

PALABRAS DE AGRADECIMIENTO POR EL OTORGAMIENTO DEL TÍTULO
DE DR. H.C. EN LA UNIVERSIDAD POMPEU FABRA

Barcelona, 20 de octubre de 2011

Ernesto Garzón Valdés

0

Hace más de un cuarto de siglo, en pleno exilio impuesto por la derecha peronista y su mano armada - clandestina primero y manifiestamente militar después practicando la más sangrienta dictadura de la historia argentina - ingresé como esporádico profesor visitante en la Universidad Pompeu Fabra gracias a la generosa invitación de mi inolvidable amigo Albert Calsamiglia (“¿que puedo hacer por tí?”, solía preguntarme y la verdad es que fue mucho lo que hizo hasta el final de su tronchada vida). Jamás imaginé que en esta casa de estudios culminaría mi vida académica con el otorgamiento del título máximo. Mucho menos pensé que lo recibiría conjuntamente con Eugenio Bulygin, compañero de décadas de mucho diálogo y vivencias compartidas, y de manos de un rector por quien tengo el mayor respeto intelectual y humano no sólo por considerarlo sin reserva alguna uno de los mejores filósofos del derecho de nuestra comunidad hispánica sino también y, sobre todo, por conocer sus calidades personales. A esto se agrega el hecho de que mi buen amigo y antiguo estudiante de la Córdoba argentina, con quien compartiera no pocos infortunios y miserias del destierro y actualmente colega en la docencia universitaria, ha tenido a su cargo la – desde luego exagerada – *laudatio* sólo explicable por su proverbial generosidad. No son pocas las vivencias con él compartidas en los duros años de exclusión por “prescindible” (según el lenguaje oficial de esa época) del país en el que había transcurrido más de la mitad de mi vida útil. La organización mafiosa P2 me hizo llegar también sus amenazas y no era cuestión de no tomarlas en serio. Parafraseando a Borges cabría decir que había encontrado mi “destino sudamericano”.

Conviene recordar en este acto que el afecto no obedece a la razón; Baltasar Gracián, Oscar Wilde y Richard Strauss supieron dar expresión cabal al dominio del sentimiento y a la precaria vigencia de la objetividad cuando el afecto se interpone. Todo esto es conocido y también se sabe que en casos como el presente el problema de la relación afecto-objetividad solo puede ser psicológicamente compensado con la sinceridad del agradecimiento y una recomendable austeridad que ayude a evitar la temida trampa de una falsa modestia en la que fatalmente suele caer el beneficiado agradecido. Se piensa que toda aceptación de algún elogio es signo de vanidad. Y aunque Séneca tendría alguna reserva al respecto, lo cierto es que, por lo general, solo queda la vía supuestamente neutra aunque severamente criticada del “lugar común” sobre el que pesa no pocas veces un altivo desdén. Sería la vía fácil para salir airoso con la mera reiteración superficial de algo que todo el mundo sabe y nadie discute por considerarlo irrelevante.

Sin embargo, lo que 'todo el mundo sabe' y 'nadie discute' es también aquello que puede servirnos como elemental criterio de orientación y punto de partida para la formulación de juicios que pretendan mayor profundidad y originalidad. Por ello no es en absoluto irrelevante. La vida diaria está entretejida con lugares comunes que nos liberan de la carga de una perplejidad permanente y nos abre la posibilidad de

movernos con mas serenidad y descanso. Gilbert Ryle supo referirse parcialmente a esta cuestión con su conocida distinción entre "mundo de la ciencia" y "mundo cotidiano". Justamente porque los lugares comunes poseen algún elemento de verdad básica podemos pretender un relativo distanciamiento reflexivo. No son vacíos como las "tautologías circulares"¹ que propiciaba Niklas Luhmann. Dependen de factores temporales y espaciales que condicionan su validez no pocas veces relativa. Desde este punto de vista, los lugares comunes pueden tener una existencia precaria o persistente según su poder explicativo y el talante de quien recurre a ellos. Y no hay que olvidar que son proposiciones y, por lo tanto, pueden ser verdaderos o falsos. En lo que sigue recurriré al auxilio de los verdaderos y al final condenaré los falsos.

Siguiendo la interpretación de Ryle, ruego se me acepte el lugar común de mi agradecimiento, se lo califique de verdadero y se me permita expresarlo recurriendo a una breve reflexión sobre tres conceptos sobre los que suele pesar también la condena de su vacuidad y del uso de dudosos argumentos en su defensa, como sostenía un notable filósofo bien conocido por José Juan Moreso. Los tres conceptos son dignidad, derechos humanos y democracia. Entre ellos existe una relación de estrecha dependencia cuya percepción podría ser considerada también como un lugar común verdadero de la ciencia política.

