

## **ETICA Y DERECHOS HUMANOS**

**Prof. José Luis L. Aranguren**  
Catedrático de Etica



### **Saludo previo de Antonio Beristain:**

Buenos días: hemos querido que en el acto final de este Curso nos hablase la persona más autorizada desde múltiples puntos de vista para comentar los derechos humanos. Por su experiencia histórica, por su empiría y por su docencia magistral. Supongo que conocen todos ustedes muchos datos paradigmáticos de la vida y la docencia de D. José Luis L. Aranguren, yo ahora indico sólo uno: en tiempo del régimen político anterior fue separado de la cátedra el Prof. Tierno Galván y entonces dos catedráticos, por solidaridad con esta víctima del poder, se autosepararon de la cátedra, uno de ellos fue el Prof. José Luis Aranguren. Podríamos recordar otros mil detalles tanto más señeros de su biografía. Por tanto parece que nadie puede clausurar este curso de Derechos Humanos mejor que el Prof. Aranguren. Por eso le hemos pedido que hiciera el favor de venir. El ha sido generoso y ha venido.

Muchas gracias en nombre de todos. Siempre que podamos le llamaremos. Esperamos que siga siendo tan generoso. Le escucharemos con sumo gusto y procuraremos imitarle, también en su vida verdaderamente ejemplar. Tiene la palabra el Prof. José Luis L. Aranguren.

### **Prof. Aranguren:**

Queridos amigos, la generosidad es patrimonio de esta casa, del Director de esta casa y de estos Cursos, y no mía. Tan no es mía que mis primeras palabras van a ser dirigidas a discrepar de lo que acaba de decir ahora mismo el Prof. Beristain, y a restablecer la verdad, y la verdad no es que el Prof. García Calvo y yo fuésemos separados de la Universidad por solidaridad con el Prof. Tierno Galván. Yo, lo habría hecho probablemente pero no veo claramente que el Prof. García Calvo por solidaridad con el Prof. Tierno Galván, con quien nunca se entendió demasiado bien, hubiese dado un paso semejante. La verdad es que no fue así, sino más bien en cierto modo lo contrario, aunque tampoco fue lo contrario. Fuimos separados los tres, el Prof. Tierno Galván, García Calvo y yo, y no por solidaridad hacia un individuo, sino por solidaridad hacia una colectividad. Diríamos como si nos solidarizásemos con Vds., porque fue con los alumnos de nuestra Facultad que querían, reclamaban, reivindicaban un sindicato democrático, un sindicato que no fuese aquel S.E.U. que existía ya; y bueno, hicimos las gestiones para ello, gestiones públicas, en una asamblea, o mejor dicho en una serie de asambleas y después salimos en una manifestación silenciosa, no violenta, desde la Facultad de Filosofía y Letras hasta el pabellón de Gobierno donde estaba el Rector. Y por cierto (y por eso digo, que hasta cierto punto sería lo contrario) el Prof. Tierno Galván no figuraba en esa manifestación porque él no era Profesor en Madrid, sino en Salamanca, y solamente, al día siguiente fue cuando se incorporó a la protesta. Recayó sobre él la misma sanción que sobre nosotros, pero en principio la iniciativa era más bien nuestra. Y desde luego, sobre todo, lo que me parece interesante es que no se hizo por una persona, por ninguna persona por distinguida, por ilustre que fuera, sino que se hizo por una colectividad, la colectividad de los estudiantes de esa época que reivindicaban un sindicato



democrático. Entonces no había sindicatos democráticos por ninguna parte, habría sido el primero, pero naturalmente no lo fue porque no se concedió.

