

La multiplicación de derechos y la visión generacional¹

El presente artículo parte de una perspectiva histórica de los derechos humanos, entendiendo a partir de ella la posible aparición de nuevos derechos como respuesta al surgimiento de nuevas necesidades. Esta visión generacional de los derechos ha sido objeto de fuerte oposición con el fin de limitar el proceso de ampliación y diversificación de los derechos a partir del argumento de la selección necesaria de las exigencias posibles. Esta argumentación se discute aquí en defensa de la idea de que en un marco democrático, las nuevas demandas deberían ser discutidas, a fin de determinar si tras ellas se esconden auténticas necesidades humanas o sólo meras reivindicaciones arbitrarias. Una discusión que, lejos de facilitar la banalización de los derechos ya consolidados, ayudaría a su mejor comprensión y favorecería la progresiva articulación del marco moral y político más adecuado para garantizarlos.

Generaciones de derechos humanos: situar la razón en la historia

No está de más subrayar que cuando se habla de generaciones de derechos se otorga a la historia un papel relevante en su configuración, y se reconoce que los derechos reflejan un punto de vista crítico pues marcan una ruptura con las tradiciones culturales, entendidas en un sentido cerrado y monolítico; es decir, se pone de manifiesto su virtualidad para revolucionar y transformar los supuestos sobre los que éstas se asientan. Al mismo tiempo, el prisma histórico permite mantener una visión dinámica de los derechos, con la que no podrían excluirse las pretensiones y las necesidades de los seres humanos en su específica condición social y en su contexto concreto. Finalmente, tener en cuenta la historia para configurar el catálogo de derechos humanos, nos ayuda a percatarnos de la necesidad de distinguir entre pretensiones que aparecen

María Eugenia Rodríguez Palop es profesora titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid

¹ Este trabajo es una versión corregida del capítulo II del libro *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

como razonablemente dignas de protección y garantía, y las que no se hacen acreedoras de tal instrumento, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen. Por supuesto, este juicio debe ser el resultado de una discusión abierta a todos los puntos de vista, pues se trata de alcanzar un consenso sobre lo que nos parece razonable, alejado de formulaciones definitivas e incuestionables, y permanentemente abierto, aunque siempre asegurado mediante la exigencia del respeto a determinadas reglas.

De este modo, es posible conjugar racionalidad e historia, y arribar a un concepto de los derechos más dúctil y flexible. Racionalidad, porque el consenso alcanzado argumentativamente quiere ser una racionalización procedimental de la universalidad, e historia, porque la competencia de esa argumentación se abre a las necesidades e intereses reales de los interlocutores en su específica condición social, justamente en lo que tienen de seres contingentes.

Evidentemente, adoptar una perspectiva histórica en el estudio de los derechos humanos (o de un grupo dentro de ellos), asumir que el recurso a la historia es imprescindible para explicar su génesis y desarrollo, no exige mantener una concepción lineal del proceso histórico, sino sólo la tesis de que es factible que aparezcan nuevos derechos como respuesta al surgimiento de nuevas necesidades. Por otra parte, no hay que olvidar que la historia no es, ni puede convertirse en una razón justificativa sino sólo explicativa; la historia no suministra una justificación de la validez científica o moral de ningún derecho, pero resulta imprescindible para explicar su origen, su evolución y sus rasgos principales.

En definitiva, situar a la razón en la historia supone excluir una concepción racionalista totalmente abstracta e interpretar la realidad social a la luz de nuestros principios y criterios morales; principios y criterios que, a su vez, no podrían ser comprendidos, en su justa medida, al margen del contexto espacio-temporal en el que surgieron, de nuestras experiencias colectivas y nuestras vivencias propias. Y es esta perspectiva la que se adopta cuando se habla de la existencia de tres generaciones de derechos humanos. La primera, engloba a los derechos civiles y políticos; la segunda, a los derechos económicos, sociales y culturales; y la tercera generación que acoge un conjunto heterogéneo de derechos difusos, orientados a la protección del bien común y vinculados a la crisis del Estado-nación. Es dudoso que pueda hablarse de tres y no de cuatro generaciones, dado que conectar derechos civiles y políticos es una opción ideológica, pero esta es la denominación más difundida.

