convincentes para comprender el entramado institucional de la sociedad, del que el derecho y la economía son manifestaciones institucionales cualificadas. Comprenderlas adecuadamente permitirá eliminar prejuicios firmemente asentados en convicciones, tanto populares como científicas, que merecen ser desmitificadas para poder así comprender, diseñar y evitar, en último extremo, no solamente las crisis económicas, que pueden ser consideradas como un epifenómeno sistémico, sino las crisis subyacentes a éstas cuyo origen proviene de los elementos que Searle se ha propuesto analizar con rigor y que representan, a nuestro juicio, una contribución teórica singular de extraordinario valor que es de interés conocer detalladamente.

En esta traducción, por último, hemos añadido un breve apéndice de terminología lógica acuñado por el profesor de Berkeley que consideramos puede ser un valioso instrumento para quienes deseen una formalización de algunos conceptos esenciales desde una perspectiva cuantificacional. Agradezco, desde este breve estudio preliminar, al profesor Searle su amabilidad y siempre generosa autorización para la traducción y publicación en ésta revista del artículo: «Derechos Humanos».

2. DERECHOS HUMANOS

John R. Searle

Profesor de Filosofía de la Mente y del Lenguaje
Universidad de California, Berkeley

Este artículo, principalmente, aborda la naturaleza de y las relaciones entre instituciones, hechos institucionales, funciones de estatus y poderes deónticos. Destaca entre los sustantivos que nombran en nuestro idioma esos poderes deónticos el «derecho», junto a otros como «obligación», «deber», «habilitación» y «autorización». La mayoría de los derechos en los que uno pueda pensar existen dentro de instituciones: los derechos de propietarios y estudiantes universitarios, por ejemplo.

Pero ahora llegamos a una peculiar y aparente anomalía. Está comúnmente aceptado que hay cosas tales como los derechos humanos, incluso derechos humanos universales que no poseo en virtud de mi pertenencia institucional, tales como los derechos de ser un ciudadano, un profesor, o un marido; sino derechos que tengo únicamente por el hecho de ser un ser humano. ¿Cómo pueden ser tales cosas? ¿Tiene verdaderamente sentido hablar sobre derechos humanos como algo distinto de los derechos de los maridos, profesores y ciudadanos? Las personas

⁵ Luhmann, Niklas, «Confianza», *Anthropos*, Barcelona, 1996. Págs. 51-53.

hablan cómodamente sobre derechos humanos universales, pero no he escuchado mucho, en verdad nada, hablar sobre obligaciones humanas universales. Como veremos más adelante en este artículo, si hay tales cosas como derechos humanos universales, se deduce lógicamente que hay obligaciones humanas universales. Pero si usted plantea la pregunta, ¿hay obligaciones humanas universales?, ciertamente suena diferente de la pregunta, ¿hay derechos humanos universales?

Hay un punto débil intelectual peculiar en la presente discusión de los derechos humanos. La mayoría de filósofos, y ciertamente la mayoría de personas, parecen no encontrar nada problemático en la noción de derechos humanos universales. De hecho, Bernard Williams nos manifiesta que no hay problema con la existencia de los derechos humanos, tan sólo con su implementación y cumplimiento. Escribe: «Tenemos una buena idea de lo que son los derechos humanos. El problema más importante no es la identificación de éstos sino conseguir que sean respetados⁶». Sin embargo, existe una tradición escéptica fundada por Jeremy Bentham y continuada por Alasdair MacIntyre que encuentra toda la idea de derechos humanos universales absurda. Si vamos a dar sentido a la noción de los derechos tendremos que responder a la pregunta, ¿Cuál es exactamente su estatus ontológico? El estatus ontológico de los derechos de propiedad y de los derechos de ciudadanía es mucho menos problemático, y de hecho uno de los propósitos de este artículo es exponer la estructura lógica de tales funciones de estatus. ¿Podemos hacer un análisis similar sobre los derechos humanos universales? Comencemos por el argumento escéptico. Jeremy Bentham pensaba que la idea de que pudieran existir derechos que se tuvieran al margen de su reconocimiento legal, tan sólo en virtud de ser un ser humano, era un simple sinsentido. En un maravilloso artículo⁷, escrito tras la revolución francesa y oponiéndose a las peticiones revolucionarias de «Derechos del hombre», escribió:

Los derechos naturales son un simple sinsentido: derechos naturales e imprescriptibles, un sinsentido retórico —sinsentido sobre zancos. Pero este sinsentido retórico termina en la vieja tirantez de los sinsentidos maliciosos: tan pronto como una lista de esos pretendidos derechos naturales es dada, y aquellos son expresados de forma tal que ante la vista se muestren como derechos legales. Y de estos derechos, sean los que fueren, no hay, parece, ninguno de ellos a los que cualquier gobierno pueda, en casi cualquier ocasión, derogar la más pequeña partícula (párrafo 230).

⁶ Williams, Bernard, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Geoffrey Hawthorne (ed.), Princeton, N. J. Princeton University Press, 2005, 62.

⁷ Bentham, Jeremy, «Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution» in John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Edinburgh: William Tait, 1843.

Bentham pensaba que todos los derechos, los que el denominaba «derechos substantivos» eran creados por las leyes. Nuevamente, es digno de reseña el pasaje:

El derecho, el derecho substantivo, es el hijo de la ley: de leyes reales provienen derechos reales, pero de leyes imaginarias, de leyes de la naturaleza, imaginadas e inventadas por poetas, retóricos, y comerciantes en venenos morales e intelectuales, provienen derechos imaginarios, una prole bastarda de monstruos, «gorgonias y quimeras nefastas». Y así es que de derechos legales, los descendientes de la Ley, y de amigos de la paz, provienen derechos anti-legales, los enemigos mortales de la ley, los subvertidores del gobierno, y los asesinos de la seguridad (párrafo 730).

Más reciente pero con un escepticismo igual de entusiasta se expresó por Alasdair MacIntyre:

No hay tales cosas como derechos, y creer en ellos es lo mismo que creer en brujas y en unicornios... La mejor razón para aseverar tan francamente que no hay tales cosas como derechos es de hecho precisamente del mismo tipo que la mejor razón que tenemos para afirmar que no existen brujas y... unicornios. Cada intento de dar buenas razones para creer en que hay tales derechos ha fallado. Los filósofos del siglo XVIII que defendieron los derechos naturales algunas veces sugirieron que las aseveraciones que afirmaban que el hombre poseía éstos eran verdades auto-evidentes; pero sabemos que no hay verdades auto-evidentes⁸.

I. Derechos como poderes deónticos derivados de funciones de estatus

Podemos dar respuesta al estilo de escepticismo de Bentham-MacIntyre? Pienso que podemos, pero para hacerlo tenemos que reconocer a los derechos humanos universales como funciones de estatus; éstos son poderes deónticos derivados de un estatus asignado. La verdad de ese escepticismo es que nosotros no descubrimos que las personas tienen derechos humanos universales en igual modo que descubrimos que tienen narices en sus caras. La existencia de tales derechos es intencionalmente-relativa debido a que son creaciones humanas. Pero una vez que tenemos claro su estatus ontológico, la existencia de derechos no es más misteriosa que la existencia del dinero, la propiedad privada o la amistad. Nadie dice que la creencia en el dinero, la propiedad privada o la amistad sea un sinsentido.

⁸ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. University of Notre Dame Press, 1981, 69-71.

Espero que sea obvio que en general, los derechos, como los derechos de propiedad y los derechos matrimoniales, son funciones de estatus; esto es, son poderes deónticos que derivan de estatus reconocidos colectivamente. Son poderes deónticos que están impuestos sobre las personas y pueden funcionar únicamente por reconocimiento y aceptación colectiva. Eso es por lo que resulta inútil, tal vez incluso un sinsentido, decir de Robinson Crusoe, sólo en su isla, que tiene cualquier derecho humano. Si decimos que él tiene derechos humanos (ej. un derecho a que le busquen aquellas personas que sepan que está perdido), estaríamos pensando en él como en un miembro de la sociedad humana.

Debido a que los derechos son funciones de estatus, de aquí se sigue inmediatamente que son intencionalmente-relativos. Son siempre creados e impuestos mediante la intencionalidad colectiva. No son descubiertos en la naturaleza en el modo en que podríamos descubrir la fotosíntesis o los iones de hidrógeno. Dada la estructura lógica de la creación y mantenimiento de los derechos humanos, las siguientes dos afirmaciones pueden ser interpretadas en un sentido que las hace consistentes aunque parezcan lógicamente inconsistentes:

1. El derecho universal de libertad de expresión no existía antes de la Ilustración Europea, en cuyo momento vino a existir.
2. El derecho universal de libertad de expresión siempre ha existido, pero este derecho fue reconocido únicamente en la época de la Ilustración Europea.

Si cada expresión es interpretada unívocamente, esas dos sentencias serían inconsistentes, pero hay una forma de interpretarlas que las permite hacer consistentes. Uno de los objetivos de este artículo es mostrar cómo pueden ser consistentes, a pesar de la apariencia superficial de diferencias. Para resolver la aparente inconsistencia y responder a las dudas escépticas tendremos que explicar tanto la naturaleza de la creación de los derechos humanos universales como la justificación de su existencia.

