

**Discurso pronunciado por el profesor doctor D. Santiago Muñoz Machado con ocasión de su investidura como *Doctor Honoris Causa* por la Universidad de Córdoba (6 de octubre de 2015)**

Excelentísimo Señor Rector Magnífico de la Universidad de Córdoba, profesores, autoridades, señoras y señores.

Recibo, abrumado y honradísimo, la investidura como *Doctor Honoris Causa* y os prometo que haré en lo sucesivo todo lo que mis fuerzas abarquen para devolver a la esplendorosa Universidad de Córdoba algo de lo mucho que generosamente hoy me entrega. Le ruego, señor Rector, que traslade al Consejo de Gobierno mi agradecimiento por su magnánima valoración de mi trayectoria profesional.

Las recompensas obtenidas, al cabo de una larga carrera, de cualquier institución, siempre reconfortan porque hacen ver que el trabajo realizado no ha sido recibido ni con indiferencia ni con el olvido, que a la postre, todos seremos, como dice el título de la hermosa novela de Abad Faciolince. Tengo por cierto que los reconocimientos son más difíciles mientras más próximos están al premiado quienes los conceden, así es que la complejidad crece si el hecho se produce en la propia tierra y los honores los impulsan los compañeros de oficio.

Por tanto debo comenzar este discurso expresando mi reconocimiento y gratitud a todos aquellos departamentos y facultades que han promovido o apoyado el nombramiento. Muy especialmente, como se comprenderá, al departamento de derecho público y económico (integrado por las áreas de derecho administrativo, constitucional, financiero y tributario y mercantil) que cuenta con un plantel inmejorable de profesores justamente reconocido tanto en España como en muy

diversas universidades europeas y americanas. Cito por todos a los profesores Manuel Rebollo Puig, que acaba de leer una generosa *laudatio* , Mariano López Benítez y Manuel Izquierdo Carrasco, grandes luminarias del derecho administrativo español, entrañables colegas y amigos.

Agradezco igualmente la compañía de todos ustedes en este acto, y muy especialmente la de los profesores de más de treinta Universidades españolas que han querido estar presentes en esta solemne ceremonia

### LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Establece la tradición que en estos actos el nuevo doctor honoris causa esboce una primera y sucinta lección teniendo por testigo al claustro que acaba de recibirlo. Al elegir su asunto, entre tantos como la actualidad pone a disposición de los cultivadores del Derecho Público, me he inclinado por dejarles una reflexión sobre las razones por las que forma parte de la cultura de los europeos la idea de que el estado asegure el bienestar de los ciudadanos. Lo traigo, naturalmente, a propósito de los augurios sobre el fin del Estado de Bienestar o, si se quiere, de las graves sombras sobre su sostenibilidad que ya venían atisbando los expertos en cálculos económicos y que ha terminado de plantear la dura e interminable crisis económica iniciada en 2008.

Hablaré, por tanto, del origen y sentido de esa responsabilidad del Estado de promover y asegurar la felicidad de los ciudadanos. Viejo argumento este de la felicidad, que ya fue objeto de uno de los escritos más conocidos de Séneca (*Sobre la felicidad*; remito, por todas, a la edición de Julián Marías, Alianza, 3ª, Madrid. 2013).

Uno de los párrafos más memorables de la historia del constitucionalismo, tan emocionante y conocido como, en algún extremo, misterioso, es el que figura al frente de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América acordada el 4 de

julio de 1776. Dice: “Mantenemos que las siguientes verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creado iguales; que su Creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos está la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que los gobiernos se instituyen entre los hombres para asegurar esos derechos, y obtienen sus limitados poderes del consentimiento de los gobernados...”.

El texto, salido de la pluma de Thomas Jefferson, maneja conceptos perfectamente previsibles, considerando la filosofía y la práctica política de la época, como las alusiones a la libertad y la igualdad o la constatación de que los gobiernos se instituyen para asegurar esos derechos. Otras aseveraciones son más sorprendentes como la relativa a que “la búsqueda de la felicidad” es un derecho inalienable de los hombres. Esta idea estaba menos presente en los programas políticos de la época, aunque no era la primera vez que aparecía en los textos constitucionales americanos. La Declaración de Derechos de Virginia, aprobada unos meses antes que la Declaración de Independencia, también consagraba, como derechos inherentes a todos los hombres, junto a la libertad y la igualdad, “el disfrute de la vida y la libertad con los medios de adquirir y poseer propiedad, y buscar y obtener la felicidad y (su) seguridad”; y la constitución de Massachusetts, redactada por John Adams, que se aprobó un poco después, el 2 de marzo de 1780, también se refirió a los derechos básicos de libertad, igualdad y propiedad, que consideraba incluidos en la conquista de la felicidad, como resulta de la siguiente proposición final: “en conclusión, decía, (el derecho) a buscar y alcanzar su seguridad y felicidad” (Jack P. Greene, ha explorado las concepciones que se forjan en las diferentes colonias norteamericanas, desde 1600 a 1780, de la realización personal, la vida social y el desarrollo de las actividades económicas, en su libro *Pursuits of Happiness –The Social Development of Early Modern British Colonies and the Formation of American Culture-* .The University of North Carolina Press, 1988).

El texto de la Declaración de 1776 que antes he leído también mencionaba la obligación de los poderes públicos de asegurar la realización efectiva del derecho a la

búsqueda de la felicidad y de los demás derechos esenciales. Esta idea de que la función de los gobiernos no es otra que hacer posible el disfrute de los derechos y libertades de los ciudadanos, estaba en la base de la concepción pactista del Estado que se extendió por las colonias debido, principalmente, a la gran difusión de la obra de John Locke. En los textos políticos había aparecido un siglo y medio antes de la Declaración de Independencia en el pacto del Mayflower, celebrado a bordo de la embarcación así llamada, que llevó a un conjunto de peregrinos hasta el cabo Cod para fundar una colonia en las regiones septentrionales de Virginia. "Pactamos y nos unimos todos juntos –escribieron en el documento de 1620- en un cuerpo político civil para nuestro mejor orden y conservación... y formularemos tales justas y equitativas leyes, ordenanzas, actas y constituciones, y constituiremos oficiales como se consideren más apropiados y convenientes para el bien general de la colonia...".