Los derechos civiles y políticos: juntos pero no revueltos

Los derechos civiles y los derechos políticos se pueden distinguir por razones históricas, pero también por su funcionalidad política y por su estructura jurídica. Así, los derechos de participación (políticos), aparecen y se consolidan en el Estado demoliberal, mientras que

los derechos civiles surgen con el Estado liberal formalista e inhibicionista de los primeros tiempos, y son los llamados “derechos de autonomía”. Es sólo después, con la aparición del Estado social, cuando se exige la constitucionalización de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC).

Soy consciente de que identificar cada una de estas generaciones con los distintos tipos de sistemas político-económicos que se han sucedido a lo largo de la historia, resulta, cuando menos, problemático, porque, en la mayor parte de los casos, los modelos no se han dado en puridad, aunque pueda distinguirse históricamente el impacto de la corriente filosófica liberal, democrática y socialista en el marco político en el que han tenido lugar. Además, habría que discernir si fueron las reivindicaciones sociales las que provocaron un cambio de dirección en el diseño político-económico, o si fue el modelo estatal ya configurado el que propició la aparición de las nuevas exigencias favoreciendo, así, su satisfacción. Por otra parte, y en lo que aquí interesa, nada de esto aclara cuál sería la forma de Estado que podría dar cabida a la última generación, ni tampoco si coincidiría con alguno de los que ya conocemos o habría de ser otro completamente nuevo. Y esta confusión se agrava cuando, según parece, estas demandas nacen en un contexto globalizado en el que se propone la desaparición de algunas formas políticas clásicas y la superación, en cierta medida, del Estado centralizado y nacional como instancia de reconocimiento, salvaguarda y garantía de los derechos humanos.

Lo cierto es que, independientemente de esta dificultad, desde el punto de vista histórico, y como advierte Norberto Bobbio, tan sólo cuando la libertad se concibió como algo más que la exigencia de no interferencia, y se entendió como libertad-autonomía, se alcanzó una participación cada vez más amplia, difundida y frecuente de los miembros de la comunidad en el poder político (o libertad en el Estado), y esta participación fue la que dio lugar al surgimiento de los derechos políticos.² «La concesión de los derechos políticos ha sido una consecuencia natural de la concesión de los derechos de libertad, porque la única garantía al respeto de los derechos de libertad está en el derecho de controlar el poder».³ De hecho, históricamente, los parlamentos se dieron antes que la ampliación del sufragio, existiendo, durante mucho tiempo, Estados parlamentarios que eran representativos, pero no democráticos.⁴ Es decir, si bien es cierto que en las primeras formulaciones jurídicas de los derechos ya aparecía el sufragio (censitario y limitado sólo a los grupos sociales cultural y económicamente fuertes), la reivindicación de los derechos políticos como un conjunto homogéneo de demandas, y su configuración tal como hoy los entendemos, tiene lugar en un momento histórico posterior (siempre considerando que ninguno de ellos se halla

² N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 70.

³ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Sistema, Madrid, 1991, p. 35.

⁴ *Ibidem*, p. 53.

definitivamente delimitado). Pero no sólo esto, como decíamos antes, también por su finalidad, su objeto de protección, la forma de su ejercicio y el tipo de relación jurídica que plantean, es posible distinguir derechos políticos y civiles.

El encuentro entre generaciones

Puede decirse que con la visión generacional de los derechos humanos se intenta poner de manifiesto las mutaciones que estos han sufrido a lo largo y como consecuencia de la historia, de modo que cada “generación” se presenta como fruto de un contexto que, caracterizado por diferentes acontecimientos históricos, le otorga unos perfiles ideológicos definidos.

Dada la situación de escasez que sufrimos, se dice, nos vemos obligados a elegir qué necesidades son las más radicales y las más fáciles de satisfacer, y en esta selección no pueden tenerse en cuenta todas las exigencias posibles. De ahí la resistencia que se ofrece a la multiplicación de los derechos