II. Todos los derechos implican obligaciones

La forma lógica de las sentencias de derechos siempre implica una obligación correlativa por parte de otros. Así, en una típica clase de caso, donde X tiene un derecho de servidumbre de paso en la propiedad de Y (A),

X tiene un derecho (X hace A)
 Implica
 Y tiene una obligación (Y no debe interferir (X hace A))

La cuestión relevante a enfatizar es que los derechos son siempre derechos frente a alguien. Si, como en este ejemplo, yo tengo un derecho de servidumbre para atravesar su propiedad, entonces ese es un derecho frente a usted. Y usted tiene una obligación de no interferir mi camino al atravesar su propiedad. Derechos y obligaciones están así lógicamente relacionados entre ellos. Si X tiene un derecho frente a Y, Y tiene una obligación con X. Y lo que consideramos en Estados Unidos como derechos básicos, como el derecho a la libertad de expresión, son usualmente derechos frente al Gobierno. El texto mismo de la Primera Enmienda, que nos garantiza nuestro derecho a la libertad de expresión, simplemente dice: «El Congreso no hará ley... que limite la libertad de expresión, o de la prensa». Hablando literalmente, nuestro derecho constitucionalmente garantizado a la libertad de expresión es un derecho que tenemos frente al Congreso.

En lógica deóntica estándar, es posible definir todas las nociones deónticas en términos de una. Así, por ejemplo, si tomamos la obligación como la primitiva básica, entonces tengo permiso para hacer A sí y sólo sí no estoy obligado a no hacer A. No estoy enteramente satisfecho con la lógica deóntica que he visto, pero en mí explicación tiene que haber algo correcto sobre tal empresa. Intento definir todas las funciones de estatus en términos de un poder deóntico por lo que parece una estricta consecuencia lógica de aquello con lo que estoy comprometido el que deberíamos ser capaces de ofrecer un completo análisis de deontología en términos de una deóntica primitiva.

Hay aparentes contraejemplos a la afirmación de que existe una perfecta correspondencia de esta clase entre derechos y obligaciones. Esos son casos en los que el derecho da al poseedor un cierto poder, así, por ejemplo, el Presidente de los Estados Unidos tiene el derecho a vetar una legislación del Congreso. ¿Pero frente a quién tiene él ese derecho? Él lo tiene frente al Congreso. Una de sus obligaciones —del Congreso— es la de aceptar vetos presidenciales y reconocer que necesitan una mayoría de dos tercios para superar el veto presidencial.

Tal y como hasta ahora hemos visto tenemos lo siguiente:

1. Para todo x, x tiene un derecho R (x hace A) implica
2. Hay algún y de forma que x tiene R frente a y. Y eso implica
3. y tiene una obligación hacia x para permitir [no interferir con, etc.] (x hace A).

¿Hay algo que tenga un derecho que no esté comprendido por este patrón? Todos los derechos implican obligaciones, debido a *que todos los derechos son derechos frente a alguien*, y las personas frente a las que están tales derechos tienen una

obligación correspondiente. ¿Pero todas las obligaciones implican derechos? Yo pienso que si estamos hablando cuidadosamente, hay una gran cantidad de obligaciones sociales informales —por ejemplo, las obligaciones de invitar a personas a una fiesta— para las que no existen los correspondientes derechos. Estoy de acuerdo en que a veces las personas hablan de forma poco rigurosa y mencionan su derecho a ser invitados a la fiesta de alguien, pero pienso que para nuestros propósitos, deberíamos seguir con la hipótesis de que todos los derechos son funciones de estatus. Tener un derecho es tener a aquellas personas, frente a las que usted tiene ese derecho, con una obligación hacia usted, y las obligaciones derivan de algún estatus que usted tenga. Así, al menos para esta clase de casos, donde X tiene un derecho, procedente de una función de estatus, frente a Y para hacer algo, podemos provisionalmente caracterizar las relaciones entre cierta clase de derechos (los que más tarde llamaré «derechos negativos») y obligaciones como sigue:

(X tiene un derecho frente a Y (X hace A)) \rightarrow (X tiene un estatus S (S coloca a Y bajo una obligación (Y no interfiere con (X hace A)))).

Hablando llanamente: decir que X tiene un derecho negativo frente a Y para efectuar el acto A implica que X tiene un cierto estatus S, que coloca a Y bajo una obligación de no interferir con que X haga A. Esto no cubre todos los casos de derechos, como veremos, pero afirma una importante característica de los derechos negativos.

La primera implicación es que si hay tales cosas como derechos humanos universales se sigue inmediatamente que hay obligaciones humanas universales. Decir que hay un derecho universal a la libertad de expresión implica que éste es un derecho que uno tiene frente a cualquier otro, y consecuentemente, todos están bajo una obligación de permitir que cualquiera de los demás se exprese por sí mismo libremente. Este es un aspecto importante, y volveremos a él más adelante. Por el momento sólo permítanme enfatizar: no necesitamos insistir en que una proclamación de derechos es equivalente en su significado a la proclamación de la correspondiente obligación por parte de aquellos frente a quienes está tal derecho, pero necesitamos insistir en que para cada derecho hay una obligación correspondiente de no interferir con el ejercicio del derecho, y consecuentemente si hay derechos humanos universales se sigue inmediatamente que deben existir obligaciones humanas universales.

III. *¿Cómo puede haber derechos humanos universales?*

He dicho que los derechos más fáciles de comprender son aquellos que están ligados a instituciones. Debido a su posición en una institución, sea ésta la familia, la propiedad privada, la ciudadanía, o la pertenencia a una organización, usted tiene derechos, al igual que cargas y obligaciones, que están unidas a la posición en que se está. Pero ahora llegamos a un interesante desarrollo histórico: junto a la idea de que hay derechos de propietarios, ciudadanos, y reyes, alguien tuvo la brillante idea de que hay derechos que uno tiene sólo en virtud de ser un ser humano. Ser humano es un status al que pueden ser asignadas funciones que encajan en nuestra definición de funciones de status. Junto a los derechos de propiedad y de ciudadanía hay derechos *humanos*. ¿Cuándo y cómo exactamente ocurrió esto? No estoy seguro, pero lo mejor que se me ocurre decir ahora es esto: la noción de un derecho humano natural es un corolario de la noción de ley natural. Si se piensa que el legislador en el estado ideal debería formular leyes en concordancia con las leyes naturales, leyes del orden natural, entonces hay un muy pequeño paso para decir que los derechos humanos son también una forma de ley natural. La teoría de la ley natural es la teoría de que las leyes hechas por humanos deberían ser consistentes con, y ciertamente derivar de, la naturaleza —específicamente la naturaleza humana. La asunción es que la naturaleza humana es universal y consecuentemente puede haber leyes universales derivadas de tal naturaleza humana. Hasta donde puedo contar, Hugo Grocio (1583-1645) fue uno de los primeros, y tal vez el primero, de los principales filósofos modernos en tener ésta idea. Josef Moursin me dijo que la idea también se encuentra en los filósofos estoicos. Y Marga Vega me indicó que los teólogos Españoles desarrollaron la idea de derechos humanos universales cuando encontraron a los Indios del Nuevo Mundo y pensaron que aquellas gentes tenían derechos dados por Dios únicamente en virtud de ser seres humanos. Soy escéptico sobre ambos supuestos, ya que pienso que la peculiar aura que rodea la noción de derechos humanos, como ahora los entendemos, es mucho más un producto de la Ilustración Europea. Sería un fascinante proyecto el intentar descubrir quién formuló primero la idea de los derechos humanos y como ésta evolucionó⁹.

Podemos, por su puesto, interpretar la Biblia como si ésta implicase la existencia de derechos humanos universales. Por ejemplo, se pueden interpretar los Diez Mandamientos como si establecieran el derecho de cualquiera a no ser

⁹ Para una buena revisión histórica, ver: Hunt, Lynn, «Inventing Human Rights: A History», New York: W.W. Norton, 2007.

asesinado, y los derechos de padres y madres a ser «honrados». Aunque no voy a discutir este punto aquí, pienso que la moderna concepción de los derechos humanos está bastante distante de la Biblia y ciertamente de los filósofos Estoicos y de los conquistadores Españoles. La moderna concepción de los derechos humanos universales, exponiendo la cuestión en cierto modo vagamente, es que es en virtud de nuestra dignidad como seres humanos por lo que tenemos estos derechos. Aunque hayan sido otorgados por Dios, lo han sido en virtud de nuestra propia naturaleza. La concepción bíblica es que simplemente hay una serie de mandamientos impuestos por Dios sobre una humanidad indigna. En cualquier caso, en la medida en que puedo decir, la terminología de los «derechos humanos», y especialmente los derechos humanos universales, es bastante reciente y no existía antes de la Ilustración. Nuestra moderna concepción de los derechos humanos universales requiere el que éstos sean universales en el sentido de que todos tienen derechos humanos, que los humanos son iguales, que cualquiera tiene los mismos derechos que los demás, y que los derechos en algún sentido derivan de nuestra naturaleza. *Ellos son naturales, universales e iguales*. No creo que esta particular concepción estuviera extendida antes de la Ilustración Europea¹⁰.