En efecto, la vigencia del deber de respetar la dignidad humana es sólo posible si se asegura la vigencia efectiva de los derechos humanos y éstos son sólo vigentes dentro del marco político de la democracia. Dicho brevemente: sin la vigencia de los derechos humanos, la invocación de la dignidad humana es una apelación meramente retórica y sin democracia los derechos humanos son solo una aspiración moral de cuya existencia no son pocos los que dudan (con precaria razón, desde luego).

Mi presupuesto básico afirma que la dignidad es una característica definitoria atribuida a todo ser humano viviente. El concepto de dignidad no es descriptivo; decir que *todo* ser humano posee dignidad no es lo mismo que decir, por ejemplo, que *todo* ser humano viviente posee determinadas características biológicas propias del *homo sapiens sapiens*. El concepto de dignidad humana tiene un carácter *adscriptivo*. Expresa y atribuye una evaluación positiva; en este caso, moral.

La adscripción de dignidad humana a un ser X presupone la verdad del enunciado descriptivo que afirma que X es un ser viviente que pertenece a la especie humana, cualquiera que sea su edad o su estado mental o físico.² Esta presuposición arrastra consigo, por así decirlo, la adscripción de dignidad. La arrastra conceptualmente de forma tal que sería contradictorio decir que X es un ser humano viviente pero carece de dignidad. Predicar la dignidad de X es lo mismo que predicar su humanidad.

Adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable, que veda todo intento de auto o heterodeshumanización. En este sentido, impone deberes y confiere derechos fundamentales. Tanto los unos como los otros se basan en una concep-

¹ Cfr., por ejemplo, Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Francfort: Suhrkamp 1984, págs. 56.

² La adscripción de dignidad presupone la identificación de un ser viviente como perteneciente a la especie humana. A partir de qué momento ha de realizarse esta identificación es una cuestión que pienso no afecta el carácter adscriptivo del concepto de dignidad.

ción del ser humano viviente que veda su tratamiento "solamente como un mero medio", tal como reza la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano.³

El enunciado que adscribe dignidad al ser humano posee alcance universal y todo enunciado universal afirma una igualdad entre los elementos de la clase a los que se aplica.

Dicho con otras palabras: cualesquiera que sean las desigualdades que una sociedad acepte y cualesquiera que sean los argumentos que pretendan justificarlas, desde el punto de vista moral, la única desigualdad que, por razones conceptuales, no es admisible es la desigualdad de dignidad ya que ella significaría también una desigualdad de humanidad. Son justamente los derechos humanos los que enuncian cuáles son las desigualdades que lesionan la dignidad y deshumanizan a la persona viviente.

Importa saber cuáles son los criterios justificantes que debe satisfacer un régimen democrático a fin de que sus recursos jurídico-políticos estén en condiciones de impedir la indigna desigualdad.

Pienso que la democracia, entendida como el gobierno de la mayoría formada sobre la base del principio 'una persona, un voto' no es autojustificable. La justificación de la democracia necesita recurrir a ayudas externas, a lo que podría llamarse 'muletas morales' que le permitan moverse sin sucumbir a la tentación de imponer el 'dominio de la mayoría', como diría Hans Kelsen. Estas ayudas o soportes restrictivos que hacen viable la vigencia del 'principio de la mayoría' pueden ser de dos tipos: personales o institucionales. Llamaré 'horizontalistas' a quienes recurren exclusivamente a ayudas vinculadas con características personales de los ciudadanos y 'verticalistas' a quienes recurren a ayudas de tutelaje personales o institucionales. Los horizontalistas suelen postular enunciados universalizables pero utópicos, o realistas pero de alcance restringido.

Los verticalistas son cautelosamente pesimistas y buscan, por ello, frenos a las posibles debilidades o extravíos de la voluntad humana. Sustentan algo así como un paternalismo justificable.

El paternalismo personal justificable y el institucional justificable postulan la formulación y vigencia de los derechos humanos como justificación de la democracia en tanto protección efectiva de la dignidad humana. Es ello lo que los vuelve justificables. Pero, dado que el paternalismo personal tiene una vigencia temporal limitada (quien nace, perece), la única alternativa que resta es la de un verticalismo institucional justificable según los mismos criterios del paternalismo personal pero que posea la ventaja de la estabilidad temporal y no esté sujeto a debilidades de la voluntad que puedan frustrar la buena intención paternalista.