El Catedrático de Estética de Barcelona, y yo diría que mucho más por solidaridad conmigo, que por solidaridad con los otros Profesores a quienes apenas conocía, me comunicó su solidaridad llevada hasta el punto de presentar la dimisión de su Cátedra de una manera sumamente curiosa que le gustará mucho al Prof. Beristain porque, si lo hubiéramos previsto, se podría haber proyectado en transparencia. Me lo comunicó en una tarjeta postal en la cual a modo de collage estaban pegaditos la cabeza recortada del Prof. Valverde, y las distintas prendas, traje, birrete y en la mano tenía un puntero, una tiza en su extremo y una pizarra. Pero, todo eso en collage, todo eran piezas pegadas a la cartulina de la tarjeta. Y terminaba, daba la sensación de que terminaba de haber escrito algo en la pizarra. Lo que había escrito era un entimema silogístico que decía así: "*nulla aethetica sine ethica*", "ninguna estética sin ética, ergo apaga y vámonos". Y no me decía absolutamente nada más. Así es como yo tuve que intuir que eso significaba que había presentado su dimisión en la cátedra. Es verdad que unos días después ya me daba mayores explicaciones; pero hasta esos días después yo tuve que barruntar en efecto, lo que él me decía en aquella pintoresca tarjeta, que naturalmente conservo y si Vds. me visitan en mi estudio tendré mucho gusto en mostrarles.

Bueno, también quiero decir que el Prof. Beristain en su lección que acaba de exponer sobre Beccaria insistía en el hecho de la separación, que le importaba mucho a Beccaria entre el pecado y el delito. Yo voy a hacer una, no diré separación, pero sí distinción. Distinguir sin separar (era el título famoso de la Nueva Escolástica) entre la Etica y el Derecho, para después de establecer esta distinción estudiar cuál es la entidad sumamente discutible, creo yo, de lo que se conoce hoy con el nombre de Derechos Humanos. De modo que se trata de ver esa dinámica ético-jurídica y el lugar que corresponde en ese movimiento, en ese dinamismo sobre lo ético y lo jurídico, a los llamados Derechos Humanos.

La Etica, en mayor o menor grado, es siempre ideal, es siempre irreal, se refiere a lo que debe ser y no a lo que es. Es irreal lo mismo si se proyecta, si se refiere al proyecto, al futuro, a lo que se ha de hacer, que si mira hacia atrás, hacia el pasado, a lo que se debía haber hecho. En el primer caso es evidente, cuando se trata del futuro, que el futuro es siempre futurible, no se sabe cómo va a ser; entonces todo lo que la Etica nos diga y lo que podamos hacer en ese sentido y lo que debemos hacer en el futuro, por ahora, es irreal. Por lo tanto es una dimensión de idealidad la que tiene la Etica con respecto al futuro. Pero con respecto al pasado todavía más, porque lo que debemos hacer, es posible que lo hagamos, que lo cumplamos en el futuro. Lo que no debemos hacer, o lo que hicimos mal, eso ya no tiene remedio. La Etica lo que hace en ese caso es autoacusarnos, pero en definitiva no hay manera de borrar lo que ya se hizo, y consiguientemente eso quiere decir que podemos tener remordimientos de conciencia, nos puede juzgar ese tribunal que cada uno llevamos en nosotros mismos, el llamado fuero interno. Pero lo hecho, hecho está y no se puede borrar. Se podrá borrar según la teología católica respecto del pecado, en virtud de la confesión y de la absolución, no así según la teología protestante. Pero desde el punto de vista de la Etica, evidentemente eso no se puede borrar, es algo que nos configura; nos configuran nuestras buenas obras, lo