Pero si los derechos en general son funciones de estatus, y la existencia de funciones de estatus es una cuestión de hechos institucionales, entonces no hay ahí algo desconcertante sobre los derechos humanos? No es la idea absurda lógicamente? No hay una lógica absurda en la idea de que haya derechos humanos, ya que la asignación de derechos a los humanos, hablando lógicamente, es como cualquier otra asignación de poderes deónticos que proviene de un status asignado. La característica desconcertante deriva del hecho de que en sistemas sociales complejos los derechos típicamente se acumulan desde diversas capas de funciones de estatus ya asignadas tales como la propiedad, el ejército, los tribunales de justicia, la burocracia gubernamental, empresas de negocios o el matrimonio. Pero no es más absurdo lógicamente el asignar una función de estatus de un derecho directamente a los humanos que lo es el asignar una función de estatus para que sea considerado dinero una pieza de papel o una de oro. La estructura lógica es que debemos tratar el hecho de ser humano como un estatus, como ser propiedad privada, ser un secretario de estado, o estar casado. En la fórmula X cuenta como Y en el contexto C, el término Y es «ser humano»; así, si a usted se le cualifica como ser humano, automáticamente tiene garantizados derechos humanos. Sin embargo, los derechos humanos son desconcertantes

¹⁰ Para una discusión de la importancia de esas tres características, ver; Hunt, «Inventing Human Rights: A History».

al menos en dos aspectos. Primero, en el caso de los derechos institucionales la justificación del derecho deriva del propósito de la institución. Los propósitos de la propiedad, el gobierno y el matrimonio requieren derechos y responsabilidades. ¿En qué sentido ser un ser humano requiere derechos? El primer paso para responder a esta cuestión es ver que lo que estamos preguntando es si ser humano, por sí mismo, puede ser un estatus que imponga razones para la acción independientes del deseo sobre otros seres humanos. Un error común es suponer que si algo es intencionalmente-relativo, entonces es completamente arbitrario, que la asignación de derechos es totalmente arbitraria e injustificada desde un punto de vista racional. Pero eso es un error. Si vamos a tener que dar cualquier uso a la noción después de todo, deberíamos ser capaces de dar una justificación de los derechos humanos.

Segundo, parece haber una asimetría entre los derechos humanos y otras funciones de estatus institucionales debido a que a veces queremos proclamar que los derechos humanos continúan existiendo aun cuando éstos no sean reconocidos. En realidad, en un examen más minucioso hay un parecido bastante cercano a este respecto entre los derechos humanos y cierto otro tipo de funciones de estatus. En los típicos hechos institucionales hay tres elementos: el termino X, el termino Y, y las funciones de estatus (poderes deónticos) vinculados al estatus de Y. Las funciones de estatus sólo trabajan, sólo funcionan, en tanto que sean reconocidas. Para alguien que acepte el sistema, satisfacer el término X automáticamente cualifica como satisfacer el término Y y así como tener las funciones de estatus de Y. Pero qué sucede en los casos en que algo satisface el término X pero se deniega el reconocimiento que va con el termino Y y se deniega correspondientemente las funciones que van con el estatus de Y? Así, por ejemplo, ha sucedido algunas veces en la historia de América que alguien que ha nacido en los Estados Unidos y así automáticamente se convierte en ciudadano Americano le eran denegados sus derechos de ciudadanía y tal vez algunos pudieran negarle que fuera un ciudadano. Podemos decir tanto que perdió sus derechos de ciudadanía o que mantuvo sus derechos de ciudadanía pero que no fueron reconocidos. También podemos decir tanto que él era realmente un ciudadano pero que nadie le reconoció como ciudadano, o que perdió su ciudadanía porque no le fue reconocida por nadie. La situación con los derechos humanos es exactamente paralela a ésta con una importante excepción: el término «humano» tiene un uso que es previo a que sea reconocida la humanidad como un estatus especial. No lleva consigo por definición una función de estatus en el sentido en que el «matrimonio», la «propiedad privada», y ser «presidente» la llevan. Cuando a alguien se le deniegan sus derechos humanos típicamente no se le está denegando su humanidad, tan

sólo la función que se supone que va con su estatus para aquellos quienes acepten la deontología de los derechos humanos. Esto se esclarecerá si preguntamos, Cuál es el término X en la creación de los derechos humanos? La respuesta a esto depende de su teoría de los derechos humanos. Si piensa que son ofrecidos por Dios, el término X puede ser algo como lo siguiente: «Creados por Dios a su propia imagen». Cualquiera creado así cuenta como un ser humano y es portador de derechos humanos. Pero para otros, incluido yo, el término X es un simple conjunto de hechos biológicos que constituyen el ser un miembro de nuestra especie. Satisfacer aquellas condiciones es contar como un ser humano o una persona humana, y como persona humana ser portadora de derechos. La situación es paralela a la del dinero, la propiedad privada, y la ciudadanía con la importante excepción de que en la existencia de derechos humanos no hay una institución preexistente que defina los derechos.

En algunos casos, especialmente en aquellos en que estén implicadas cuestiones morales, tratamos el derecho a las funciones de estatus como una forma de posesión de tales funciones de estatus. Y así podemos decir, sin autocontradecirnos, que es consistente el postular tanto que las personas han perdido sus derechos cuando éstos no son reconocidos, y que no perdieron sus derechos sino más bien los retuvieron, pero éstos no fueron por más tiempo reconocidos. La aparente contradicción es eliminada al ver que en la primera sentencia, estamos identificando la satisfacción de la condición X como suficiente para la posesión de la función de estatus Y; en la segunda expresión estamos reconociendo que el funcionamiento de la función de estatus Y requiere reconocimiento, y por ello, en ausencia de tal reconocimiento podemos negar el que exista. Hay un sentido, entonces, en el que el concepto de «derecho humano» es ambiguo, pero es una ambigüedad compartida por muchos otros conceptos de funciones de estatus.

Me parece que ahora podemos resolver la tensión entre los postulados de Bentham y MacIntyre, para quienes constan como hechos obvios de sentido común cuando dicen que no hay cosas tales como derechos humanos universales, y la mayoría del resto de nosotros, quienes pensamos que ciertamente hay derechos humanos universales. Podemos decir con Bentham y MacIntyre que los derechos, como otras funciones de estatus, sólo funcionan en la medida en que son reconocidas. Sin reconocimiento, no hay poderes deónticos. Al mismo tiempo, parece que podemos compartir la asunción de sentido común de que usted no pierde sus derechos en los casos en que éstos sean negados o no reconocidos. La existencia de un fundamento de la función de estatus en la satisfacción del término X —usted ha nacido en los Estados Unidos, usted es biológicamente un humano— es tomado como el fundamento para la satisfacción del término Y. Usted tiene derecho a los derechos de ciudadanía, usted tiene

derecho a los derechos humanos. Pero una forma de leer esta última sentencia no es como decir que tiene derecho a la existencia de los derechos, sino más bien, que tiene derecho al reconocimiento de derechos que ya existen.

Como con frecuencia suele suceder en filosofía, la aparición de un profundo desacuerdo se disuelve bajo un cuidadoso análisis. Los escépticos piensan que están afirmando una verdad obvia que debería estar clara para cualquiera que piense cuidadosamente sobre ella, y a los que creen en los derechos humanos por sentido común piensan que simplemente están postulando algo que debería ser «auto-evidente» para todos los demás. He intentado dejar claro aquello que hay de cierto en ambas posiciones.

Muchas personas, especialmente en los Estados Unidos, suponen que todos los derechos humanos deben proceder de Dios; que a menos que Dios nos otorgue esos derechos «inalienables», no tendrían una base y no tendríamos justificación para reclamarlos. Por varias razones, esto es insatisfactorio. Incluso si asumimos la existencia de Dios, parece que al darnos derechos, Dios sigue cambiando Su mente debido a que la lista de derechos humanos fundamentales sigue cambiando. Por ejemplo, aquellos que piensan que la Constitución de los Estados Unidos está inspirada por la divinidad deberían estar preocupados por el hecho de que cuando Dios nos dio tales derechos, Él permitió la esclavitud hasta 1856. Y las mujeres no tuvieron derecho al voto hasta 1920. Por ello, hay un defecto tanto teórico como práctico al intentar derivar derechos de Dios. Si Dios no existe, como me temo que ciertamente sea el caso, entonces nadie tiene ningún derecho. Y segundo, hay un problema al intentar determinar qué derechos Dios nos dio, asumiendo que nos diera una lista definitiva. La lista sigue cambiando. A diferencia de los Diez Mandamientos, los Siete Pecados Capitales, y las Siete Virtudes Cardinales, no hay un acuerdo general sobre lo que los derechos humanos son. Por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Naciones Unidas, en su artículo 15, establece, «Todos tienen derecho a una nacionalidad» ¿Por qué? Por qué debería asumirse que la nación sea una forma fundamental de organización social, de forma tal que sin una nacionalidad usted ha perdido un derecho humano fundamental? En el pasaje que he citado anteriormente, Bernard Williams dice que el problema con los derechos humanos no es que no sepamos lo que son, sino que estamos teniendo dificultades para implementarlos¹¹. Creo que está equivocado. Nuestro problema es que no sabemos lo que son los derechos. Uno de mis objetivos en este artículo es proporcionar ciertos principios para fijar los postulados acerca de lo que son. Pero es importante enfatizar que no hay un acuerdo general sobre la lista básica de derechos humanos.