Suelen aducirse dos justificaciones supuestamente autosuficientes de las decisiones mayoritarias que constituirían en sí mismas el núcleo de la democracia:

a) Una razón utilitarista: la satisfacción de las preferencias de la mayoría asegura un mayor *quantum* de felicidad social. De acuerdo con esta concepción, lo relevante es

³ "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio." Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, México D.F.: Porrúa 1983, pág. 44.

la satisfacción agregada de los deseos de las personas sin que importe cuáles sean estos deseos y quiénes los sustenten. En este sentido, la versión utilitarista podría prescindir de una determinada concepción de lo bueno ya que cada cual cuenta como individuo y nada más que como tal, sin que importen sus convicciones morales. Además, como se confiere prioridad a los deseos de las personas y no a sus intereses, la regla de la mayoría democrática constituiría una buena garantía en contra de todo intento de paternalismo o, de lo que sería peor aún, de perfeccionismo. La regla de la mayoría o, si se prefiere, el consenso mayoritario sería, en este sentido, el mejor antídoto contra la dictadura.

Cuanto mayor sea la suma de los deseos satisfechos, tanto mejor. El consenso mayoritario sería garantía de la felicidad social en su conjunto.

b) Una razón epistémica: es más difícil que la mayoría se equivoque. Si se acepta la existencia de verdades políticas, se dice, habría que admitir entonces que si cada votante tiene la tendencia a adoptar la decisión correcta, es mayor la probabilidad de que la decisión colectiva sea la correcta cuando cuenta con la aceptación de un número apreciable de votantes.

No es sostenible el argumento utilitarista y su afirmación de que la votación permite conocer las preferencias de los votantes. Sabemos desde la llamada "paradoja de Borda", que ello suele no ser posible cuando se trata de elegir entre más de dos candidatos o programas de preferencias. Podría, además, ponerse en duda la conveniencia de tomar incondicionadamente en cuenta los deseos de las personas: no siempre es verdad que cada cual es el mejor juez de sus intereses, como creía John Stuart Mill.

Tampoco es verdad que siempre la satisfacción de las preferencias de la mayoría equivalga a un mayor *quantum* de felicidad social; todo depende de la intensidad de las mismas.

Por lo que respecta al valor epistémico de la regla de la mayoría, hay que tener en cuenta que la obtención de este valor está supeditada a la existencia de condiciones tan fuertes que no son obtenibles en la realidad. Basta pensar en las exigencias de veracidad y de igual libertad.

No cuesta mucho inferir que, si se aceptan estas restricciones abandonamos el ámbito de la justificación de la democracia a través de la mera emisión de votos que expresarían deseos o verdades políticas y entramos en el de las restricciones a las que estaría sometido el votante. El *Homo suffragans* es ahora un *Homo suffragans restrictus*.

La idea de las restricciones subjetivas autoimpuestas (a las que llamaré "restricciones horizontales", por estar todas ellas a un mismo nivel intersubjetivo) tiene en la historia del pensamiento político diversas variantes de las que sólo mencionare brevemente dos: la de Jean-Jacques Rousseau y la de David Hume.

La principal preocupación de Jean-Jacques Rousseau por lo que respecta al diseño de un sistema político moralmente aceptable era cómo conservar la autonomía personal que parecía estar dada en el estado de naturaleza.

El ciudadano que forma parte de la república rousseauiana es un sujeto que renuncia a sus preferencias individuales cuando ellas no coinciden con la persecución del bien común. En esta comunidad se supone que *todos* sus miembros en

todo momento son auténticos ciudadanos democráticos. El único y no pequeño problema es que, desde el punto de vista empírico, la exigencia rousseauiana de la renuncia voluntaria de todos al egoísmo como punto de partida para el surgimiento de una comunidad democrática es impracticable.

Las restricciones horizontales de Rousseau tienen pretensión de universalidad pero resultan ser viables sólo en el reino de la utopía. No es sensato confiar en ellas.

David Hume propuso concebir al ciudadano como un sujeto simpático, interesado en el bien común.⁴

En una comunidad democrática de ciudadanos humaneamente "simpáticos" los resultados de las votaciones serían, por definición, la expresión de un egoísmo socializado y significarían también un avance hacia el descubrimiento de la "verdad política". No habría, en este sentido, mayor inconveniente en conferir calidad moral a esta comunidad que restringe sus impulsos egoístas en aras del bien común. No cabría hablar aquí de 'dominio de la mayoría'.

Sin embargo, aun admitiendo la posibilidad de una comunidad de ciudadanos simpáticos dispuestos a aceptar los principios de la democracia, dado el alcance limitado de la simpatía, que el propio Hume reconocía, estas comunidades tenían que ser relativamente pequeñas y culturalmente homogéneas. En este sentido, en el caso de democracias populosas y heterogéneas, como las actuales, la horizontalidad humana, si bien es cierto que no es utópica, resulta precariamente limitada en sus efectos. Conviene, pues, abandonar esta posibilidad y explorar las sugerencias de los 'verticalistas'

Al igual que las 'restricciones horizontales', las 'verticales' tienen por objeto impedir los extravíos de la voluntad ciudadana que pueden conducir a lo que he llamado "suicidio" de la democracia a través de la imposición del 'dominio de la mayoría'.