Muy brevemente, la primera generación de derechos surgiría a partir del tránsito a la modernidad y estaría constituida por libertades de marcada impronta individualista (derechos de defensa que exigen la no injerencia de los poderes públicos en la esfera privada), mientras que la segunda, que de forma latente está ya presente en el mismo período histórico, adquiere fuerza en el momento en el que la participación política se hace extensible a grupos sociales inicialmente excluidos del ámbito del poder. El fundamento de ambas generaciones, como ya he dicho, se encontraría en el valor de la libertad, entendida en el primer caso como no interferencia, y en el segundo, positivamente, como autonomía. Dicha matriz individualista sufrirá un proceso de erosión en las luchas sociales del siglo XIX, que evidenciarán la necesidad de ampliar el catálogo de libertades con una tercera generación de derechos (económicos, sociales y culturales), para cuyo ejercicio se exigirá una política activa e intervencionista del Estado. De hecho, como ya he dicho, la consagración jurídica y política de reivindicaciones que, como estas, responden a demandas de igualdad, se alcanzará con el paso del Estado liberal al Estado social de Derecho. Y, finalmente, hoy se abre camino una nueva generación de derechos que complementa a las anteriores y que parece estar fundada en el valor de la solidaridad.

Pues bien, a pesar de la aparente claridad de este proceso histórico, la visión generacional de los derechos no ha sido asumida unánimemente por la doctrina, sino que, más bien, ha sufrido un fuerte embate de la crítica; una crítica cuyo origen puede situarse, sobre todo,

entre liberales y conservadores, y que se orienta a establecer un límite al proceso de ampliación y diversificación de los derechos.

Muchos derechos para pocos, pocos derechos para muchos o muchos derechos para todos

No faltan quienes consideran que conferir a la idea de los derechos humanos una particular fuerza justificadora y, al mismo tiempo, apelar a ellos constantemente, mostrándose partidarios de su multiplicación, son dos posiciones incompatibles. Y ello porque se supone que cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrá como exigencia, y cuanto más fuerza se les suponga, más limitada habrá de ser la lista de derechos que se justifiquen adecuadamente.

Si los derechos humanos son exigencias morales fuertes y para todos sin excepción, tienen que ser pocos para muchos y no muchos para pocos, y su multiplicación desemboca seguramente en esta segunda posibilidad. Es más, la tendencia inflacionaria que se viene observando en este terreno conducirá irremisiblemente a la banalización de aquellos derechos que ya están consolidados como tales en nuestros ordenamientos y que no han recibido todavía una protección jurídica eficaz.

Pero, ¿cuál es el razonamiento que se esconde detrás de esta postura? ¿Por qué no pueden defenderse simplemente muchos derechos para todos?

Pues bien, lo que vamos a ver ahora es que no hay ninguna razón genuina para pensar que la multiplicación de los derechos es inversamente proporcional a su fuerza justificadora. Más en concreto, que esta actitud (bienintencionada) se apoya en “argumentos” estratégicos, en una motivación pragmática, que no es en absoluto evidente, sino que, más bien, resulta difícilmente justificable. Y ello, entre otras cosas, porque una motivación pragmática nunca puede ser la última palabra sobre cuestión alguna.

La escasez como límite al proceso inflacionario

Los que defienden la posición restrictiva en el terreno de los derechos suelen apelar al argumento de la escasez para recortar el catálogo de derechos humanos o para excluir *a priori* determinadas reivindicaciones del citado catálogo. En estos casos, la escasez se presenta como un dato empírico que no puede negarse, por su evidencia, su rotundidad y su irreversibilidad. Y ello aunque hay pocas cosas tan difíciles como definir la auténtica escasez,

delimitar en qué consiste exactamente, en qué medida puede servir como justificación (no sólo motivación) moral y/o política, y, por centrarnos, en qué medida puede servir para determinar la existencia (no las garantías jurídicas) de los derechos humanos.

La cuestión es que, dada la situación de escasez que sufrimos, se dice, nos vemos obligados a elegir qué necesidades son las más radicales y las más fáciles de satisfacer, y en esta selección no pueden tenerse en cuenta todas las exigencias posibles. De ahí la resistencia que se ofrece a la multiplicación de los derechos: hay que elegir, porque no se puede tener todo. Y esto para evitar, entre otras cosas, la banalización por inversión de la que hablábamos antes, para no perder lo que ya tenemos o ponerlo en peligro, movidos por un ambicioso afán de llegar más lejos.

Ni la escasez es un dato absoluto, ni es un argumento moral

El problema es que el argumento de la escasez y de la carencia de recursos efectivos, utilizado para delimitar el concepto de derechos humanos o para decidir cuáles de entre ellos han de ser satisfechos, obedece a un universo axiológico, a un código de valores, claramente cuestionable.