¹¹ Williams, «*In the Beginning Was the Deed*».

IV. Derechos negativos y positivos

Además, se ha producido una sutil deriva desde el siglo XVIII. En los tiempos en que fueron escritas la Declaración Americana de Independencia y la Declaración de Derechos, los derechos que supuestamente eran auto-evidentes eran todos derechos negativos. Esto es, no requerían ninguna acción positiva por parte del Estado ni de nadie más. Simplemente requerían que el Estado no interfiriese en cosas tales como la libertad de expresión o el poder tener y portar armas. Pero la expansión gradual de la noción de derechos humanos ha conducido a la idea de que hay derechos positivos, tales como el derecho a un adecuado nivel de vida, o el derecho a la educación, incluyendo la educación superior derechos que por su propia definición imponen obligaciones sobre otras personas. Así, por ejemplo, el artículo 25 de la Declaración Universal de Derechos Humanos dice, «Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar incluyendo la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, y también tiene derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otras pérdidas en sus medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad». La dificultad con tal tipo de declaración es que con objeto de que tal declaración sea significativa tendría que haberse especificado quién está obligado a pagar por todos esos «derechos». Frente a quién exactamente uno tiene todos esos derechos? Este es un importante punto lógico. Ya vimos antes que la noción de derechos implica obligaciones. Un derecho es siempre un derecho frente a alguien, y la persona frente a la que se tiene un derecho se encuentra así bajo una obligación. Sin obligaciones, no hay derechos. Por ello, si cualquiera tiene derecho a un adecuado alojamiento, a un buen nivel de vida, y a una educación superior, entonces, por ejemplo, usted y yo estamos sometidos a la obligación de pagarles a todos los demás para que tengan un adecuado alojamiento, nivel de vida, y educación. Me parece que eso requeriría de un muy sólido argumento para establecer tal postulado. En muchas discusiones de derechos humanos suena como si los autores simplemente dijeran, «Sería una buena idea si», y entonces aportan una sentencia de derechos «deseables». Uno podría estar de acuerdo en que sería una buena idea el que todos tuvieran un adecuado alojamiento, nivel de vida y educación. Pero otra cosa es decir que usted y yo y todos los demás tengamos la obligación de proveer todas esas cosas para las restantes personas. Creo que la Declaración Universal de Derechos Humanos es un documento profundamente irresponsable debido a que sus autores no reflexionaron sobre la conexión lógica entre derechos universales y obliga-

ciones universales, y confundieron políticas socialmente deseables con derechos humanos básicos y universales.

Para el derecho universal a la libertad de expresión se puede dar una simple proposición del derecho y de su correspondiente obligación. Así:

X tiene un derecho (X habla libremente)

Implica

Y tiene una obligación de no interferir con (X habla libremente).

¿Cómo ofrecemos una implicación lógica análoga para los derechos positivos? No sería suficiente decir que:

X tiene un derecho (X tiene un adecuado nivel de vida)

Implica

Y tiene una obligación (Y no interfiere (X tiene un adecuado nivel de vida)).

Eso no sería apropiado debido a que tal condición no sería suficiente para que X disfrutase del nivel de vida al cual tiene derecho. Una obligación tal únicamente daría a alguien el derecho a *intentar conseguir* un adecuado nivel de vida. Pero los derechos positivos requieren más que no interferencia.

Nunca deberíamos permitirnos el hablar de derechos humanos a menos que estemos preparados para afirmar (1) frente a quién es el derecho, (2) cuál es exactamente el contenido de las obligaciones para quien soporta el derecho, y (3) exactamente por qué la persona frente a quien existe el derecho está sometida a aquellas obligaciones. Me parece que puedo considerar los siguientes como una lista mínima de derechos humanos: el derecho a la vida, incluido el derecho a la seguridad personal, el derecho a la propiedad privada de pertenencias personales (como las prendas de vestir), el derecho a la libertad de expresión, el derecho a asociarse libremente con otras personas y a elegir con quién uno se asocia, el derecho a creer en lo que uno quiera creer, incluyendo las creencias religiosas al igual que el ateísmo, el derecho a viajar y el derecho a la privacidad.

Si la existencia de derechos implica la existencia de obligaciones, como pienso que ciertamente es el caso, entonces dónde haya derechos humanos implicados, necesitamos hacer una distinción fundamental entre derechos positivos y negativos. No creo que podamos hacer esta distinción con absoluta precisión, pero la idea intuitiva está suficientemente clara: los derechos negativos como el derecho a la libertad de expresión obligan a los demás a dejarle a uno solo. Si tengo el derecho a la libertad de expresión, entonces usted se encuentra bajo una obligación, como todos los demás, de permitirme ejercitar mi libertad de expresión. Los derechos humanos positivos como, por ejemplo, el alegado derecho a

un adecuado alojamiento, imponen una obligación sobre todos los demás para proporcionar a todos el adecuado alojamiento. La clase de justificaciones que uno podría dar para los derechos humanos positivos me parece bastante diferente de la de los derechos negativos. Pienso que los derechos negativos son bastante más fáciles de justificar. Es mucho más difícil justificar los derechos positivos.

La Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas, si intentamos tomarla literal y seriamente, tiene que ser interpretada como un intento de imponer obligaciones sobre cada uno de los seres humanos en el mundo, y no pienso que en el caso de todos los derechos positivos existan motivos para hacerlo. Necesito hacer dos aclaraciones inmediatamente. Primero, es importante distinguir entre una decisión de un verdadero gobierno, digamos el Estado de California, para garantizar a cada ciudadano del Estado el derecho a un adecuado alojamiento, y recaudar impuestos y gastar para implementar tal derecho. No es tal un caso de derechos humanos universales sino de los derechos de los ciudadanos de un particular Estado que son promulgados por el poder legislativo de ese Estado. La Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas, por otra parte, no representa la imposición de una autoridad estatal sino más bien la pretendida imposición de un poder deóntico negativo sobre cada ser humano en el mundo. Así interpretado, parecería extravagante. Pero es tan poco inteligente que no supongo que muchas personas lo tomen en serio. No creo que las Naciones Unidas, ni nadie más, hayan hecho algo parecido a justificar los planteamientos expuestos en la Declaración de Derechos Humanos.

Segundo, es necesario enfatizar en el caso de los derechos positivos que muchos de los «derechos» en cuestión podrían ser perfectamente legitimados si se expresaran no como derechos positivos sino como simplemente derechos negativos que le habilitan a uno para perseguir los varios objetivos que los derechos positivos pretenden garantizar. Así, no creo que cada uno tenga un derecho humano universal a un adecuado alojamiento, pero pienso que cada uno tiene el derecho a intentar conseguir un adecuado alojamiento para ellos mismos y sus familias. Y que verdaderamente es un derecho significativo ya que significa que los gobiernos están bajo una obligación de no interferir con tal derecho. Y de manera similar con la propiedad privada, cuando digo que cada uno tiene un derecho a la propiedad privada, no pretendo decir que tengan derecho a específicos objetos, sino más bien que tienen derecho a intentar adquirir y conservar posesiones. A dónde nos lleve esto es, pienso, una cuestión bastante discutible. Pero el que yo esté en disposición de tener derechos de propiedad sobre la ropa que llevo, la casa en la que vivo y el vehículo que conduzco me parece una legítima expresión de un derecho negativo.

V. *El derecho a la libertad de expresión*

Dije anteriormente que pensaba que uno podría plantear una lista mínima de derechos negativos absolutos. Con objeto de entrar en esa discusión, deseo examinar un derecho fundamental negativo, uno que parece ser generalmente aceptado por prácticamente cada teoría de derechos humanos: el derecho a la libertad de expresión o a hablar libremente. Ésta discusión me permitirá clarificar también la distinción entre derechos negativos y derechos positivos. ¿Por qué debería la sociedad garantizar la libertad de expresión? Me parece que los verdaderos argumentos que uno ve para el derecho de libre expresión son notoriamente débiles. Hay dos tipos de argumentos. Uno es que el derecho a la libertad de expresión nos fue garantizado por Dios y es necesariamente válido. Otro argumento es que la libertad de expresión se justifica por motivos utilitarios. El más famoso escrito que presenta esta posición es «Sobre la Libertad» de Mill¹².

Es, por otra parte, una rareza de los Estados Unidos el que las discusiones sobre derechos suelen simplemente cercenarse al mencionar la disposición constitucional en cuestión. Así, para muchos Americanos la justificación del derecho a la libertad de expresión es que simplemente ésta es garantizado por la Primera Enmienda de la Constitución. Fin de la discusión. Desde este punto de vista la única cosa equivocada en relación a la esclavitud es que ésta viola la Decimotercera Enmienda. Estoy asumiendo para los propósitos de ésta discusión que ninguna de éstas es una justificación adecuada para los derechos en cuestión. Puede ser políticamente útil el que sea posible cortocircuitar las discusiones sobre derechos en Estados Unidos, pero esto no es filosóficamente satisfactorio. Similarmente con las apelaciones a Dios: si los derechos son una forma de funciones de estatus impuestas, entonces tienen que estar justificados por motivos racionales. Ahora me propongo examinar las justificaciones para el derecho a la libertad de expresión.