En principio, podría pensarse en dos tipos básicos de restricciones verticales: personales e institucionales. En ambos casos, habría que controlar el ejercicio de la voluntad popular en aras de su propio bien. Se trata, pues, de un tutelaje que podría ser interpretado como una especie de paternalismo justificable que, lejos de conducir a la dictadura (como temía el utilitarismo), permitiría asegurar la igualdad social al eliminar las desigualdades que resultan de las que suelo llamar "incompetencias básicas" para el ejercicio de los derechos ciudadanos.

Las restricciones verticales personales encierran el peligro de convertirse en instrumentos de manipulación elitista que, lejos de asegurar el buen funcionamiento de una democracia representativa, suelen conducir al populismo y a la consagración de líderes interesados en mantener la inmadurez política del pueblo e imponer un dominio mayoritario conducido por ellos mismos, por los 'demagogos' que despreciaba Aristóteles.

Desde el punto de vista moral, la manipulación política convierte a los ciudadanos en meros instrumentos o medios para la obtención de los fines del gobernante, es decir, lesiona básicamente su dignidad. Pero, aún en el caso de que existiera una élite realmente interesada en asegurar la protección de los derechos de la minoría y en promover la educación ciudadana de la mayoría, la limitación temporal de la vida y la

⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Barcelona: Editora Nacional 1981 tomo II, p. 555.

aparición de nuevas élites no permiten alentar ninguna confianza firme en la eficacia de las restricciones verticales personales.

Sobre las restricciones verticales personales pesa la misma sospecha de utópico optimismo o de reducida eficacia de las restricciones horizontales personales que las volvían poco aconsejable. Ello nos sugiere avanzar por la vía de restricciones verticales institucionales.

Para decirlo con palabras de William Nelson:

"En términos más generales: si sospechamos que nos será difícil resistir a las tentaciones, ello puede ser una razón para adoptar estrategias autoobligantes; y una forma de autoobligación consiste simplemente en evitar tener el derecho a sucumbir a la tentación. Los límites constitucionales a la autoridad legislativa pueden ser considerados como una estrategia de autoobligación de este tipo."⁵

Estas restricciones fueron impuestas por las constituciones liberales con sentido social. En ellas, el *rule of law* de origen anglosajón dio origen, primero, al "Estado de derecho", al sumar al principio de seguridad el respeto a los derechos individuales⁶, y después al "Estado social del derecho", al incorporar los deberes estatales de protección de los sectores sociales económicamente débiles.

Son estos principios y reglas los que confieren carácter moral al orden republicano o, si se quiere, democrático liberal, y le garantizan su función moralizante. Son ellos los que constituyen el contenido de lo que suelo llamar "coto vedado" a la deliberación democrática. El "coto vedado" no surge porque los ciudadanos sean agentes morales o sujetos que simpatizan con el bien común sino que es él el que fija las condiciones para ser un ciudadano moral. La génesis de la moralidad ciudadana proviene de este "coto vedado" y no al revés. Si ello es así, ejercicio de la libertad moralmente aceptable no es el que resulta de la eliminación del poder de las instituciones del Estado, como pretende el anarquista o reduciéndolo, como quiere el neoliberal, sino justamente al revés: asegurando la vigencia plena del "coto vedado" institucional de los derechos fundamentales de la persona.

Los derechos humanos o fundamentales (civiles, políticos, sociales) - que incluyo en lo que he llamado "coto vedado" a las decisiones mayoritarias - forman parte esencial de un diseño constitucional adecuado para lograr la concreción de las exigencias del respeto a la dignidad humana. Cuando estos derechos tienen vigencia queda bloqueada la posibilidad de tratar a una persona como medio.

Por el contrario, cuando los derechos humanos no se respetan, se inicia un proceso de deshumanización del que existen no pocos ejemplos en la historia.

Si todo lo dicho anteriormente resulta plausible, puedo ahora retomar el punto de partida e inferir algunas conclusiones acerca de la relación entre dignidad, derechos humanos y democracia.

El concepto de dignidad humana cumple con respecto a los derechos humanos una especie de función "trascendental" en el sentido kantiano de la palabra: recurrimos a

⁵ W. Nelson, "The Institutions of Deliberative Democracy" en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 17, N° 1 (2000), págs. 181-202, págs. 196.

⁶ Cfr. J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge: University Press, 1999, pág. 7.