La mayor parte de los conceptos que aparecen en la Declaración de Independencia americana de 4 de julio de 1776 no eran nuevos, por tanto. La alusión a unas "verdades evidentes en sí mismas" figura en los borradores de la propia Declaración y estaba en relación con la idea de exactitud y certeza que la filosofía política de la época estaba tomando de las conclusiones de las ciencias de la naturaleza. En el terreno de los derechos políticos la fórmula procede, sin embargo, de los *natural laws*, o de las exposiciones de escritores influyentes para los líderes independentistas americanos como Bolinbroke o Sidney.

La interpretación del alcance de algunos de los derechos proclamados en la Declaración tampoco fue, al principio, sencilla. El axioma "que todos los hombres han sido creados iguales" se entendía como ausencia de privilegios entre los ciudadanos de raza blanca. No suponía consagrar la igualdad de razas ni implicaba la abolición de la esclavitud, considerando que buena parte de los firmantes de la Declaración, empezando por su redactor Jefferson, eran propietarios de esclavos. Por otro lado el sintagma "todos los hombres" sólo incluía a las mujeres con muchos matices. Para los constituyentes americanos las mujeres estaban en posesión de derechos inalienables como la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Pero Jefferson creía que la

búsqueda de la felicidad significaba algo diferente para cada uno de los sexos. Para las mujeres, la felicidad había de ser encontrada en la tranquila satisfacción de la familia y la casa. Con esta justificación se negaba realmente su igualdad civil y el reconocimiento de derechos políticos. En definitiva, la desigualdad que Jefferson objetaba era la de carácter hereditario o la constituida artificialmente entre clases sociales, pero no la desigualdad que resulta de la naturaleza.

La aparición en la Declaración de la “búsqueda de la felicidad” como derecho individual fue la más llamativa de sus proclamas. La tríada de valores que estaba en todos los ensayos filosóficos y programas políticos desde mediados del siglo XVIII eran la libertad, igualdad y propiedad. El pensador más influyente sobre los padres fundadores americanos fue, sin comparación posible con cualquier otro, John Locke, cuyas explicaciones sobre los motivos por los que los hombres aceptan unirse en sociedad y crear gobiernos que las rijan, se alejaban de las teorías absolutistas de T. Hobbes en un punto esencial: el pacto fundacional que crea la sociedad y su gobierno no implica en ningún caso que los hombres queden despojados de sus derechos, sino que tiene por objeto precisamente mejorar su protección. Locke escribió que esa protección no puede darse en el estado de naturaleza y concibió el pacto fundacional de la sociedad civil como un acuerdo general de los individuos para orientar el ejercicio del poder al servicio de los derechos. El importante epígrafe 95 del capítulo VIII, título II de su *Two Treatises*, lo explica inequívocamente: “El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad”. La razón de ser de este pacto es el deseo de los individuos de “preservar su vida, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a que doy el nombre genérico de propiedad”. *Property* es el concepto que emplea el filósofo y que abarca tanto la propiedad como la libertad.

En todo caso, siendo tan influyente el pensamiento *lockeano* y muy especialmente sus consideraciones sobre la propiedad en las que se apoyaron los gobiernos coloniales para justificar la apropiación de tierras y el desplazamiento de los nativos, resulta llamativo que no apareciera explícitamente la propiedad en la Declaración de Independencia y quedara sustituida por “la búsqueda de la felicidad”.

Jefferson creía que el derecho a adquirir, poseer y disponer, de acceder a la propiedad y disfrutar de ella era un elemento de la felicidad personal, pero no su único componente; la buena salud y la libertad también eran importantes elementos de la felicidad. La noción de felicidad que maneja Jefferson está próxima a la filosofía aristotélica y a la noción de virtud. Se refería, desde luego, a la felicidad personal, no a la felicidad colectiva. Cada cual puede sacar consecuencias morales de su felicidad personal y ejercer la solidaridad, la benevolencia, mediante las prestaciones de bienes y ayudas a los demás. Pero la proclamación del derecho a la felicidad no tuvo más connotaciones políticas. El gobierno quedaba obligado según la Declaración, a proteger “*the pursuit of happiness*”, pero no quedaba habilitado para preparar políticas sustitutivas o complementarias de la propia iniciativa de los ciudadanos, ni obligado a compeler a unos para compartir bienes o prestar servicios a favor de otros. No imponía la solidaridad. Las tareas de una república liberal, para los padres fundadores americanos, eran muy pocas. La función del gobierno se resume en limitar los derechos individuales en la medida necesaria para que no entorpezcan el ejercicio de los derechos de los demás; también en hacer efectivo el principio de que todos contribuyan al sostenimiento de las necesidades de la sociedad y para imponer, en fin, que las controversias sobre derechos y obligaciones sean sometidas a la decisión de un juez imparcial. La teoría política de la Declaración suponía, como ha resumido J. M. Yarbrough ( en su precisa introducción a *The Essential Jefferson*, Hackett Publishing, 2006) una visión de la felicidad humana vinculada al ejercicio de las virtudes morales y sociales, pero en el bien entendido de que búsqueda de la felicidad concierne a cada individuo, que debe procurársela según su mejor criterio.

En la sustitución de la propiedad por la felicidad no había, desde luego, desconsideración alguna sobre la importancia de aquel derecho. Pero seguramente si una consciente separación de la doctrina *whig* sobre la propiedad y la influencia de la filosofía de Locke, para sustituirla por un paradigma aún más antiguo e ilustre: la filosofía aristotélica y la idea de virtud.

Jefferson justificó el empleo de la noción de felicidad en la Declaración aduciendo que durante su estancia en Europa había constatado su frecuente invocación tanto en el discurso político como en el moral y filosófico. Apreció que América ofrecía una oportunidad a la búsqueda de la felicidad que no existía en la vieja Europa, donde sólo las clases acomodadas podían aspirar a obtenerla. Pero en Norteamérica no había existido nunca una sociedad estamental, un orden social jerarquizado. La idea de felicidad estaba unida allí al bienestar material, a la disposición de lo necesario para poder desarrollar una vida digna. Por la misma época de finales del dieciocho se extendía en Europa una idea del progreso que lo vinculaba al refinamiento de las costumbres, la mejora de los valores morales e intelectuales, al "*progreso de la mente*", en expresión de D'Alembert. La idea de progreso en América, estaba por el contrario, ligada a la buena salud, al acceso a un trabajo digno, a la igualdad de oportunidades, al derecho a recibir una educación básica, o poder elegir a los representantes. Era, como notó Aparici Miralles ( *La Revolución Norteamericana, Aproximación a su origen ideológico*. CEC Madrid 1995, pag. 398 y ss.) un concepto democrático frente al concepto elitista del viejo mundo.