que hemos hecho bien, pero también lo que hemos hecho mal. Es verdad que muchas veces nos las arreglamos para retener sólo en la memoria, y por tanto, tratáramos de engañarnos a nosotros mismos identificándonos con lo que estuvo bien, y olvidarlas o tratarlas de borrar lo que estuvo mal. La verdad es que eso son añagazas, coartadas que nos damos a nosotros mismos, pero las cosas son como son, son así, y por tanto se puede decir que la Etica es, en tanto que irreal e ideal, contrafáctica, va siempre a contrapelo de los hechos, si en efecto ya ocurrieron esos hechos y estuvieron mal; y también con respecto al futuro, porque una cosa es que nosotros proyectemos hacer tal o cual cosa, y otra cosa diferente es que la lleguemos a hacer de verdad o no. Y, por el contrario, así como la Etica, repito, es fundamentalmente contrafáctica, va contra los hechos o, por lo menos, no va de acuerdo con los hechos, el Derecho es eminentemente fáctico, es eminentemente positivo; el Derecho prescribe algo que tenemos que hacer, y que en la mayor parte de los casos se hace y en los que no se hace comporta una sanción. De modo que, en todo caso, podemos no cumplir lo que nos manda la ley, pero entonces pagaremos las consecuencias, de modo que, en todo caso, tendrá efectividad; la efectividad del incumplimiento o la efectividad de la sanción cualquiera que sea. Por el contrario las faltas éticas —las religiosas sí, pero ése es otro plano distinto al que se refería el Profesor Beristain a propósito de Beccaria—, en el plano estricto moral no tienen propiamente sanción, la sanción es nuestra propia autoacusación, nuestro propio autorreconocimiento de que hemos hecho mal o, como se decía en la Teología moral de antaño, que caemos continuamente en fragilidad, fragilidad moral paralelamente a la fragilidad religiosa de cometer pecados. Entonces, si eso es así, quiere decirse que hay siempre una distancia entre la moral que, independientemente de su dimensión autoacusatoria, es fundamentalmente propositiva, propone algo que se ha de cumplir en el futuro y, el Derecho, que por el contrario exige ya algo que debe ser cumplido.

Pero ¿cómo ocurre ese proceso, esa dinámica de una moral?. Habría que distinguir también, es importante, entre lo que significamos con la palabra ética, que generalmente, sobre todo nosotros por deformación profesional, empleamos mucho, y que significa el sistema de las proposiciones morales, etc., y lo que es la moral vivida. Ahora nos importa mucho más lo que es la moral vivida. De la misma manera que toda sociedad tiene un aparato jurídico vigente, la Constitución, unos Códigos Civil, Penal, de Comercio, etc., de parecida manera toda sociedad tiene también una moral. Antiguamente sobre todo, cada sociedad tenía una moral, una moral para todos. Hoy, en virtud del pluralismo, ya no se puede hablar tanto de moral; hay vigentes a la vez, dentro de una misma sociedad, distintas morales porque la sociedad ya no es unitaria sino pluralista; pero en cualquier caso hay, en efecto, una moralidad o unas moralidades que están vigentes. Ayer mismo oíamos hasta qué punto todavía, entre nosotros, subsiste esa doble moral, una para los varones, otra para las mujeres. Pero hoy es más actual el tema de que, en efecto, como no se trata de una sociedad homogénea, sino de una sociedad heterogénea, entonces, los códigos morales, por decirlo así, para emplear una expresión paralela a los códigos legales o jurídicos, son plurales y eso es una realidad que, en definitiva yo diría que es positiva. El extremo opuesto a eso son las sociedades cerradas, sociedades monolíticas en las cuales no hay más que una moral, una moral vigente que, repito, se cumplirá o no se cumplirá, pero que, en todo caso, está ahí y, por tanto, consiste en una auténtica vigencia, una vigencia distinta, por supuesto, de la vigencia de los Códigos legales o jurídicos, pero una vigencia en la que se participa de la convicción de