él para precisar el contenido y alcance de los derechos humanos. Por ello tiene razón Joel Feinberg cuando afirma:

"Lo que se llama 'dignidad humana' puede ser simplemente la capacidad reconocible de alegar (exigir) derechos (*claims*). Respetar a una persona o pensar que posee dignidad humana significa simplemente concebirla como un ser potencialmente capaz de alegar derechos (*a potential maker of claims*).⁷

Vistas así las cosas, la función principal de los derechos humanos es formular e imponer las condiciones necesarias para que la dignidad humana quede amurallada y se vuelva deonticamente imposible su lesión, sea por la no satisfacción de los derechos humanos negativos o por el no cumplimiento de los derechos humanos positivos.

Esta vinculación funcional de los derechos humanos con la dignidad los vuelve no negociables. Si así no fuera, la dignidad humana dejaría de ser el equivalente moral de la condición biológica del ser humano viviente. Por ello, conviene no confundir existencia de un derecho fundamental con su formulación en un código moral o jurídico. Hacerlo equivaldría a sostener la curiosa tesis según la cual hasta que no se expresara verbalmente un derecho moral su violación no habría tenido lugar. Así por ejemplo, antes de la formulación en los años 30 del siglo pasado de la palabra "genocidio" éste no habría existido. Una tesis que no conformaría no sólo a los armenios sino a todos los masacrados colectivamente a lo largo de la historia. Está bien sostener que se pueden hacer cosas con palabras pero conviene no exagerar y saber los límites de las reflexiones de J. L. Austin en sus *William James Lectures* en Harvard en 1955. No hay que confundir incorporación de una figura delictiva en un texto legal con su existencia. Lucrecia lo supo.

Lo dicho en la tesis anterior vale con respecto a la relación entre derechos humanos y dignidad. Conviene ahora ver el costado que vincula a los derechos humanos con la democracia. Pienso que los derechos humanos incorporados en las constituciones democráticas cumplen una doble función; por una parte, exigen el respeto de los bienes primarios de las personas, es decir, de aquéllos que son necesarios para la realización de una vida humanamente digna y, por otra, impiden vertical e institucionalmente el dominio de la mayoría

El poder ser "a potential maker of claims" es presupuesto necesario de toda concepción de derechos humanos. La negación de esta posibilidad constituye, por ello, el grado máximo de exclusión de la sociedad humana, del ámbito de la humanidad.

La democracia es una práctica y si ésta exige el respeto de la dignidad humana a través de la vigencia de los derechos humanos, es obvio que cuando éstos son un mero enunciado retórico, aquélla es sólo una perversa caricatura del mejor de los sistemas políticos que el hombre ha inventado.

Los derechos humanos - podría decirse finalmente - constituyen el puente conceptual que vincula dignidad con democracia: la dignidad humana en sociedad sólo puede estar asegurada en una democracia sujeta a restricciones verticales impuestas por el reconocimiento de los derechos humanos. La violación o la falta de vigencia de los derechos humanos afecta los dos pilares del puente: la dignidad se

⁷ Joel Feinberg, "Nature and value of rights" en del mismo autor, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press 1980, págs. 143-155, pág. 155.

convierte en palabra hueca y la democracia degenera en la tiranía de los demagogos. En el primer caso se animaliza a la persona y en el segundo sucumbimos bajo la avalancha de la voluntad descontrolada de los más o del más fuerte. En ambos casos, la vida individual queda humillada y la vida social se vuelve indecente.

Si todo esto es así, conviene estar siempre alerta por lo que respecta a la fortaleza y estabilidad del puente de los derechos humanos. Ellos no son un lujo retórico sino el freno a la insolencia de la arbitrariedad y al intento de imponer la discriminante desigualdad en el nivel más básico de la condición humana: el de su dignidad.

La manipulación política convierte a los ciudadanos en meros instrumentos o medios para la obtención de los fines del gobernante, es decir, lesiona básicamente su dignidad. Pero, aún en el caso de que existiera una élite realmente interesada en asegurar la protección de los derechos de la minoría y en promover la educación ciudadana de la mayoría, la limitación temporal de la vida y la aparición de nuevas élites no permiten alentar ninguna confianza firme en la eficacia de las restricciones verticales personales.

Desde Platón y Aristóteles hasta Kant, pasando por Hobbes y Locke, la desconfianza en la naturaleza humana ha sido la razón principal para justificar moralmente la existencia del Estado como artificio normativo destinado a asegurar la supervivencia pacífica. Kant es el pensador que con mayor claridad vio la necesidad de prescindir de las peculiaridades empíricas personales en la fundamentación de las normas morales. Porque sabía que el ciudadano es un ser de carne y hueso propenso a dejarse guiar por sus tendencias autocentradas, heterónomas, propiciaba un sistema político que pudiera regir en una sociedad de egoístas que desean también vivir en sociedad.