Cuestionable, en primer lugar, porque no se sabe qué es exactamente la *escasez natural*, ni cómo distinguirla de una situación de *escasez sobrevenida*, o de *escasez provocada*; y, en segundo lugar, porque la evidencia de la escasez no sólo se presenta como un dato incontestable, sino que, simultáneamente, se plantea como un argumento moral que nos indica qué es lo que debemos hacer, exigiendo con urgencia una política de sobriedad y autocontención.

¿De qué tipo de escasez estamos hablando cuando establecemos límites infranqueables para ciertos discursos?

Soy consciente de que este problema de indefinición no es el más grave que se nos puede plantear, y que podría tener solución. De hecho, no son pocos los que se han dedicado a estudiar el asunto, aunque normalmente para establecer estándares comparativos y decidir en qué situación tenemos que hablar de escasez. No está de más insistir: estándares comparativos. Porque padecer la escasez es padecer la escasez de algo, en relación a algo, por comparación con algo, lo cual quiere decir que el concepto de escasez es, por definición, relativo, y con ello ya se excluye, como mínimo, aquella rotundidad de la que hablábamos antes. Y quiere decir también que tiene que ser definido por “alguien” en función de ciertos factores, de modo que puede dudarse, además, de su evidencia como dato empírico, al menos en el sentido en el que se emplea este término en las ciencias experimentales. Así

que, de momento, cabe preguntarse quién define la escasez, cómo se define, y cuáles son los elementos que se usan para establecer el proceso comparativo, porque está bastante claro que de la simple experiencia o de la observación, no se deduce, sin más, la existencia de escasez.

Como es lógico, de entrada, la credibilidad de este discurso no sólo depende del supuesto dato de la escasez, sino también de si en nuestros esquemas teóricos estamos dispuestos a asumir que los hechos desnudos, los datos empíricos, pueden servir como argumentos morales, porque si la escasez es evidente, si es incontestable, entonces bastaría con demostrar que sufrimos escasez para limitar y limitarnos. Y aquí surge la segunda razón por la que es cuestionable el argumento de la escasez.

Por una parte, ya hemos visto que la escasez dista mucho de ser un hecho desnudo. Como ya he dicho antes, la necesidad de valorar y comparar situaciones para delimitar la "existencia" de escasez es una muestra de que no hablamos sólo de hechos, sino de hechos valorados de acuerdo a ciertos parámetros o criterios. Y si esto es así, la escasez, en sí misma no puede presentarse como un argumento (auto)evidente ni en favor ni en contra de nada.

**No es la escasez la que determina el catálogo de los derechos,
sino que son los derechos los que nos permiten identificar
e interpretar la escasez y repartirla con justicia**

Por otra parte, no deja de resultar sorprendente que un dato empírico pretenda transformarse, sin más, en un argumento moral, dado que no puede saltarse del dato al argumento sin pasar por otro argumento (de un hecho, no puede deducirse, en puridad, una pauta sobre lo que debemos o no debemos hacer). Para que este experimento funcionara, para que este discurso resultara creíble, habría que desvelar el código axiológico o normativo que se ha utilizado para definir la escasez y discutir después sobre este código y sobre la importancia que vamos a darle en el terreno de los derechos.

En otras palabras, supongamos que tenemos una situación de auténtica escasez, que se han superado los obstáculos y que tal situación se ha logrado definir correctamente; supongamos, además, que ha sido definida por un poder legítimo (político, científico o del carácter que sea): ¿es esta situación un buen argumento para justificar un recorte en nuestro catálogo de derechos, para determinar cuáles son las necesidades básicas o cuáles de nuestras reivindicaciones deben ser atendidas? En absoluto.

A mi juicio, la determinación acerca de la existencia o no de escasez, no dice, ni puede decir, nada sobre el catálogo de derechos, sino que el proceso es, más bien, el contrario. No es la

escasez la que determina el catálogo de los derechos, sino que son los derechos los que nos permiten identificar e interpretar el dato de la escasez. Es más, si los derechos tienen algún valor para nosotros es, entre otras cosas, porque sirven para detectar y repartir la escasez.