Estas diferencias explicarán, como diré enseguida, las consecuencias políticas que derivaron de la idea de felicidad en uno y otro lado del Atlántico.

La frecuente utilización de la felicidad en los discursos políticos y morales europeos, advertida por Jefferson, era muy real. La felicidad fue uno de los conceptos más repetidamente utilizados a lo largo del siglo XVIII y caracterizó el pensamiento de la Ilustración. Paul Hazard dedicó el capítulo II de su influyente libro sobre "*El*

*pensamiento europeo en el siglo XVIII*" (Alianza editorial, 1985, pág 25 y sigs.; la primera en español en Revista de Occidente, 1946), a "la felicidad", para explicar, por primera vez de forma compendiada y sistemática, su general exaltación en ensayos, novelas, proclamas y discursos políticos, en los países europeos. Esta coincidencia se refleja en los títulos de libros sobre el mismo argumento editados en todos los idiomas: *Réflexion sur le bonheur, Sur la vie heureuse, Della felicità, L'arte di essere felice, Die glückseligkeit, Off happiness*. Esta literatura contenía un mensaje político muy renovador sobre la concepción de la felicidad: reclamaba secularización. Hablaban los escritos de la felicidad en esta vida. Una felicidad inmediata que no se correspondía, en absoluto, con la felicidad de los místicos, aferrada a la certeza de contarse un día entre los elegidos. Era, por el contrario, una felicidad terrena la que querían, felicidad, dice Hazard, que suponía un "cierto modo de contentarse con lo posible sin pretender lo absoluto; una felicidad hecha de mediocridad, de justo medio, que excluía la ganancia total, por miedo a una pérdida total; el acto de hombres que tomaban posesión apaciblemente de los beneficios que descubrían en lo que cada día trae".

Para España fue Jean Sarrailh el primero en organizar una explicación de la significación que tuvo para el pensamiento ilustrado la idea de felicidad (*"La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII"*, FCE, 1ª edición en España 1957; reimpresión 1974, México, Madrid, pág. 167 y sigs.). Sarrailh constata el entusiasmo de nuestros ilustrados por la cultura que es venerada como un nuevo ídolo y explica la razón: la cultura se les muestra, ante todo, como una fuente de felicidad. Cuenta para explicar este pensamiento que el Duque de Alba, que solía cartearse con escritores extranjeros, escribió en 1773 una carta a Monsieur Thomas, muy reputado entonces en París, pidiéndole que le enviara alguna obra que relacionara la cultura y la felicidad. Thomas le contestó al poco tiempo enviándole el libro titulado *De la felicité publique*.

*Pero* verdaderamente no necesitaban los ilustrados españoles, en esto de las relaciones entre la felicidad y la cultura, valerse de creaciones extranjeras porque se produjeron muchas e interesantes entre los mejores espíritus del siglo XVIII. Meléndez Valdés, el mejor poeta de ese siglo, escribió que "si el hombre no es miserable y débil

sino ignorante, aumentando sus luces y nociones se aumentaba a su tiempo su poder y la suma de su felicidad, y (se) aligeraban sus pesares" (Discursos forenses, 182).

Pero nadie en el siglo XVIII expuso estas ideas mejor que Jovellanos. En su obra la vinculación entre la cultura y la felicidad se considera inescindible. El argumento es recurrente en muchos de los escritos del gran asturiano y se hace presente en todos sus proyectos políticos. Desde luego en su *Memoria sobre la educación pública*, en el *Informe sobre el expediente de la ley agraria*, o en sus Diarios. Pero de modo concluyente y monográfico sobresale en su "*Discurso a la Real Sociedad de Amigos del País de Asturias, sobre los medios de promover la felicidad del Principado*", que J.A. Maravall analizó con detenimiento y agudeza en su importante ensayo sobre "*La idea de felicidad en el programa de la Ilustración*", que es el primer estudio monográfico que, entre los autores españoles, llama la atención sobre este aspecto esencial de la ideología iluminista.

Recordaba Maravall, como había hecho Hazard, que probablemente fue el *Essay of Man* de Pope la obra que más contribuyó a que el tema de la felicidad se convirtiera en un importante argumento literario en toda Europa. En España recuperó Maravall algunas obras que no habían sido tenidas en cuenta por Hazard, que no se había parado a estudiar nuestra literatura, como "*Oda a la felicidad humana*" de Forner; la Oda XXXII de Meléndez Valdés titulada "*Que la felicidad está en nosotros mismos*", u otros poemas de Cienfuegos y Tomás Iriarte, u obras en prosa como las de Romá y Rosell tituladas, "*Las señales de la felicidad en España y medios de hacerlas eficaces*".

Es de Maravall la precisa observación de que el pensamiento ilustrado generó dos sucesivas transformaciones en la idea de felicidad: la primera fue la secularización; la búsqueda de la felicidad no impone al hombre esperar su llegada a la otra vida, sino que es un empeño terrenal, un objetivo que hay que buscar "aquí abajo" (página 5). La segunda, el descubrimiento en la noción conceptos económicos que vinculan la

felicidad con el bienestar y la prosperidad; la felicidad individual, según Jovellanos, va ligada a la disposición de medios. Prosperidad pública, explica, no es otra cosa que la suma o resultado de las felicidades de los individuos. Por tanto, según también Jovellanos, felicidad es “aquel estado de abundancia y comodidades que debe procurar todo buen gobierno a sus individuos”. La felicidad se convierte así en el objeto principal de todo buen gobierno. Prosperidad, bienestar, felicidad pública, felicidad común han de ser los mimbres de programa político bien fundado. La Ilustración secularizó y politizó el valor individual de la felicidad y estableció los presupuestos ideológicos para que se transformara en la meta principal de la acción de gobierno. “La teoría de la felicidad pública vino a convertirse en un correctivo del principio del *laissez-faire*, e inversamente en una apelación a la política del poder” (Maravall, 14). En las *Cartas sobre la Policía* de Valentín de Foronda está la idea sustancialmente resumida: “Los soberanos no deben tener otra diversión que el dulce y delicioso estudio de hacer felices a sus vasallos”. La idea de felicidad queda transformada en una propuesta económica que permite atribuir al concepto el significado de bienestar o prosperidad, como ya he indicado.