Las justificaciones utilitarias de los derechos son notoriamente inadecuadas, y en ningún caso tan inadecuadas como lo son para el derecho a la libertad de expresión. Si mi derecho a la libertad de expresión deriva del hecho de que el ejercicio de mi libertad de expresión conduce a la mayor felicidad del mayor número, entonces la existencia y el ejercicio de ese derecho es enteramente dependiente de ciertos hechos relativos a la mayor felicidad del mayor número. En los casos en que manifiestamente yo no produzca la mayor felicidad del mayor número al ejercer mi libertad de expresión —por ejemplo, al decir cosas que sean repugnantes u ofensivas para los miembros de mi comunidad— yo per-

¹² Mill, John Stuart, «*On Liberty and Other Essays*», New York: Oxford University Press, 1998.

dería tal derecho a la libertad de expresión. Y eso es un resultado absurdo, por lo que debe haber algo erróneo con esa teoría. Además, uno no puede rescatar la teoría apelando a la regla del utilitarismo. Podemos ver esto si se consideran los casos estándar de reglas que tienen una justificación utilitaria. Yo sigo la regla de cepillarme los dientes dos veces al día por un motivo general utilitario o consecuencialista. Estoy mejor si me cepillo los dientes dos veces al día. Pero si por alguna razón especial, cepillarme los dientes pudiera tener consecuencias catastróficas (supongamos que mis dientes de repente se hubieran cargado radioactivamente de forma que si hoy me cepillo la ciudad estallará), entonces no hay obligación en absoluto *independiente* a la regla de que debería cepillar mis dientes. La cuestión es simplemente la de sopesar dos conjuntos de consideraciones utilitarias: mi higiene dental frente a la supervivencia de la ciudad. La regla no tiene una obligación *independiente*. Es simplemente un resumen de un patrón de ventajas utilitarias habituales.

Normalmente, los utilitaristas tienen dos respuestas a esta clase de objeciones. Primero dicen que usted no puede saber cuáles son las consecuencias de violar la regla; por lo tanto, debe haber una presunción de mantener cualquier regla que en general tenga una justificación utilitaria. Incluso si parece que el ejercicio de la libertad de expresión en este caso tiene malas consecuencias utilitarias, usted no puede estar realmente seguro. Llamaré a esto el argumento epistémico. Un segundo argumento que utilizan los utilitaristas es lo que llamaré argumento de la confianza. Una regla como la regla que da derecho a las personas a la libertad de expresión sólo funcionará si las personas pueden confiar en que tal regla será respetada. Se debilitará la confianza en la regla si nosotros fallamos al seguir la regla que garantiza la libertad de expresión en los casos en que parezca repulsivo hacerlo. Las ventajas utilitaristas de la confianza en la regla tienen que ser añadidas a las consideraciones relativas a si la regla debería ser invalidada en un caso particular.

Ninguno de estos argumentos es adecuado. Para responder al argumento epistémico, simplemente imagine un caso en el que la situación epistémica sea perfecta, una ocasión en la que conozca cuáles serán las consecuencias. Tal caso simplemente bloquea el argumento epistémico por descontado. La inadecuación del argumento epistémico se demuestra mediante el experimento mental de imaginar un caso en el que no hay dificultad epistémica, en el que tengo epistémicamente un conocimiento perfecto. En tal caso, mi derecho a la libertad de expresión está intacto de una manera u otra. La cuestión sobre la libertad de expresión no es una cuestión epistémica. El argumento de la confianza también es débil. El postulado es que mi derecho a la libertad de expresión, en los casos donde mi ejercicio de ese derecho pudiera resultar ofensivo, está sustentado por

el hecho de que una abrogación del derecho podría debilitar la confianza en el principio. Pero eso hace al derecho contingente con una hipótesis empírica dudosa: el que permitir que el principio sea invalidado pudiera debilitarlo. ¿Pero qué sucede en los casos en los que no lo debilita? Como en el argumento epistémico, podemos simplemente, por descontado, considerar tales casos. La debilidad en ambos argumentos es la misma: el fallo en aceptar el hecho de que la propia existencia del derecho es una razón para la acción independiente del deseo y las características que lo hacen independiente del deseo también lo hacen independiente de la utilidad o independiente de la consecuencia. Fallan, en resumen, en dar cualquier estatus independiente al derecho, y al fallar en eso, fallan en conceder que el derecho es un derecho.

Ante un utilitarismo así formulado me parece un esfuerzo inadecuado el rescatarlo de sus obvias debilidades.

Permítanme ahora pasar a la verdadera justificación de la libertad de expresión. El primer paso es bastante simple. Nosotros somos animales que desempeñamos actos de habla. Somos animales tan realizadores de actos de habla como animales que se mueven sobre dos piernas, o que consumen alimento y agua, o que inhalamos la atmósfera terrestre. El derecho a la libertad de expresión es una consecuencia natural del hecho de que los seres humanos somos animales que desempeñamos actos de habla y la capacidad característica de autoexpresión es innata en nosotros como especie. El reconocimiento del derecho a la libertad de expresión es en parte un reconocimiento de la centralidad de esta característica en nuestras vidas.

He dicho que esta es la justificación inicial para la libertad de expresión, pero no creo que sea una justificación suficiente. Hay otras muchas inclinaciones naturales a las que no las otorgamos derechos. Por ejemplo, los machos humanos adolescentes aparentemente tienen una inclinación natural a pelearse con otros machos humanos adolescentes, presumiblemente en su competición por las hembras. Pero no hay un derecho a pelearse unos con otros. ¿Qué hay de especial con la libertad de expresión? Pienso que el ejemplo de la violencia hacia otros no es difícil de abordar, debido a que la noción de tal violencia implica hacer daño a otros, y no hay manera en la que uno pudiera tener un derecho a hacer eso sin violar los derechos de los demás. El concepto de igualdad de derechos prohíbe la noción de un derecho a ejercer violencia sobre otros. Sin embargo, todavía no hemos salido del bosque con esta cuestión debido a que hay muchas inclinaciones que tenemos que no dañan a otros. Una inclinación, supongamos, a consumir, disfrutar y convertirse en adicto a las drogas. ¿Tenemos un derecho a hacer eso? No voy a intentar resolver la cuestión aquí, y no pienso que sea una cuestión fácil. Pero el mero hecho de que tengamos una inclinación natural a

hacer algo que no dañe a otros no es por sí misma garantía suficiente de un derecho humano universal a hacer esa cosa en cuestión.

Pero entonces qué hay de especial en la libertad de expresión? Pienso que la segunda característica que necesitamos en nuestra discusión sobre la libertad de expresión es que nosotros asignamos una importancia especial a nuestras capacidades de desempeño racional de actos de habla. No es sólo que tengamos una inclinación a la libertad de expresión, como podríamos tener una inclinación a chuparnos los pulgares. Sino más bien que hay algo que pensamos que es especialmente valioso, algo esencial para el logro de nuestro pleno potencial como seres humanos, en el ejercicio de la libertad de expresión. Por lo que tenemos que reconocer al menos dos características en el derecho a la libertad de expresión. La primera es que somos animales que desempeñan actos de habla, y la segunda es que hay algo especialmente importante y valioso en relación a nuestras capacidades de desempeñar actos de habla. Existe una importante implicación en lo que acabo de decir que quiero dejar completamente clara: la justificación para los derechos humanos no puede ser éticamente neutral. Ésta implica más que una mera concepción biológica sobre la clase de seres que somos; también implica una concepción sobre lo que es valioso, verdadera o potencialmente, en relación a nuestra propia existencia. Volveremos más tarde a ello.

La mejor manera de discutir a favor del derecho a la libertad de expresión como resultante de nuestra naturaleza como animales que desempeñamos actos de habla es considerar diversos argumentos contra el derecho a la libertad de expresión. Un argumento actualmente de moda discurre como sigue: de acuerdo con la mejor teoría del lenguaje, el lenguaje es una forma de acción. Actos de habla. Pero las acciones del habla, como cualesquier otra acción, pueden causar daños a otras personas, y por ello tenemos tanto derecho a regular los actos de habla como lo tenemos para cualquier otra clase de acto. Debido a que mis actos de habla son capaces de dañarle, capaces en general de dañar a otros, la sociedad tiene derecho, ciertamente una obligación, para establecer diversas restricciones sobre mi derecho a la libertad de expresión.

Los actos de habla son ciertamente una forma de acción; no obstante, este argumento es falaz ¿Por qué? Si le digo algo que usted considere doloroso, usted podría estar tan afectado como si le hubiera herido golpeándole físicamente. Sin embargo, existe una enorme diferencia. La crucial diferencia es que en el caso de los actos de habla, los efectos perlocutivos son estados psicológicos del oyente y no una forma de daño físico. Puedo estar molesto, exasperado, furioso o simplemente dolido por lo que ha dicho, pero en todo caso, no estoy sangrando ni hay huesos rotos. Este es el origen del viejo adagio infantil sobre los palos y las piedras.