Había que buscar restricciones verticales institucionales, una especie de "muletas morales". La idea básica que subyace al recurso de las "muletas" es que no hay que confundir la legitimidad moral de un sistema jurídico-político con su estabilidad. La legitimidad depende de la concordancia de los principios y reglas del sistema con los principios y reglas de una moral crítica; la estabilidad, de la calidad moral de los ciudadanos. Para asegurar la legitimidad es necesario, por lo pronto, restringir la pretensión de dominio de la mayoría. Como he intentado demostrarlo, la vía más adecuada para lograrlo es el establecimiento de restricciones verticales institucionales. La promoción de comportamientos morales de los ciudadanos, de aquellas restricciones horizontales que intentan asegurar la vigencia de una cultura cívica interesada en el bien común (como quería Rousseau) o en la socialización del egoísmo (como le gustaba decir a Hume) es un problema de pedagogía político-moral referido predominantemente a la estabilidad del sistema democrático.

No es casual que en el preámbulo del Convenio Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966 se diga: "Estos derechos [humanos, EGV] derivan de la inherente dignidad de la persona humana."

Conviene ahora ver el costado que vincula a los derechos humanos con la democracia. Pienso que los derechos humanos incorporados en las constituciones democráticas (en lo que llamo "coto vedado") cumplen una doble función; por una parte, exigen el respeto de los bienes primarios de las personas, es decir, de aquéllos que son necesarios para la realización de una vida humanamente digna y, por otra, impiden vertical e institucionalmente el dominio de la mayoría.

Si todo esto es así, conviene estar siempre alerta por lo que respecta a la fortaleza y estabilidad del puente de los derechos humanos. Ellos no son un lujo retórico sino el

freno a la insolencia de la arbitrariedad y al intento de imponer la discriminante desigualdad en el nivel más básico de la condición humana: el de su dignidad.

Quisiera ya terminar y liberaros de esta exposición. Pero no puedo hacerlo: la idea del lugar común me sigue agujoneando y ahora insiste en recordarme los lugares comunes que suelen formularse con respecto a esta ciudad en la que está asentada esta Universidad.

Me limitaré a tres lugares comunes secularmente persistentes acerca de Barcelona que merecen, según creo, alguna corrección.

Los tres lugares comunes a los que quiero referirme son:

1. Barcelona es una ciudad eminentemente europea
2. Barcelona es una ciudad industrial excepcionalmente laboriosa
3. Barcelona es una ciudad radicalmente diferente de Madrid

Ad 1. No son pocos los testimonios de ilustres viajeros que centraron sus comentarios sobre Barcelona en el carácter más europeo que español de esta ciudad. Basten aquí los de tres notables intelectuales latinoamericanos del siglo XIX y comienzos del XX.

En 1846, Domingo Faustino Sarmiento, autor del primer estudio sociológico de Argentina, *Facundo. Civilización o barbarie*, visitó Barcelona y en carta a Victorino Lastarria así la describía:

"Estoy, por fin, fuera de la España [...] El aspecto de la ciudad (Barcelona, EGV) es enteramente europeo; su Rambla asemeja a un boulevard, sus marinos inundan las calles como en el Havre o Burdeos, y el humo de las fábricas da al cielo aquel tinte especial, que nos hace sentir que el hombre máquina está debajo. La población es activa, industrial por instinto y fabricante por conveniencia. Aquí hay ómnibus, gas, vapor, seguros, tejidos, imprenta, humo y ruido; hay, pues, un pueblo europeo."⁸

Sesenta años más tarde, el ensayista uruguayo José Enrique Rodó, nieto de catalanes, se refería a la "semi francesa Barcelona, atalaya de España."⁹

"Un tanto afrancesada" se le presentaba también la ciudad a Rubén Darío cuando la visita en 1912 y pasa largas horas en el café Els Quatre Gats cuyos parroquianos le recuerdan "los tipos del Boul' Miche; jóvenes melenudos, corbatas mil ochocientos".¹⁰

Para los tres visitantes buena parte de la europeidad de Barcelona estaba dada, pues, por su semejanza con las formas de vida de la vecina Francia.

⁸ Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes por Europa, Africa y América 1845-1847*, México: Fondo de Cultura Económica 1996, págs. 166 y s.

⁹ Carta a Juan Francisco Piquet citada según Adolfo Sotelo Vázquez, *Viajeros en Barcelona*, , Barcelona: Planeta 2005, pág. 124.

¹⁰ José Enrique Rodó, carta a Antonio Rubó y Iluch del 23 de febrero de 1902 citada según Adolfo Sotelo Vázquez, op. cit., pág. 124.