Jovellanos percibió como ninguno en su época esta proyección política y económica del concepto. En su discurso de Asturias de 1781 explicó: “Cuando digo que la sociedad debe procurar la felicidad de Asturias, ya se ve que no tomo esta palabra en un sentido moral. Entiendo aquí por felicidad aquel estado de abundancia y comodidades que debe procurar todo buen gobierno a sus individuos. En este sentido la provincia más rica será la más feliz, porque en la riqueza están cifradas todas las ventajas políticas de un Estado. Así pues, el primer objeto de nuestra sociedad debe ser la mayor riqueza posible del Principado de Asturias”.

Las ideas estaban listas para transformarse en principios constitucionales en el marco de los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII y preparadas para ser aprovechadas como la gran contribución intelectual de los pensadores ilustrados. De hecho en el primer proyecto de Constitución de toda nuestra historia, el que preparó León de Arroyal, se incluyó el siguiente artículo segundo: “El fin de toda sociedad es la

felicidad de los hombres; todo lo que no sea encaminado a este fin no puede ser garantizado por el pacto social” (I. Fernández Sarasola, *Proyectos Constitucionales en España (1786-1824)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2004, pág. 20).

Estos debates europeos dieciochescos trascendieron a la América colonial y se reflejaron, como he dicho repetidamente, en la proclamación de un derecho individual a la búsqueda de la felicidad que los gobiernos debían proteger, tal y como apareció expresado en la Declaración de Independencia

En la Declaración de Derechos francesa de 1789 no se menciona la felicidad como un derecho. No aparece en el articulado y la exposición de motivos se limita a usar el concepto como colofón de su vibrante proclama, pero sin más connotaciones: “Los representantes del pueblo francés –decían- constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido, el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esa declaración, estando continuamente presente en la mente de los miembros de la corporación social, les recuerde permanentemente sus derechos y sus deberes para que los actos de los poderes ejecutivo y legislativo, pudiendo ser confrontados en todo momento con los fines de toda institución política, puedan ser más respetados; y para que las reclamaciones de los ciudadanos, al ser dirigidas por principios sencillos e incontestables, puedan tender siempre a mantener la Constitución y la felicidad de todos”.

Los principales derechos que la Declaración consagra son la libertad y la igualdad y no aparece la búsqueda de la felicidad como un derecho individual. La felicidad es sustituida en Europa, en los primeros textos constitucionales, por la idea de bienestar, que apela a políticas públicas que desbaraten las desigualdades sociales y estimulen el progreso.

En el pensamiento político coetáneo a la Declaración Francesa esta concepción de la felicidad como objetivo del gobierno fue la seña de identidad de la filosofía utilitarista desarrollada por Jeremy Bentham. Fue crítico Bentham con las proposiciones filosóficas que alimentaron la Declaración 1789. La felicidad humana, en su pensamiento, no puede ser determinada por referencia a derechos naturales como habían pretendido tanto aquella Declaración como la norteamericana de 1776. No creía Bentham ni en los derechos absolutos ni en las verdades evidentes. Y, a partir de esa crítica, todas sus grandes obras se dirigen a descubrir un sistema “cuyo objeto es crear la urdimbre de la felicidad, por manos de la razón y de la ley”. Útil, en su sistema filosófico, tan influyente, es un acto cuando atiende a la felicidad. O, por decirlo usando una expresión suya bien conocida *the greatest happiness of the greatest number*. No ha sido nunca claro en el pensamiento de Bentham la determinación del grado de intervención del poder público que cree adecuado para alcanzar el objetivo de la felicidad general. En este punto Isaiah Berlin (*Sobre la libertad*, edición de Henry Hardy, Alianza, 2004, pag. 259 y ss. ) ha subrayado las diferencias existentes entre el pensamiento benthamiano y el de los Stuart, tanto James como John Stuart Mill; especialmente este último (*De la libertad*, traducción de E. Gil Bera, Acantilado, 2013) Cree en el influjo de la felicidad individual para ser la base, sin ayuda pública, de la felicidad universal. Está cerca del pensamiento de Adam Smith ( desarrollado, además de en *La Riqueza de las Naciones*, especialmente, por lo que aquí interesa, en *La teoría de los sentimientos morales*, 3ª ed, Alianza, Madrid, 2013) una consideración central de Bentham sobre dicho dilema: la sociedad –sostiene- “está constituida de modo que, trabajando por nuestra felicidad particular, trabajamos por la felicidad general, y un individuo no puede aumentar sus propios medios de goce sin aumentar los de otros”.

La línea que sigue el constitucionalismo europeo no es la que Bentham propone sino la de recibir la herencia ilustrada de la última época y convertir la teoría de la felicidad en doctrina del bienestar y objetivo central de la política.

En España, cuando adviene la era constitucional, estas proyecciones de la felicidad se presentan con evidencia en los debates políticos. María Cruz Seoane que ha estudiado “*El primer lenguaje constitucional español (Las Cortes de Cádiz)*”, Moneda

y Crédito, Madrid 1968, indagó sobre la presencia del “ideal de la felicidad” (pág. 29) en los debates y periódicos constituyentes. La importancia de la revolución de las palabras, la gran renovación del lenguaje político que se produce a partir de la etapa constitucional, primero en Francia y luego en España, puede verificarse tanto apreciando su uso efectivo como el rechazo que suscita a los grupos más reaccionarios. Aparecen en la época diccionarios burlescos que compilan todos los términos nuevos para someterlos a diatribas y escarnecer a sus usuarios. Uno de ellos, muy famoso, lo había escrito el jesuita Lorenzo Thiulen en Venecia, y se tradujo y difundió con mucho éxito a principios del XIX en España. Refiriéndose a la palabra “felicidad” decía que “la mutación de significado de ese vocablo ha causado en el mundo más males que la peste”

María Teresa García Godoy a la que debemos dos notables monografías sobre el primer vocabulario liberal español y mexicano (*Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mexicano -1810-1814*, Diputación de Sevilla, 1998; y “*El léxico del primer constitucionalismo español y mexicano -1810-1815*”, Universidad de Granada y Diputación de Cádiz, 1999) también ha rastreado textos importantes para determinar cómo la felicidad legada de las Luces se recibe y transforma en el constitucionalismo en su versión bienestar, que supone la colectivización del concepto, su conversión en objeto de políticas públicas, su proyección solidaria.