Además, y esto es igualmente importante, los efectos perlocutivos en el oyente son en gran parte dependientes del propio oyente. Si estoy molesto, exasperado, enfadado o simplemente dolido por lo que ha dicho, hay sin embargo una distancia entre las razones por las que estoy molesto, enfadado, exasperado o dolido y el verdadero estado afectivo que siento. La característica especial de los actos de habla, en verdad, es que no sólo somos animales que desempeñan actos de habla, sino que somos por ello animales racionales. Por ofensivos que los actos del habla puedan ser, uno tiene la opción de evaluar racionalmente los actos de habla a la hora de determinar sus efectos perlocutivos. Puedo decidir ignorar el acto de habla y no alterarme. Nuevamente, el habla, aunque ofensiva, es bastante diferente de los actos por los cuales uno es golpeado o atado o de alguna otra forma físicamente afectado.

Los casos en los que no sea cierto que el efecto perlocutivo dependa del oyente —es decir, los casos en los que no hay cabida para que opere la racionalidad— son precisamente la clase de casos para los que los abogados, jueces, y legisladores han intentado idear restricciones razonables sobre la libertad de expresión. Estos se engloban en dos tipos. Primero, están los casos donde el efecto perlocutivo podría ser catastrófico sin ninguna posibilidad de consideración racional. El ejemplo típico es el cliché de gritar «Fuego!» en un teatro abarrotado. El segundo tipo de caso se sustenta en la distinción entre el efecto perlocutivo sobre el verdadero objetivo del habla y los efectos perlocutivos sobre otros oyentes y el efecto que aquellos puedan tener sobre un individuo particular. Es esta característica de los efectos perlocutivos la que conduce a las leyes del libelo y la difamación. Si usted me dice algo hostil depende principalmente de mí el que pueda sentirme ofendido por eso. Pero si usted dice algo sobre mí, que es enteramente falso, y deliberada y maliciosamente falso, a otras personas, eso me puede causar un gran daño en una forma que está totalmente fuera de mi control. Esa es la razón de las leyes contra el libelo y la difamación. Me parece que las leyes del libelo y la difamación, en todo caso, deberían ser más contundentes en los Estados Unidos de lo que son en la actualidad.

VI. *Derechos humanos y naturaleza humana*

Anteriormente comencé ofreciendo una lista mínima de derechos humanos universales negativos. Hasta ahora he enumerado los siguientes: el derecho a la vida, incluyendo el derecho a la seguridad personal; el derecho a la propiedad privada de pertenencias personales; el derecho a la libertad de expresión; el derecho a asociarse libremente con otras personas y a elegir con quién uno se

asocia; el derecho a creer en lo que uno quiera creer, incluyendo las creencias religiosas al igual que el ateísmo; el derecho a viajar; y el derecho a la privacidad. ¿Hay otros más? Pienso que se podría continuar la lista, y en un mundo cada vez más ruidoso quisiera sugerir el derecho al silencio como un sólido candidato para ser incluido. Cualquier teoría de derechos humanos debe sustentarse sobre una teoría previa de la naturaleza humana. La existencia de un derecho es una cuestión de la imposición de una función de estatus. Pero dado que las funciones de estatus en estos casos no derivan de alguna otra institución —como la propiedad o el dinero o el matrimonio, donde el propósito de la institución dictará automáticamente la clase de derechos que son inherentes a la misma— la justificación para cualesquiera derechos que sean asignados a seres solamente en virtud de ser humanos tendrá que depender de nuestra concepción de lo que es un ser humano. Por esa razón, dudo que pueda existir una lista definitiva de derechos humanos a la que pueda adscribirse cualquier persona razonable, tanto como de que pudiera existir una lista de las metas definitivas de la vida humana a la que cualquier persona razonable pudiera adscribirse.

Desde hace décadas no ha estado de moda referirse a la «naturaleza humana» en las discusiones de filosofía social y política. Pienso que esto es un error muy serio. En este artículo, es un requisito que proviene de nuestra aceptación de los hechos fundamentales, y ciertamente se deduce de nuestra concepción del requisito básico, que deberíamos en cada momento intentar considerar los fundamentos biológicos de lo que estamos discutiendo. No creo que podamos tener una discusión inteligente sobre derechos humanos sin discutir ciertas características biológicas de los seres humanos, y la lista que he dado está basada en una combinación de una cierta concepción de la naturaleza humana y de una cierta concepción sobre lo que es valioso en la vida humana. Pienso que puedo justificar mi concepción de la naturaleza humana biológicamente, y que puedo por lo menos defender mi concepción de lo que creo que es valioso en la vida humana. Estos argumentos, como es característico en ética, no son demostrativos, en el sentido de que cualquier persona racional está obligada a aceptarlos so pena de ser considerada irracional. Pero ante el hecho de que tengan un elemento de subjetividad epistémica, no se desprende que sean arbitrarios o se encuentren más allá del ámbito de discusión.

Cómo podemos ahora responder al planteamiento de Bentham de que cualquier derecho genuino tiene que estar respaldado por una ley? Pienso que ese argumento puede ser refutado independientemente de cualquier discusión sobre derechos humanos. La ley es por sí misma un sistema de funciones de estatus y suele disponer otorgamientos para otras funciones de estatus. Pero la validez de las funciones de estatus no es universalmente dependiente del otorgamiento

legal. Hay multitud de derechos informales que uno tiene que no son otorgados legalmente. Por ejemplo, en la concepción del matrimonio que aceptamos tanto yo como otras muchas personas, en un matrimonio cada esposo tiene el derecho a ser consultado de antemano sobre cualquier decisión que suponga un cambio de vida por parte del otro esposo. Si, por ejemplo, estuviera considerando cambiar mi profesión o mi forma de vida, mi esposa tendría derecho a ser consultada antes de que tomase tal decisión y la pusiera en práctica. Este es un derecho perfectamente válido, aunque no exista una ley que lo garantice.

VII. *¿Hay algunos derechos positivos?*

Quiero terminar esta parte de la discusión considerando una hipótesis que no es generalmente aceptada en los debates actuales. La hipótesis es que hay muy pocos, si hay alguno, derechos humanos universales positivos. En el sentido en el que el derecho a la vida y el derecho a la libertad de expresión son derechos humanos universales absolutos, hay muy pocos de tales derechos positivos. Y la razón para ello es que la existencia de un derecho humano universal impone una obligación sobre todos los seres humanos. Una cosa es imponer la obligación sobre todos los seres humanos para que dejen a otras personas solas con respecto a ciertas acciones, tal como el ejercicio de su derecho a la libertad de expresión, pero otra cosa bien distinta es imponer una obligación a todos, por ejemplo, para proporcionar un buen nivel de vida a los demás. Todo eso lo que puede significar, como sugerí antes, es que sería deseable si, o sería agradable si, pudiéramos proporcionarlo, pero la noción de un derecho humano universal implica cierta clase de postulado deóntico: una obligación sobre todos los seres humanos. Consecuentemente, en el sentido en que hay un inventario de derechos negativos absolutos —el derecho a la libertad de expresión, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la libertad de movimientos, el derecho a la vida— no hay en ese mismo sentido derechos positivos tales como el derecho a un confortable nivel de vida, el derecho a una educación superior, y el derecho a asistencia médica gratuita. Quiero dejar absolutamente claro lo que estoy manteniendo. Si el Estado de California o cualquier otra entidad política quieren garantizar a todos sus ciudadanos el derecho a una asistencia médica gratuita y el derecho a un buen alojamiento, me parece un ejercicio legítimo del poder del Estado. Derechos y obligaciones se convierten en cuestiones de disposición legal. Pero la cuestión que estamos considerando es diferente. Es que hay derechos humanos universales que imponen obligaciones sobre todos los seres humanos, que tales y cuales acciones positivas tienen que ser realizadas. Y estoy

diciendo que hay muy pocos de tales derechos positivos. Como una cuestión evidente, los países prósperos envían grandes cantidades de ayuda a los países subdesarrollados, pero tal ayuda son obsequios más que obligaciones debidas a derechos humanos.

Los únicos ejemplos de derechos humanos universales positivos absolutos en que puedo pensar implicarían situaciones en las que los humanos en cuestión fueran incapaces de valerse por sí mismos. Así bebés y niños pequeños tienen derecho a ser cuidados, alimentados, a tener un hogar, y demás, e igualmente, personas que estén incapacitadas debido a una lesión, senilidad, enfermedad, u otras causas también tienen un derecho absoluto a ser cuidados. El principio que hace a éstos diferentes de otros derechos positivos absolutos putativos es que en cada uno de estos casos, el derecho en cuestión es necesario para el mantenimiento en definitiva de cualquier forma de vida humana, a diferencia del derecho a una educación superior o a un alojamiento decente. Lo que estoy sugiriendo aquí es que hay ciertamente una obligación universal de ayudar a otras personas cuando su propia supervivencia está en juego y no tienen modo de ayudarse a sí mismas. Pero incluso esta obligación existe solamente de manera relativa a específicas características de la situación. Así, por ejemplo, si un niño es herido frente a mi casa y puede morir a menos que le ayude, tal niño tiene ciertamente un derecho universal y yo la obligación de ayudarlo. Pero sentado en Berkeley, no tengo tal obligación de ayudar a todos los niños heridos del mundo. Por lo que para formular esto como un derecho humano universal absoluto tendría que ser algo así como lo siguiente: hay un derecho humano universal a ser ayudado por otros en situaciones desesperadas cuando uno es incapaz de ayudarse a sí mismo y cuando otros están en situación de poder ayudar a ese uno.