Ad 2. Rodó subrayó el dinamismo industrial de la "laboriosa y culta Barcelona"¹¹. Darío admiró su pueblo "sano y robusto" y su dinámica burguesía que había "erizado su tierra de chimeneas".¹²

Sarmiento fue más expresivo aún:

"Todas las empresas respiran grandeza. Están edificando un teatro, que pretende ser el más bello y el más grande Europa y del mundo por tanto; y su escuela de artes es acaso uno de los establecimientos más ricamente dotados, más completo en sus ramos de enseñanza gratuita y más cuidado y asistido. La industria barcelonesa se resiente, empero, del medio ambiente en que se desenvuelve: Favorecida por derechos protectores, la fábrica tiene una puerta que da hacia la España y otra hacia la frontera de Francia o el mar, y si fuera pan lo que fabrican, harían vulgar el milagro de los cinco mil, porque de un quintal de lana ellos sacan quinientas piezas de paño."¹³

Ad 3. La supuesta o real rivalidad entre Barcelona y Madrid fue también señalada por Sarmiento cuando escribía:

"los catalanes: otra sangre, otra estirpe, otro idioma. No se hablan con los de Castilla sino por las troneras de los castillos."¹⁴

Y Rubén Darío percibió aquel sentimiento de pertenencia a una patria diferente de la española al que llamó "regionalismo intransigente".

De los tres mencionados lugares comunes, el primero es interesante a medias. La preocupación por la europeidad me parece superflua, innecesaria. Es verdad que todavía en los años cincuenta del siglo pasado, cuando se viajaba de Madrid a París o Múnich, solía decirse "me voy a Europa". Según Elías Canetti, lo mismo sucedía en la Bulgaria de esos años. Pero, actualmente, por lo pronto, las estructuras de la Unión Europea han realmente contribuido a reducir las diferencias institucionales nacionales y extendido la designación "europeo", por lo menos hasta las fronteras orientales de la ex Unión Soviética. Además, el cada vez más intenso intercambio de bienes y personas ha restado pintoresquismo y prácticamente nadie piensa hoy, como Alejandro Dumas, que lo interesante de España son sus costumbres, como si ellas fueran tan diferentes de las del resto de Europa: para el desencanto de algún posible Próspero Mérimée, hay que tener en cuenta que ya no hay más "Cármenes" en España. Y cuando mi buen amigo Víctor Ferreres me invita a Els Quatre Gats, no me siento situado en una especie de sucursal parisina sino en un local catalán, tan español y europeo como el madrileño Café de Oriente.

¹¹ José Enrique Rodó, carta a Antonio Rubó y Iluch del 23 de febrero de 1902 citada según Adolfo Sotelo Vázquez, op. cit., pág. 124.

¹² Cfr. Adolfo Sotelo Vázquez, op. cit., pág. 70.

¹³ Domingo Faustino Sarmiento, op. cit., pág. 167.

¹⁴ *Ibidem*, loc. cit.

Para mí, buena parte del llamado "carácter europeo" de Barcelona reside también en lo antiguo y temporalmente remoto, en los restos romanos y visigodos conservados en el Museo de Historia de la Ciudad y en el magnífico "barrio gótico". Lo moderno, el barrio del "Ensanche", las casas de Gaudí o la Sagrada Familia, son típicamente catalanas algo que, por ello mismo, significa también una manifestación singular de lo europeo. Lo más reciente, la Torre Agbar, por ejemplo, es expresión de una arquitectura eminentemente universal.

Cada vez que mis compromisos universitarios me lo permiten, visito Santa María del Mar (no alcanzo a comprender por qué Emilia Pardo Bazán decía que esta iglesia le recordaba a una sonata de Chopin, pero me fascinan sus columnas octogonales y el gran rosetón policromado del siglo XV). Me dirijo después a la Ramblas, las atravieso y camino por callejuelas sin mayor encanto hasta llegar a la joya románica de San Pablo del Camp. Descanso entonces en su claustro, "con las arcadas moriscas, los capiteles en las columnas emparejadas con representaciones de la serie monstruosa del bestiario medieval, animales alados con cabezas humanas, sirenas de abundante cabellera, aves de rapiña, gacelas, guerreros luchando contra leones y una mujer torturada entre dos sapos que succionan sus senos caídos y alargados, con los brazos levantados en señal de terror, sin que falte la figuración del pecado original con el árbol de frutos redondos, la robusta serpiente y Adán y Eva tapando sus desnudeces con la mano izquierda" y un aspecto que me parece no logra ocultar una cierta satisfacción por haber mordido la famosa manzana, origen bíblico de los dolores de una desventurada humanidad. No percibo aquí el apego al pasado como aquella especie de "enfermedad moral" de la que hablaba la famosa condesa.¹⁵

Si el tiempo alcanza, completo la vivencia del Románico con una visita al Museo Nacional de Arte de Cataluña: en los frescos de Santa María de Taüll admiro una vez más la lucha entre David y Goliat, el gigante de manos enormes que termina decapitado frente a un buitre que oficia de testigo del triunfo del bien sobre el mal.