Pedro Álvarez de Miranda que es quien mejor ha estudiado las manifestaciones en la literatura de las aspiraciones ilustradas a la felicidad, enriqueció las aportaciones del estudio de Maravall, que ya he referido, con muchos autores del XVIII, de Juan Bautista Corachán a Gutiérrez de los Ríos, Conde de Fernán Núñez, de Feijoo a Piquer y Sarmiento (*Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España*, pág. 271 y sigs.), ha marcado también con precisión la pauta que sigue en el primer constitucionalismo el concepto de bienestar, que había quedado en un plano secundario en la literatura de las luces (Álvarez de Miranda, “*La evolución de los conceptos. Notas sobre el concepto de bienestar y sobre la ebullición léxica en la España de «entre siglos»*”, en A. Ramos Santana y A. Romero Ferrán (Eds.), *Cambio político y cultural en la España de entresiglos*. Cádiz. Universidad de Cádiz, 2008, pág.

201 y sigs.). En el periodo de finales del XVIII a principios del XIX la palabra bienestar, que es vieja en el lenguaje castellano alcanza el cénit de su prestigio al ser utilizada, junto a la felicidad, en el artículo 13 de la Constitución de Cádiz: “el objeto del gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bien estar de los ciudadanos que la componen”. Aparecen unidos dos conceptos importantes: la felicidad de la Nación, y el bienestar de los individuos. Los dos convertidos en conceptos políticos, es decir, en fundamentos constitucionales de la acción de los poderes públicos. La felicidad y el bienestar individual y general pasan a ser una responsabilidad del gobierno que ha de impulsar la realización de la felicidad y el bienestar individual porque en su consecución radica también la felicidad de la Nación.

Las normas constitucionales en la Francia revolucionaria, en la España de entresiglos y en la Norteamérica independentista tienen una misma raíz y hasta expresiones escritas muy parecidas. Jefferson reconoció haber aprendido en Europa lo que quería decir cuando elevó a verdad evidente el derecho a la búsqueda de la felicidad. No obstante, las proyecciones políticas del concepto divergirán enseguida en uno y otro lado del Atlántico, hasta el punto de que caracterizaron las políticas públicas, económicas y sociales que se han mantenido a lo largo de los dos siglos siguientes en América y en Europa.

Las razones de esta bifurcación residen en circunstancias históricas, políticas y sociales que imponían soluciones diferentes en el desarrollo de los derechos constitucionales. En Norteamérica la búsqueda de la felicidad se constitucionalizó como un derecho individual cuya realización corresponde a cada ciudadano. El poder político debe procurar la paz y seguridad necesarias para que las potencias humanas alcancen su máxima expresión y desarrollo. En Europa, en cambio, no será posible dejar en manos de los ciudadanos exclusivamente la satisfacción de sus necesidades, y los poderes públicos tendrán que organizar servicios y acciones para allanar los obstáculos provenientes de la economía, la política y la estructura de la sociedad del Antiguo Régimen.

Las razones de estas diferencias son las siguientes:

La Declaración americana partió a asumir que los ciudadanos necesitaban un gobierno, pero también de la desconfianza hacia él. Aceptaba el poder, pero los padres fundadores eran conscientes de su imperfección.

La actitud de una gran parte de los assembleístas franceses era diferente. Era más "tabularrasista", como ha dicho S. Rials (*La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*), que sus homólogos americanos. Querían construir un modelo de gobierno perfecto a partir de los derechos del hombre. Por ello en lugar de preocuparse tanto como los americanos por las garantías de los derechos del hombre frente a la ley imperfecta, lo que pretendieron fue protegerlos mediante leyes perfectas.

El legislador se instituye en el intérprete de la voluntad popular. El poder se ejerce en nombre de la ley y los derechos que la Declaración francesa proclama, y cuya conservación asegura, no están sometidos a otra autoridad que la del legislador. Este legicentrismo supone una corrección del modelo individualista de los derechos en un sentido estatalista. Frente al estricto individualismo se recordará que la ley es condición de existencia de los derechos.

En contraste con la confianza absoluta en el legislador y la encomienda a la Asamblea legislativa de la representación de la voluntad popular y la tutela de los derechos, tan característica de la ideología constitucional francesa, las declaraciones americanas parten del desafecto hacia el Parlamento inglés, al que se imputa haber menospreciado y tiranizado a las colonias, según acusa el soberbio preámbulo de la Declaración de 1776. Cuestionan, por tanto, su legislación, que desprecian. La revolución americana se opone a un legislador que pretendía dar a los derechos de los

súbditos una versión estatalista que los colonos aborrecen en nombre del carácter natural y prelegislativo de los derechos y libertades. Rompen con Inglaterra para no seguir tolerando esa opresión. No sólo no creen en un legislador respetuoso con los derechos sino que desconfían abiertamente de su virtud.

Estas concepciones constitucionales en uno y otro lado del Atlántico influyeron inmediatamente en la evolución que el Estado experimentó desde su primer establecimiento. En la Constitución americana, como ha resumido Fioravanti, el valor dominante fue la tutela fuerte y absoluta de los derechos fundamentales. En Francia, el estatalismo de la Declaración impuso al legislador no sólo el deber de protección y conservación de los derechos individuales, sino la necesidad de crear un marco de convivencia en el que fuesen realizables los derechos del conjunto de la sociedad procurando su transformación. La Francia de la Revolución era heredera de unas instituciones que tenía que erradicar y sustituir. Había que cambiar una sociedad estamental, desigual e injusta, sometida a formas de gobierno arbitrarias. En estas circunstancias, un legislador fuerte era indispensable.

Esta situación hacía imposible la efectividad del principio esencial de igualdad de todos los hombres o el ejercicio efectivo de los derechos, si los poderes públicos, principalmente mediante una sabia legislación, no derribaban los obstáculos que habían sido plantados durante el Antiguo Régimen.

Las diferencias entre el modelo social y político europeo y el norteamericano, no escaparon a un observador agudo como Alexis de Tocqueville. Las repercusiones de uno y otro modelo en la consagración de la igualdad eran notables. “El germen mismo de la aristocracia –escribió Tocqueville– no fue nunca depositado en esta parte de la unión... los hombres se muestran más iguales por su fortuna o por su inteligencia, o, dicho en otros términos, más igualmente fuertes que lo son en ningún país del mundo o que lo hayan sido en ningún siglo de los que la historia conserva recuerdos”. En Norteamérica la igualdad había llegado, según Tocqueville, a la plena y pacífica

consumación. Los ciudadanos querían que la Constitución garantizara ese y otros derechos naturales frente al legislador. Los europeos, en cambio, necesitaban al legislador para que derribara las barreras sociales y económicas que se oponían a la realización y disfrute de sus derechos. La ejecución del programa de las libertades, enunciado en la Declaración, quedaba confiado, punto por punto, artículo por artículo, al legislador.