Una objeción que algunas personas hacen a mi planteamiento es la siguiente: usted no puede hacer una clara distinción entre derechos positivos y negativos ya que algunas veces la implementación de un derecho negativo requiere de enormes y costosos esfuerzos positivos por parte de la comunidad. Así, por ejemplo, en el famoso caso sucedido en Skokie, Illinois, la implementación del derecho a la libertad de expresión para una manifestación de estilo fascista requirió de enormes costes para el Estado en gastos de policía y Guardia Nacional para proteger a los manifestantes. La oposición pública fue tan grande que se requirió un considerable número de fuerzas de policía y de la Guardia Nacional para garantizar el derecho a la libre expresión. Aprecio la contundencia de esta objeción, pero pienso que hay una respuesta para ella. Habrá ciertamente casos en los que el ejercicio del derecho negativo sea costoso para la comunidad, y uno puede tener que decidir que clase de consideraciones restringirían la implementación del derecho negativo. Pero no hay nada en el propio contenido del

derecho en sí mismo que requiera un esfuerzo positivo por parte de la comunidad, sólo el requisito de que a quienes ejerzan tal derecho se les deje solos para ejercerlo. En el caso de derechos positivos, sin embargo, es parte de la propia esencia del derecho, parte del propio contenido del derecho, el que se requieran costosos esfuerzos por parte de todos los miembros de la humanidad. Es ahí donde me parece que radica la gran diferencia.

Antes de concluir necesito hacer una serie de importantes indicaciones filosóficas y clarificaciones.

VIII. Consideraciones pragmáticas de la formulación de derechos

Dado mi planteamiento estaremos inclinados a especificar ciertas características de la vida humana como derechos aunque no sean más centrales para tal vida humana que ciertas otras cosas que no pensamos que sean merecedoras de molestarse en especificarlas como derechos. Así, por ejemplo, el derecho a mover mis brazos como yo quiera, y colocar mi cuerpo en cualquier posición que quiera, a respirar tan profunda o superficialmente como quiera, y caminar hasta donde quiera son, pienso, fundamentales para la vida humana. Son probablemente menos importantes que hablar, pero aun así son muy importantes. Por qué entonces pensamos que la libertad para mover y posicionar el cuerpo es menos probable que sea incluido en un inventario de derechos humanos que el derecho a la libertad de expresión? La respuesta pienso que es que la posición de mi cuerpo no afecta a otras personas y no es tan potencialmente ofensiva como el ejercicio de mi libertad de expresión, y por tanto es menos probable que sea interferida por los demás, y por ello está menos necesitada de una explícita protección.

Tenemos razones prácticas o pragmáticas para incluir cosas tales como la libertad de viajar a través de fronteras nacionales, o la libertad a expresar opiniones, como derechos humanos básicos, debido a que es más probable que necesiten protección, mientras que cosas tales como la libertad de comer los alimentos que uno desee, o la libertad de sentarse en la postura que uno quiera, o caminar por donde uno quiera no necesitan ser incluidos como derechos humanos, aunque sean casi tan fundamentales. La idea que indico, en resumen, es que el inventario de derechos humanos tenderá a estar moldeado por consideraciones prácticas o pragmáticas. Las cosas que probablemente se conviertan para nosotros en un reto es más probable que sean incluidas como derechos humanos que aquellas que no le importen a nadie. La libertad de expresión está correctamente incluida en la Constitución. La libertad de caminar difícilmente me-

rezca la molestia de incluirse¹³. Dado el nivel general de ruido de nuestra vida contemporánea, había sugerido que pudiéramos reconocer un derecho universal al silencio. Como reconocimiento tácito, muchas ciudades ya tienen leyes que prohíben el ruido intenso a partir de ciertas horas de la noche. Me gusta la idea, pero la clave para la presente discusión es que ilustra el carácter pragmático, históricamente contingente, de lo que cuenta como un derecho humano básico.

IX. Cinco errores lógicos comunes sobre los derechos: derechos absolutos frente a derechos condicionales frente a derechos prima facie

Hay una serie de confusiones lógicas y conceptuales que contaminan las discusiones de derechos humanos, tanto entre filósofos como entre el público en general. Típicamente, estas confusiones proceden de la incompreensión de la naturaleza lógica del conflicto de derechos. El ejercicio de los derechos típicamente implica posibles conflictos con otros aspectos de los valores humanos de hecho, con otros aspectos de la vida. Así, por ejemplo, tengo derecho a la libertad de expresión pero, es bien sabido, que este derecho no me autoriza a gritar «fuego» en un teatro concurrido. En este caso mi derecho a la libertad de expresión entra en conflicto con otros derechos, tal como el derecho de otras personas a su seguridad. Legisladores, abogados y jueces constitucionalistas han dedicado una gran cantidad de tiempo a idear alguna clase de base práctica para adoptar decisiones sobre cuando un derecho puede justificadamente ser invalidado por otras consideraciones. Es una característica natural de cualquier conjunto de valores, especialmente de los valores morales, el que estén inherentemente sujetos a dicha posibilidad de conflicto, y en consecuencia, cualquier teoría de los valores debe tomar en consideración la posibilidad de conflicto. En filosofía hay algunas clases de famosos errores que las personas cometen en relación a esos conflictos.

Primero, algunas personas piensan que si el derecho en cuestión puede ser invalidado por consideraciones utilitarias entonces se deduce que el fundamento del derecho era utilitario en primer lugar. Esto es un error. El derecho en modo alguno es un derecho utilitario simplemente porque pudiera ser invalidado por consideraciones utilitarias. La deontología del derecho puede entrar en conflicto con valores no deónticos, pero eso no muestra que la deontología fuera por sí misma no deóntica. El derecho de uno a la libertad de expresión puede ser

¹³ Por supuesto, si tales simples cosas son reguladas por, por ejemplo, edictos religiosos, uno podría insistir sobre un derecho a viajar en Sabbath, el derecho a comer carne, el derecho a no llevar burka, y el derecho a no rezar.

restringido si conlleva cierta clase de peligros claros y presentes, y esas consideraciones pueden ser enteramente utilitarias. Pero no se deduce de la posibilidad de esas restricciones que el derecho a la libertad de expresión fuera un derecho utilitario y no uno deóntico.

Un segundo, más profundo, pero igualmente común error es suponer que cuando un derecho es invalidado por alguna otra consideración, esto muestra que de algún modo el derecho en cuestión no era *absoluto*, sino meramente *prima facie*. Esa conclusión no es consecuente. Dos derechos absolutos pueden fácilmente entrar en conflicto entre ellos. Mi derecho a la libertad de expresión y su derecho a la privacidad pueden entrar en conflicto, y el hecho de que tengamos que decidir en favor de una u otra parte no muestra que los derechos en cuestión no fueran absolutos, sino meramente *prima facie*. Una de las nociones más confusas en filosofía es la noción de derechos, obligaciones y demás *prima facie*¹⁴. «*Prima facie*»¹⁵ es un modificador epistémico de una frase usado en la ley. Significa «a la vista de esto hay evidencia para sugerir que...» Así, si tenemos un caso *prima facie*, en vista de ello la evidencia sugiere que tenemos un caso válido. Pero «*prima facie*» no nombra un tipo de derecho, obligación o cualquier otra cosa.

No tiene sentido oponer derechos absolutos a derechos *prima facie*, pero tiene sentido oponer derechos absolutos a derechos condicionales, y la confusión entre ellos es la tercera clase de error comúnmente cometido en las discusiones sobre derechos. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión es absoluto, pero el derecho a interrogar a los testigos es condicional. Tengo derecho a interrogar a los testigos que declaren contra mí pero sólo bajo la condición de que me encuentre en un juicio, civil o criminal, en el que yo sea el acusado. No tengo derecho a interrogar a las personas que digan cosas negativas sobre mí en sus chismorreos en la plaza. Mi derecho a interrogar a los testigos es literalmente un derecho condicional, dependiente del hecho de estar en cierta clase de estructuras institucionales, pero mi derecho a la libertad de expresión y mi derecho a la vida no son en ese sentido condicionales. Son derechos absolutos aunque puedan en ocasiones entrar en conflicto con otros derechos y valores, tanto condicionales como incondicionales.

¹⁴ Sobre futuras discusiones sobre este punto, ver Searle, John R., «Obligaciones *Prima Facie*» en Josep Raz (ed), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, 1978, 81-90. Existe traducción al castellano: Raz Joseph (Comp), «Razonamiento Práctico», FCE, México, 1986, 153-170.