Más fácilmente. El tamaño de la tarta que tenemos puede medirse y valorarse porque disponemos de criterios para hacerlo, y los derechos humanos forman parte de tales criterios. Sólo puede percibirse que la tarta es hoy más pequeña cuando las necesidades básicas que antes teníamos cubiertas ya no son satisfechas, y si, como es lógico, estas necesidades estaban cubiertas porque así lo exigía nuestro catálogo de derechos, el recorte en la cobertura merece una argumentación que empieza, pero no termina, con la “existencia” de escasez. O sea, que somos conscientes de la escasez cuando tenemos conciencia de los derechos propios. El discurso de los derechos nos permite conocer y sufrir la escasez, como nos permite también repartirla con justicia. En caso contrario, ¿para qué servirían los derechos?, ¿no era una de sus funciones la de asistirnos en condiciones de escasez? Si los derechos sólo se activan cuando hay abundancia, ¿a quiénes sirven exactamente?

Y esto, sin contar con que todavía queda por determinar cuáles son los derechos que, en situaciones de escasez, estarían dispuestos a garantizar los que defienden la tesis restrictiva, porque todavía tienen que justificar su elección con un argumento genuinamente moral que no puede ser, una vez más, el “argumento” de la escasez. La cuestión es que esto ya muestra, por sí mismo, que el de la escasez no puede ser el último argumento, ni tampoco el definitivo, sino que hay un criterio valorativo, axiológico o normativo, que tiene prioridad sobre el dato empírico, en este caso, sobre el “hecho” de la escasez.

Finalmente, la tesis restrictiva esconde una opción superior, anterior y más importante, sobre en qué es apropiado invertir, y para quienes se abonan a esta tesis, este criterio superior lo determinan los llamados derechos civiles (derechos que se apoyan en el principio de la autonomía privada), las clásicas libertades individuales basadas en el principio de no interferencia, a los que pueden sumarse ciertos derechos políticos, entendidos aquí también como libertades.

La supuesta prioridad de la libertad como no interferencia

Como acabo de señalar, para quienes defienden la tesis restrictiva, sólo los derechos civiles y, parcialmente, los políticos, pueden ser considerados derechos genuinos, y sólo este reducido catálogo determina qué es lo que hay que hacer en situaciones de escasez. Y ello porque, a su juicio, son los únicos que vienen a satisfacer las que se consideran necesidades radicales: las libertades individuales. Estas necesidades, además, se dice, son fáciles de satisfacer, dado que no exigen ni la intervención del Estado, ni el despilfarro de recursos escasos.

Empezando por el final y también por lo que puede verse más claro. ¿No es caro el abstencionismo estatal?, ¿es verdad que las necesidades que exigen una abstención por parte del Estado son las más fáciles de satisfacer?, ¿no es muy cara, por ejemplo, la organización de elecciones para el ejercicio del derecho de participación política?, ¿no lo es la asistencia letrada al detenido?, ¿la seguridad y la defensa? No es esta una cuestión en la que me vaya a detener ahora porque, independientemente de cómo resolvamos el asunto económico (si garantizar tal o cual derecho es más o menos barato), creo que lo más relevante es preguntarse hasta qué punto resulta aceptable este discurso moral.

La obligación moral de satisfacer una necesidad básica, que constituye el fundamento de un derecho, no puede verse condicionada por la contingencia de que existan o no posibilidades reales para satisfacerla, pues lo importante no es si un derecho puede o no ser disfrutado, sino si su disfrute está o no justificado

A mi juicio, la obligación moral de satisfacer una necesidad básica, que constituye el fundamento de un derecho, no puede verse condicionada por la contingencia de que existan o no posibilidades reales para satisfacerla, pues lo importante no es si un derecho puede o no ser disfrutado, sino si su disfrute está o no justificado. Si fuera de otro modo, los derechos humanos acabarían identificándose con los contenidos empíricos del Derecho positivo o con los dictámenes del poder político (democrático o no, o democrático en mayor o menor medida), que es quien, en última instancia, interpreta la escasez. Y es precisamente por esto, por lo que se ha dicho que el argumento de la escasez es un argumento falaz e ideológico, de tendencia conservadora, que prescinde por completo del espíritu revolucionario y reivindicativo que identifica al discurso de los derechos.