Otro grupo de razones importantes de la apertura en horquilla, hasta cobrar orientaciones divergentes, de la relación entre el poder y los derechos en Europa y América, está relacionado con el proceso de la secularización que imponía la teoría ilustrada de la felicidad. Ya lo he recordado antes: desde el estudio de Hazard todos los análisis han subrayado la mundanización de la felicidad, su conversión en un ideal realizable en la tierra, aunque fuera de forma imperfecta. La sucesiva transformación de la felicidad en derecho al bienestar y la secularización de las políticas dirigidas a hacerla factible, suponía que la Iglesia, que durante la ilustración seguía controlando los servicios básicos de educación y asistencia, tuviera que ser desplazada y sustituida. Estos servicios ya eran considerados por el pensamiento ilustrado de la segunda mitad del XVIII como absolutamente imprescindibles. Así resulta de las obras de Campomanes, Jovellanos, Floridablanca o Cabarrús. Pero el desplazamiento de la Iglesia imponía que su organización se encomendara a la Administraciones públicas. Como escribió observando esta herencia forzosa, F. Tomás y Valiente, para el caso español: "Los hombres del Estado liberal naciente no eran necios ni malvados. Comprendían con toda claridad que la supresión de fundaciones, en especial benéficas, no familiares, producía un vacío asistencial, por decirlo con expresión intencionadamente anacrónica".

Ninguna de estas rémoras tuvo que afrontar el liberalismo en América, donde no existía ni la sociedad estamental, ni la propiedad amortizada, ni la diversidad de vinculaciones y privilegios preexistentes al constitucionalismo, ni menos se conocía el dominio monopolista de una organización religiosa como la Iglesia católica sobre la mayor parte de los servicios educativos y sociales.

Un tercer elemento justificativo de la separación política de las dos recién estrenadas sociedades constitucionales, americana y europea, fue que la asunción por el Estado de la responsabilidad de poner los medios para la satisfacción de los derechos, no tuvo en Francia o en España la alternativa de poder apoyarse en organizaciones intermedias entre el Estado y la sociedad porque, en los dos países, el asociacionismo quedó arrasado durante casi todo el siglo XIX.

Fue, de nuevo, Tocqueville, el primero en observar la relevancia de la diferencia de estas restricciones en relación con América. El asociacionismo, según apreció Tocqueville, se había convertido en un elemento fundamental en la búsqueda de la felicidad de los pueblos (J. Sauca Cano, ha estudiado específicamente el pensamiento de Tocqueville en punto a la libertad de asociación). Tanto fue decisivo para el desarrollo de la vida comercial y económica como la de carácter religioso o social. Contempló Tocqueville en su famoso viaje por América una sociedad civil fuertemente movilizadora, absolutamente diferente de la europea. Y escribió, por ejemplo: "Aquí la población de un barrio se reúne para saber si debe edificar una iglesia, allí se trabaja en la elección de un representante, más allá los diputados de un cantón se trasladan a toda prisa con el fin de aconsejar ciertas mejoras locales; en otro lugar son los labradores de un pueblo que abandonan sus surcos para ir a discutir el proyecto de un camino o de una escuela. Unos ciudadanos se reúnen con el único fin de declarar que desaprueban la política del gobierno, mientras otros se reúnen con el fin de proclamar que los hombres que gobiernan son los padres de la patria". Luego explica: "En los Estados Unidos se asocian con fines de seguridad pública, de comercio e industria, de moral y de religión. No hay nada que la voluntad humana no tenga esperanza de conseguir por la acción libre de poder colectivo de los pueblos". Insiste en que allí se asocian para cualquier cosa: "Para dar fiestas, para fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misiones a las antípodas...".

La opinión resueltamente favorable de Tocqueville al desarrollo del asociacionismo para procurar la libertad individual y el bienestar general presentó en sus escritos otras expresiones inequívocas. En sus dos breves y expresivas *Memoires sur le pauperisme*, donde plasma sus observaciones después de una visita a Inglaterra, pocos meses antes de la aprobación de la ley de pobres de 1834, explica las ventajas de las asociaciones de carácter benéfico frente a la alternativa de que las Administraciones públicas se encarguen de esa actividad, que es la orientación del problema asistencial a la que se adhiere la ley de pobres. Tocqueville no tenía dudas de que esa era la opción equivocada por más que reconociera problemas en la absoluta privatización de la beneficencia y abriera algún resquicio excepcional a la caridad pública. Pero concluía con manifiesta seguridad afirmando: “Estoy profundamente convencido de que todo sistema regular, permanente, administrativo, cuyo fin sea proveer las necesidades del pobre, hará nacer más miserias que puede curar, determinará la población que quiere socorrer y controlar... agotará las fuentes de ahorro, paralizará la acumulación de los capitales, restringirá el desarrollo del comercio, entorpecerá la actividad y la industria humana, y terminará por llevar a una revolución violenta contra el Estado cuando el número de aquellos que reciban limosna sea casi tan grande como el número de aquellos que la dan...”.

Es, innegablemente, un texto de extraordinaria perspicacia que adelanta dos siglos observaciones que hoy son frecuentes entre los teóricos de la crisis del Estado de Bienestar.

Europa no confió en la sociedad civil, ni en la importante contribución del asociacionismo a la felicidad, sino que estableció una separación tajante entre el Estado y la sociedad, y segó de raíz los cuerpos intermedios asumiendo los postulados rousseounianos, y, en consecuencia, prohibió las asociaciones de toda clase.