Y está el capítulo de la cultura musical de esta ciudad de la que gozo gracias a las invitaciones periódicas de Águeda y José Luis Martí. Y no olvido los diálogos en almuerzos pompeyanos de dudoso valor culinario pero de gran calidad humana debida a la compañía de los participantes de mi seminario. A todas y a todos los tengo bien presentes y los nombrados son solo un ejemplo abreviado del afecto que por ellas y ellos siento.

No me emociona el carácter industrial de Barcelona. Acepto el lugar común que como tal la describe pero no reside en ello para mí el peculiar interés de esta ciudad. El tercer lugar común mantiene renovada actualidad y, a veces, me parece que está cerca el peligro del "regionalismo intransigente", del que hablaba Rubén Darío. Quizás convenga aquí mantenerse alerta frente a la exaltación de las identidades colectivas, tal como nos lo advirtiera no hace mucho Amartya Sen.¹⁶

*

¹⁵ Cfr. Adolfo Sotelo Vázquez, op. cit., pág. 47.

¹⁶ Cfr. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Londres: Penguin Books 2006.

Una ciudad no es sólo sus calles, sus casas y monumentos sino también sus gentes. Los primeros catalanes que conocí en el Madrid de comienzos de los años cincuenta del siglo pasado fueron Juan y José Goytisolo. Ambos eran, como yo, colegiales en el Colegio Mayor de Nuestra Señora de Guadalupe. Décadas después, me apropié del título de un libro de Juan, *Coto vedado*, para designar el ámbito de los derechos fundamentales en la constituciones modernas. La denominación elegida tuvo un cierto éxito debido más a su atractivo semántico que a la pretendida propuesta de una especie de limitación constitucionalmente impuesta que establecería un cerco infranqueable y protector de los derechos individuales. Una buena prueba de un cierto desconocimiento de la literatura española contemporánea o de la propuesta de Norberto Bobbio con su metáfora geográfica de un terreno de ingreso normativamente prohibido podría ser interpretado como explicación del rechazo parcial que esta designación tuvo y sigue teniendo. Sin embargo, a pesar que lo de "coto vedado" no gusta a todos, creo que es bueno compensar la no poco frecuente pedantería teórica de lo jurídico con alguna referencia literaria y estimular quizás la lectura de buenos libros.

Sigo disfrutando de la hospitalidad académica en la Universidad Pompeu Fabra en mis seminarios mensuales en contacto con jóvenes docentes del grupo de Filosofía del Derecho. Las discusiones con estos inteligentes representantes de las nuevas generaciones me hacen sentir casi como inmune al tiempo y al cansancio. En este sentido, le debo a Barcelona una buena parte de mi todavía 'estar bien'.

Como creo que comprar un libro es comprar futuro (uno piensa que tendrá tiempo para leerlo) mis finanzas enflaquecen cada vez que visito "La Central", la mejor librería de España. Aunque el futuro no se prolongue, no hay libro que no me haya sido útil, a veces también para preparar alguna conferencia invitado por Manuel Cruz o Salvador Giner. No faltan tampoco los congresos y coloquios en los que me encuentro con la siempre elegante y aguda Victoria Camps.

A lo largo de décadas, Barcelona se ha ido convirtiendo en mi segunda ciudad, en un habitat en el que transcurre la mayor parte de mi vida universitaria, que me ofrece la oportunidad de vivencias artísticas excepcionales y en el que me encuentro y dialogo con seres que quiero. A los lugares comunes que sobre esta ciudad escucho, los tomo como lo que son: sugerencias de orientación, que acepto o rechazo según mi propio parecer y entender. Pienso que está bien que así sea.

Seguiré viajando a Barcelona y participaré en la vida académica de esta universidad mientras el cuerpo aguante y tenga algo que decir y aprender. Esto parece ser una especie de lugar común de cortesía profesoral. Si se lo toma así, sera un ejemplo de lugar común verdadero que me asegura un porvenir supuestamente ilimitado. Y aunque no lo sea, habré hecho bien en estar donde me gusta y en visitar periódicamente una ciudad que no me es extraña porque su gente y sus paisaje son, desde hace mucho, algo que valoro y me estimula para continuar una vida que es justamente la que deseo vivir hasta el final.

El premio que hoy recibo refuerza mi convicción y da lugar a un mayor agradecimiento por tanta cosa buena que aquí he recibido. Por todo ello, la breve pero insustituible palabra: gracias. En este caso el más sincero de los lugares comunes a los que he querido referirme para justificar su no siempre valorada existencia.