¹⁵ *Nota del traductor*. En el concepto de una obligación *prima facie* lo primero que debe notarse es que no es un término del discurso ordinario, moral o no, sino un término técnico introducido por filósofos al analizar problemas de filosofía moral.

Es muy importante destacar este punto. En los grandes debates sobre libertad de expresión que acontecieron en los años 60 (1960), las autoridades frecuentemente tuvieron mucho afán en insistir en que el derecho a la libertad de expresión era «no absoluto». Lo que querían decir era que usted puede invalidar el derecho a la libertad de expresión en virtud de diversos motivos utilitarios. Pero el derecho a la libertad de expresión es ciertamente absoluto. Usted no puede conseguir derechos más absolutos que el de la libertad de expresión y el derecho a la vida. La cuestión, sin embargo, es que éstos pueden entrar en conflicto con otras consideraciones, incluido el ejercicio de otros derechos. Eso no los convierte en menos absolutos, ni los convierte en condicionales.

Un cuarto error común sobre los derechos es suponer que si usted tiene un derecho a hacer algo, entonces debe haber algo que sea correcto hacer, que la existencia de un derecho significa que el acto realizado en virtud de ese derecho es por lo tanto válido. Pero esto es un craso error. Como consecuencia de la organización práctica de la sociedad humana, es necesario dar a las personas un mayor alcance a los derechos del que sería aceptable para que los ejerzan verdaderamente. Una forma común de este error durante los periodos de agitación universitaria en los Estados Unidos era que los profesores algunas veces pudieran decir que para ellos era correcto usar sus clases como un foro de organización política debido a que la libertad de cátedra les otorgaba el derecho a hacerlo. La libertad de cátedra les daba derecho a una gran autonomía con respecto a lo que podían hacer en sus aulas, pero el hecho de que tuvieran tal autonomía no significaba que cualquier cosa que hicieran fuera por ello aceptable. El hecho de que algo se haga en virtud de un derecho no implica que sea correcto el hacerlo.

Hay un quinto error común sobre los derechos que merece también ser mencionado. Algunas personas suponen que cuando algún derecho u obligación entra en conflicto con algún otro valor y es invalidado por ese otro valor, de alguna manera u otra el reconocimiento de ese valor invalidante provoca un cambio en la concepción del derecho u obligación original. Incluso un buen filósofo como Rawls incurrió en este error cuando dijo que el hecho de que reconozcamos que la obligación de mantener una promesa puede ser invalidada muestra que estamos cambiando las reglas del prometer cuando hacemos tal reconocimiento¹⁶. Pero no lo hacemos. El hecho de que haya una condición *ceteris paribus* en la aplicación de todos estos poderes deónticos no muestra que cuando hacemos explícitas las consideraciones de que *otras-cosas-sean-iguales* estemos cambiando las reglas constitutivas que dan origen al poder deóntico en primer lugar.

¹⁶ Rawls, John, «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review* 64 (1955): 3-32.

X. *Conclusión*

Mi conclusión a toda esta demasiado breve discusión es que tiene perfecto sentido hablar de derechos humanos universales, y que no hay obstáculo lógico en tratar el hecho de ser humano como un estatus al que puedan ser vinculadas funciones de estatus. Entre esas funciones de estatus se encuentran los poderes deónticos conocidos por derechos humanos. Una concepción completamente naturalista de la vida y sociedad humanas es consistente con la creencia en la existencia de derechos humanos universales, en el mismo sentido en que es consistente con la creencia en la existencia del dinero, la propiedad privada y los gobiernos. Además planteo que cualquier intento de justificar los derechos humanos y de crear una específica lista de derechos humanos requerirá tanto una concepción de la naturaleza humana y un cierto conjunto de valores. La discusión sobre derechos humanos no puede, desde mi planteamiento, ser éticamente neutral. Esto no significa que sean arbitrarias, o que todo valga. Creo que puedo aportar razones para suponer que el derecho a la libertad de expresión debería ser reconocido como un derecho humano universal válido, aunque de hecho sólo es apreciado y reconocido en ciertas y muy especiales clases de comunidades y culturas. El hecho de que su justificación será relativa a un conjunto de criterios que no son universalmente compartidos no convierte a aquellos criterios en arbitrarios o inválidos.

APÉNDICE

Para aquellos a quienes gusten que las relaciones lógicas se presenten en forma cuantificacional, incluyo este breve sumario. Cada fórmula está acompañada de una frase en español.

Derechos Humanos Universales

$(\forall x)$ (biológicamente humano $x \rightarrow x$ tiene un estatus S (debido a S,
 x tiene DHU (x hace A))

Cualquier cosa que sea biológicamente humana tiene por ello un estatus humano y debido a tal estatus tiene un derecho universal a realizar cierta clase de acción.

Derechos Humanos Universales Negativos

$(\forall x) (x \text{ tiene NegDHU } (x \text{ hace } A) \rightarrow (\forall y) (y \text{ tiene una obligación } (y \text{ no debe interferir con } (x \text{ hace } A))))$

Si cualquiera tiene un derecho universal negativo a realizar una cierta clase de acto entonces todos los demás tienen la obligación de no interferir con la realización de ese acto.

Derechos Humanos Universales Positivos

$(\forall x) (x \text{ tiene PosDHU } (x \text{ hace } A) \rightarrow (\forall y) (y \text{ tiene una obligación } (y \text{ toma medidas para garantizar } (x \text{ hace } A))))$

Si cualquiera tiene un derecho humano universal positivo para realizar cierta clase de acto entonces todos los demás seres humanos tienen la obligación de adoptar medidas para garantizar que esa persona realice esa clase de acto.

BIBLIOGRAFÍA

A) *Introducción*

- AUSTIN, JOHN L., «*Cómo hacer cosas con palabras*», Paidós, Barcelona, 1972.
LUHMANN, NIKLAS., «*Confianza*», Anthropos, Barcelona, 1996, págs. 51-53.
SEARLE, JOHN R., «*Making the social world. The structure of human civilization*», Oxford University Press, 2010.
SEARLE, JOHN R., «*The construction of social reality*», The Free Press, a Division of Simon & Schuster, New York, 1995.

B) *Derechos Humanos*

- BENTHAM, JEREMY, «Anarchical Fallacies; Being and Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution», in John Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Edinburgh: William Tait, 1843.
HUNT, LYNN, «Inventing Human Rights: A History», New York: W.W. Norton, 2007.
SEARLE, JOHN R., «Obligaciones Prima Facie» en Joseph Raz (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, 1978, 81-90. Existe traducción al castellano: Raz (Comp.), Joseph, «Razonamiento Práctico», FCE, México, 1986, 153-170.

- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. University of Notre Dame Press, 1981, 69-71.
- MILL, JOHN STUART, «*On Liberty and Other Essays*», New York: Oxford University Press, 1998.
- RAWLS, JOHN, «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review* 64 (1955): 3-32.
- WILLIAMS, BERNARD, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Geoffrey Hawthorne (ed.), Princeton, N. J. Princeton University Press, 2005, 62.

Title:

HUMAN RIGHTS

Summary:

1. Human rights in the work of John R. Searle. 2. Human rights. I. Rights as deontic powers deriving from status functions. II. All rights imply obligations. III. How can there be universal human rights? IV. Negative and positive rights. V. The right to free speech. VI. Human rights and human nature. VII. Are there any positive rights? VIII. Pragmatic considerations of the formulation of rights. IX. Five common logical mistakes about rights: absolute rights versus conditional rights versus prima facie rights. X. Conclusion. Appendix. Bibliography.

Resumen:

Este artículo, principalmente, aborda la naturaleza de y las relaciones entre instituciones, hechos institucionales, funciones de estatus y poderes deónticos. Destacan entre los sustantivos que nombran a esos poderes deónticos el «derecho», junto a otros como «obligación», «deber», «habilitación» y «autorización». La mayoría de los derechos en los que uno pueda pensar existen dentro de instituciones. Está comúnmente aceptado que hay cosas tales como los derechos humanos, incluso derechos humanos universales que no poseo en virtud de mi pertenencia institucional, tales como los derechos de un ciudadano, un profesor, o un marido; sino derechos que tengo únicamente por el hecho de ser un ser humano. ¿Cómo pueden ser tales cosas?

Abstract:

This article is mostly about nature of and the relations among institutions, institutional facts, status functions, and deontic powers. Prominent among the nouns that name these deontic power is «right,» along with others such as «obligation,» «duty,» «entitlement,» and «authorization.» Most of the rights that one can think of exist within institutions. It is generally agreed that there area such things as human rights, even universal human rights that I do not have in virtue of my institutional memberships, such as the rights of a citizen, a professor, or a husband; but rights that I have solely in virtue of being a human being. How can there be such things?

Palabras clave:

Poderes deónticos, instituciones, hechos institucionales, funciones de estatus, derecho, obligación, deber, habilitación, autorización, derechos humanos universales, derechos negativos y positivos, libertad de expresión, naturaleza humana, derechos absolutos, derechos condicionales, derechos prima facie.

Key words:

Deontic powers, institutions, institutional facts, status functions, right, obligation, duty, entitlement, authorization, universal human rights, negative and positive rights, free speech, human nature, absolute rights, conditional rights, prima facie rights.