En Francia la Declaración de Derechos de 1789 no incluyó el derecho de asociación. Lo sacrificó, como dijo Taine, en aras del espíritu revolucionario que no

toleraba “ninguna sociedad particular, ningún grupo parcial, ninguna corporación colateral, ni incluso para cumplir con lo que el Estado no cumpliera”. Un decreto de 4 de octubre de 1789 confiscó los bienes de las congregaciones religiosas. La ley Le Chapelier de 14 de junio de 1791 suprimió las llamadas asambleas de obreros y artesanos y se dirigió contra los gremios cuya abolición decretó la Constitución de 14 de septiembre del mismo año. Su complemento fue el decreto de 9 de octubre de 1791 que estableció que “ninguna sociedad, club, asociación de ciudadanos, puede tener bajo forma alguna existencia política, ni ejercer ninguna función sobre los actos de los poderes constituidos ni de las autoridades legales, ni que bajo cualquier pretexto pueda aparecer bajo un nombre colectivo”. El decreto de 18 de agosto de 1792 llegaría a explicar las razones de toda esta política abolicionista asegurando que “un Estado verdaderamente libre no puede sufrir en su seno ninguna corporación”. Esta legislación prohibicionista se radicalizó durante el Terror, que impondría definitivamente una política antisociacionista que duró nada menos que un siglo entero. La primera regulación general del derecho de asociación en Francia no se produce hasta 1901, año en el que, al fin, se aprueba la Ley *sur le contrat d'association*.

En España el proceso es parangonable y no me detendré a describirlo. La legislación contra los cuerpos intermedios, privilegios y vinculaciones de cualquier clase empezó con un decreto de 1811. La Constitución de 1812 no reconoció el derecho de asociación. Un decreto de 1820 estableció la prohibición general de las “reuniones –decía- de individuos constituidas y reglamentadas por ellos mismos, bajo el nombre de sociedades, confederaciones, juntas patrióticas o cualquier otra sin autorización...”. Y el Código Penal de 1822, el primero de nuestra historia, acoge estas ideas abolicionistas y penaliza a los individuos que formen asociaciones de cualquier clase sin licencia (art. 317). Hasta la Constitución de 1869 no empieza a cambiar esta legislación, y aun entonces, de manera más nominal que real.

He aquí, en definitiva, el diferente carácter de la sociedad europea y la americana, y la diversa concepción del Estado y su relación con los derechos que explican que un mismo enunciado constitucional, el derecho a la felicidad, se

desarrolle de una manera distinta en uno y otro lado del Atlántico. En Estados Unidos la felicidad es un derecho que corresponde satisfacer a cada individuo. El Estado ha de garantizar un marco estable y seguro de convivencia que lo permita, pero no ha de asumir políticas públicas asistenciales para llevar a los ciudadanos el bienestar que no consigan por sus medios.

En países como Francia y España también la felicidad es un derecho individual y su satisfacción corresponde en primer lugar a cada persona con su propio esfuerzo. Pero desde el principio del constitucionalismo se entendió que el bienestar era un componente esencial de la felicidad y que el Estado debía organizar servicios que lo aseguraran ofreciendo prestaciones directas a los ciudadanos. Especialmente en caso de falta de recursos o de incapacidad o imposibilidad personal de subvenir a las propias necesidades. Durante el Antiguo Régimen organizaciones religiosas o privadas de diverso carácter se habían ocupado de cubrir esas necesidades (aunque no satisfactoriamente como hizo ver la radical crítica de los escritores ilustrados), hasta que su abolición determinara la extinción de los cuerpos intermedios de naturaleza asociativa y el Estado, consecuentemente, hubiera de hacerse cargo de esa herencia y mejorarla.

El gran abate de Fréjus, Emmanuel Sieyès, fue, una vez más, el primero en percatarse del enorme cambio político que la Revolución estaba trayendo a Francia. No se trataba, decía, de que el Estado protegiera la libertad individual, sino también de que hiciera posible que los ciudadanos extrajeran todos los beneficios de la asociación política que incluía su derecho a obtener protección y asistencia públicas.

La bifurcación de las concepciones del derecho a la felicidad y el bienestar en Europa y América empezó a hacerse más manifiesta desde que la segunda Declaración francesa de Derechos, la de 1793, añadió dos derechos sociales básicos que no figuraban en la de 1789: la asistencia social y la instrucción pública. Muchos parlamentarios justificaron en la Asamblea el cambio de la misma manera, con idénticos argumentos, que Sieyès. El artículo 21 de la mencionada Declaración de 24 de junio de 1793, recordó que los *secours publics*, los socorros públicos, eran una

deuda sagrada y que la sociedad debía asegurar la subsistencia a los ciudadanos desafortunados.

El decreto de 16-24 de marzo de 1793, en relación con la nueva organización de los *secours publics*, fue la primera norma votada bajo la Revolución en materia de asistencia y reflejó concepciones que dominaron la Asamblea constituyente y legislativa. Su ponente, el diputado por Aveyron Jean Baptiste Bô, expuso los criterios para el reparto más igualitario de la asistencia. Las fechas coinciden con la época más radical de la Revolución, en pleno periodo jacobino, cuando junto a los valores de libertad e igualdad empezó a invocarse la *fraternité* atribuyéndole un contenido bastante más confuso que a aquellos dos derechos. En todo caso, es en nombre de la igualdad por lo que el Estado se hace cargo de la asistencia y de los servicios básicos de instrucción pública.

En España el proceso siguió idéntica justificación que en Francia y alcanzó los mismos resultados. El gran cambio, la operación de sustitución de la Iglesia en los servicios asistenciales y educativos trasladándose a las Administraciones Públicas su titularidad, se proclamó en el artículo 321 de la Constitución de 1812, en el marco de uno de los debates parlamentarios más brillantes de las Cortes constituyentes. Y sus principios se hicieron efectivos en aquellos primeros años constitucionales, a través de la legislación municipal, en concreto mediante la regulación esencial de esos servicios en la instrucción para el gobierno económico y político de las provincias de 23 de julio de 1813.

La felicidad, pues, en horquilla, bifurcada y siguiendo caminos diferentes aunque partiendo de declaraciones de derechos aparentemente iguales desde principios del siglo XIX. En Norteamérica se optó por una interpretación individualista y en Europa por una concepción solidaria del mismo derecho. Al principio para dar cobertura y asegurar la protección de los ciudadanos desvalidos, más tarde, al cabo de los años, para fundar, con el antecedente de esa misma ideología, aunque enriquecida

con un nuevo pacto social urgido por el desarrollo de la industrialización y el capitalismo, el Estado de bienestar.