Por otro lado, la opción por los derechos civiles y políticos que se esconde tras la tesis restrictiva supone excluir los intereses de aquéllos que más sufren la escasez (los excluidos del banquete) y para quienes los derechos sociales, podrían resultar especialmente útiles.⁵ ¿Cubren estos derechos nuestras necesidades más radicales?, ¿se pueden jerarquizar los derechos de este modo?

Pero es que, además, no está tan claro que en la cúspide del discurso moral deba situarse un principio sustantivo, que tal principio haya de ser el de la autonomía y que la única manera de entenderlo sea la manera en que lo entienden los defensores de la tesis

⁵ Los derechos civiles especialmente protegidos, aunque formalmente se predicen de todos, no pueden ser plenamente ejercidos más que por unos pocos. Y es que de poco sirve garantizar libertades para todos, si no se articulan los instrumentos que permiten, de hecho, generalizar su disfrute.

restrictiva. Por supuesto, siempre es posible decir que el principio de autonomía funciona, sobre todo, como un presupuesto de racionalidad, porque no puede negarse sin incurrir en una contradicción pragmática: nadie puede negar el principio de autonomía sino desde un ejercicio de la autonomía. De este modo, su defensa prioritaria podría plantearse como una cuestión de lógica formal y no sustantiva. El problema es que quien asume la existencia de un núcleo duro de derechos intangibles en razón del citado principio, no lo entiende exactamente así, sino como una exigencia moral de contenido muy preciso que se plantea como una (auto)evidencia. Y lo cierto es que, desde esta óptica, y como señala Habermas, no se acierta a comprender el sentido constitutivo que tiene para toda comunidad política la autonomía ciudadana ejercida en términos intersubjetivos (conjuntamente, se entiende, o considerando a los demás).⁶ Pero no voy a insistir más en este asunto.

No podemos valorar ni siquiera conocer nuestros éxitos, si no es sometiéndolos continuamente a la discusión y al debate con los otros. Lejos de banalizar los derechos ya consolidados, ayudaría a su mejor comprensión, y favorecería la progresiva articulación del marco moral y político más adecuado para garantizarlos

Para terminar, creo que es importante subrayar que mantener una visión histórica de los derechos y elaborar un catálogo abierto a las nuevas exigencias, no implica necesariamente incluir en su seno a todas ellas a discreción. Se trata de establecer criterios a partir de los cuales sea posible apartar las necesidades que merecen ser satisfechas de las que no lo merecen, y en este proceso, ni el “dato empírico” que aporta la escasez puede servir como argumento moral, ni un discurso moral cerrado al diálogo con los excluidos, como base justificadora. En un marco democrático como el nuestro, las nuevas demandas deberían ser discutidas, a fin de determinar si tras ellas se esconden auténticas necesidades humanas o sólo meras reivindicaciones arbitrarias. Y no sólo eso, los mismos derechos exigen que nos preguntemos sin cesar qué es exactamente lo que tenemos, por el espíritu contestatario que los anima, y por qué ese espíritu ha de poder cuestionar también el catálogo que los recoge. No creo que podamos valorar, ni siquiera conocer, nuestros éxitos, si no es sometiéndolos continuamente a la discusión y al debate con los otros; una discusión que, lejos de facilitar la banalización de los derechos ya consolidados, ayudaría a su mejor comprensión, y favorecería la progresiva articulación del marco moral y político más adecuado para garantizarlos.

⁶ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998, p. 655.

Como no podía ser de otra forma, y según hemos visto, esta posición ha sido objeto de crítica por parte del sector más profundamente liberal para el que la apertura del discurso político a cualesquiera cuestiones y argumentos puede poner en peligro la protección jurídica de la esfera privada y la integridad personal del individuo. Sin embargo, no hay que perder de vista que «no todo lo que justificadamente es objeto de una discusión pública, queda ya también convertido en objeto de una regulación política»,⁷ y, por lo tanto, no todo lo que debe ser discutido, ha de ser necesariamente aceptado. O sea que, en principio, no hay motivo alguno para temer al diálogo.

Al fin y al cabo, el peligro de banalización que puede darse con la expansión ilimitada y acrítica de la tabla de derechos, no se elude tampoco cuando se hace una defensa ciega y obsesiva de los éxitos alcanzados.

⁷ *Ibidem*, p. 391-392.