Los dos desarrollos posibles de la idea de felicidad, la americana y la europea, son difíciles de unificar. A veces cuando se plantea el problema de la sostenibilidad del estado de bienestar a medio plazo, algunos críticos miran a las soluciones liberales extremadas como única solución de futuro y recuerdan, como si fuera un asunto nuevo, que la búsqueda de la felicidad, entendida como bienestar, es asunto de carácter estrictamente individual. A finales del siglo XX cuando estaba en pleno auge la formación del mercado europeo muchos temieron que las libertades económicas y la lógica de la competencia arrasarian los servicios públicos de carácter social. Las instituciones europeas salieron reiteradamente al paso de ese temor publicando declaraciones sobre los servicios públicos en Europa en las que se aseguraba su compatibilidad con el modelo económico. En una de las primeras, la de 26 de septiembre de 1996 (cuyo contenido ha pasado a otras sucesivas y ha quedado consagrado en términos de principio en el artículo 36 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea de 2000), se reconoce que la solidaridad y la igualdad de trato en el contexto de una economía de mercado abierta y dinámica constituyen objetivos fundamentales de la Unión y que “ los servicios de interés general están en la base del modelo europeo de sociedad... suponen un elemento de identificación cultural para todos los países europeos...”. Esta cultura , como ha escrito Peter Häberle, se ha ido formando desde la Declaración de 1789 que no solo ha servido como parámetro de Constituciones posteriores sino que representa también una garantía cultural del *status quo* con determinados contenidos irrenunciables para el estado liberal ( *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789, historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*. Prólogo de A. López Pina, Trotta, 1998, pág. 87).

No obstante, sin quitar importancia a la Declaración, es pertinente matizar, como ya he hecho en este discurso, que confirió rango constitucional a ideas nacidas en el Siglo de las Luces.

Los mismos temblores que generó la obsesión por la liberalización de los mercados, han producido en los últimos años las severas políticas de austeridad implantadas por muchos estados europeos como consecuencia de la crisis financiera que estalló en 2008. Pero, de nuevo, y a pesar de las mermas que han sufrido algunas prestaciones sociales, la ideología del estado de bienestar ha resistido incólume.

Son difíciles los pronósticos acerca de los ajustes que serán imprescindibles a medio plazo y sobre si será inevitable una reducción de la intensidad con que, hasta ahora, el Estado ha venido ocupándose en Europa de la felicidad de los ciudadanos . La crisis económica ha evidenciado que la cuestión rebasa la soberana capacidad de decisión de los estados.

Pero tanto la norteamericana como la europea son sociedades opulentas, ambas razonablemente satisfechas de sus conquistas y seguras de que han elegido el camino adecuado para asegurar la felicidad de los ciudadanos, aunque con políticas diferentes. Ha costado un tiempo infinito lograrlo, regado de sufrimientos y violencias, siempre fratricidas, hasta conseguir estabilizar los modelos de bienestar de que ahora disfrutamos. El problema principal al que nos enfrentamos en nuestros días no es el de sus inevitables ajustes sino responder al reto que nos plantean los pueblos infelices y oprimidos que nos rodean, que constituyen un inmenso cinturón de miseria que ha puesto sus esperanzas en la ayuda y acogida de los estados desarrollados. Han cifrado su particular conquista de la felicidad en traspasar los altos muros jurídicos que las sociedades opulentas han levantado frente a cualquier incursión procedente del exterior. No obstante, tendrán que rendir inevitablemente sus baluartes hasta los límites que la preservación de lo conquistado permita y la solidaridad imponga. No obstante, hoy por hoy, Europa asiste trémula a una avalancha humana a la que no sabe cómo acoger. Todas las políticas actuales son evidentemente inanes, tanto las concernientes a las que sería preciso dirigir a los países de origen de las masas migratorias, como las aplicables a los individuos que llegan a su tierra prometida, que

es la nuestra, buscando la felicidad, siguiendo rutas procelosas, como hicieron los peregrinos que colonizaron América hace siglos, y evitando la pobreza o la desolación y la guerra que ahora destruyen sus países de origen como en otro tiempo también desangraron las sociedades europeas .

La Unión Europea y sus Estados miembros están improvisando respuestas solidarias, con entusiasmo desigual según los países, basadas en criterios de beneficencia o caridad que en algo recuerdan las primeras medidas que la legislación desarrolló a principios del siglo XIX para subvenir a las necesidades de los pobres y necesitados. Los grupos más afortunados de refugiados y emigrantes podrán quedar integrados en los países de destino con plenitud de derechos y equiparados a los demás ciudadanos. Pero el problema se ahondará posiblemente si las oleadas humanas que se acercan a Europa continúan. No es la primera vez que se producen en la Historia éxodos masivos. Pero se debieron a conflictos o emergencias localizadas y no siempre afectaron a multitudes ingentes ( de estos últimos escribió W. Faulkner en *Los Invictos*, contemplando los días finales de la guerra de secesión, en que vagaban por el sur miles de negros “con las manos vacías, ciegos para todo aquello que no sea su esperanza o su sino”; la misma actitud de los que atraviesan, sin freno posible, en la actualidad, las fronteras europeas). Ahora los refugiados albergan el sueño de poderse establecer en el país de su elección y además poder exigir que les sufraguen el traslado y la asistencia. Parece que el capitalismo global, que impuso la libertad de circulación de capitales y mercancías, no podrá impedir la porosidad de las fronteras para la circulación de las personas.

Se imponen desde luego políticas globales, europeas, inevitablemente, pero también convenidas por el resto de los países afectados por las migraciones. Tal vez puedan aprobarse algún día en el marco de una Constitución cosmopolita, quizá la Constitución 3.0 sobre la que ha escrito Alexander Somek (*The Cosmopolitan Constitution*, Oxford University Press, 2014), políticas sociales unitarias apoyadas en el valor esencial de la dignidad humana, que, como ha estudiado Aharon Barak en una monografía reciente (*Human Dignity*, Cambridge University Press, 2015), es un principio en alza en todos los sistemas constitucionales que pueden considerarse

avanzados. Pero hasta que este sueño se realice, la Unión Europea y los estados que la integran han de analizar qué nuevas transformaciones de sus estados de bienestar, todavía esenciales y sostenibles, impone ese servicio que refugiados y emigrantes reclaman.

Verdaderamente estas nuevas circunstancias demuestran que las conquistas de los pueblos tienen carácter cíclico y que es imposible conservarlas permanentemente, porque cada cierto tiempo, como en el suplicio de Sísifo, cuando parece que la meta ha sido definitivamente alcanzada, es preciso volver a empezar.

Señor Rector, profesores, autoridades, señoras y señores, muchas gracias por su atención.