que, en efecto, eso, se haga o no se haga, es lo que hay que hacer, así es como hay que comportarse. De modo que hay una diferencia muy grande, y por eso en definitiva es por lo que pienso que nuestro pluralismo, por excesivo que parezca, es mejor que su contrario, es decir, la sociedad monolítica. La sociedad monolítica es una sociedad cerrada y tiene una moral cerrada también, una moral que yo diría que está establecida de una vez por todas y que es incambiable, una sociedad sin posibilidad de progreso moral. Porque hay ciertamente un progreso moral pero hay también un retroceso moral, no somos tan optimistas como en el siglo XIX para creer en el progreso como algo indefectible, no. La humanidad progresa y la humanidad regresa y se estanca, de modo que avanzamos y retrocedemos en esos cambios de moral, como en todo en nuestra vida; nuestra vida consiste en un ir y venir, de acá para allá y de allá para acá. Pero, en las sociedades cerradas, como digo, hay una moral vigente y se pensaría que ese monolitismo es inquebrantable, que siempre se va a vivir así. Y, de hecho, ha habido sociedades cerradas que han vivido con esa misma moral intangible durante decenios, siglos, etc. Pero lo característico de la modernidad es el hecho de que se ha roto, en las sociedades modernas, el monolitismo y la sociedad ya no es cerrada sino abierta. Esta distinción de sociedad cerrada y abierta se la debemos al filósofo francés Bergson y él continuaba haciendo ver que a la sociedad cerrada corresponde una moral cerrada, en la moral establecida se diría, de una vez para siempre, que es inmutable y que, por el contrario, una sociedad abierta es la que es capaz de ir cambiando. En definitiva, lo probable es que todas las sociedades, o todas las sociedades que han tenido una cierta importancia histórica hayan sido capaces de irse reformando moralmente, pero la diferencia consiste en el ritmo con que eso se ha hecho. Por ejemplo, la sociedad judía antigua ciertamente también fue modificando sus convicciones fundamentales por lo que se refiere a la moral, pero de una manera sumamente lenta hasta que vino el cristianismo, hasta que vino Jesús, que fue un reformador ante todo religioso; pero en esa época, y en muchas, lo religioso era inseparable de lo moral, de modo que Jesús fue un reformador religioso, en primer término, pero fue, no menos, un reformador moral; y la moral que todavía sigue vigente, la que yo atribuía ayer como no atribución mía, sino como atribución de nuestra sociedad a las mujeres a diferencia de los varones es, en definitiva, la misma moral cristiana más o menos laicizada o secularizada. Este movimiento de reforma moral es sumamente importante, es la dinámica misma de la sociedad, la sociedad cuando es abierta da lugar a los que podemos llamar reformadores morales. Unas veces los más eminentes han sido reformadores religioso-morales, no solamente morales; he citado a Jesús, pero lo mismo se podría citar a Buda, a Confucio, etc., y en la modernidad han sido menos importantes, menos individualizados y más reformadores morales que religioso-morales, pero en cuanto más religioso-morales en la antigüedad, más político-morales, diría yo, en la modernidad. Lo cierto es que hace falta ese impulso de la voluntad de reforma, de reforma moral, para cambiar una sociedad, y que ese cambio no se hace a través de un reformador moral aislado: un reformador moral aislado podría hacer poca cosa. Ya hemos cobrado un sentido lo suficientemente solidario de lo que es la vida y la vida histórica, para darnos cuenta de que un reformador moral que se aislase no sería tal. Pensemos en un reformador moral moderno, cercano relativamente a nosotros, un Nietzsche. Si Nietzsche hubiese sido pura y simplemente el predicador de *Así hablaba Zaratustra*, no habría influido mucho, ha influido mucho en virtud de que hemos vivido en una época libresca, aunque ahora vivimos en una época más bien audiovisual que libresca.



Pero hasta hace relativamente poco tiempo se vivió en esa galaxia Gutenberg, en esa época de la imprenta. Entonces los libros hablaban y, por decirlo así, los libros hablaban a las gentes. De modo que Nietzsche no fue tan solitario, porque por muy solitario que fuese en su vida, publicó unos libros, y esos libros se han difundido. Pero además hubo una difusión lamentable, ciertamente, que consistió en la utilización de muchas ideas de Nietzsche, la deformación en gran parte de muchas ideas de Nietzsche, por el nacionalsocialismo, que lo hizo suyo con la complicidad de la propia hermana de Nietzsche y de otros discípulos. Todo eso muestra hasta qué punto, incluso en estos casos se diría señeros, no se trata nunca de una reforma moral que se pueda hacer individualmente, sino siempre a partir de lo que en principio es un microgrupo, microgrupo de los discípulos de Jesús, los Apóstoles, que después se va ampliando más y más, y que da lugar a lo que puede ser un cambio realizado desde pequeña célula, microgrupo de los Apóstoles de Jesús, o la pequeña célula comunista de los primeros ensayos de ese tipo. Se va todo eso ampliando más y más, y cobra indefectiblemente una dimensión que no es simplemente moral, sino de moral, evidentemente, social. Pero por lo mismo, en el sentido amplio de la palabra, de moral socio-política.

Entonces es cuando advienen las revoluciones. La palabra revolución no es sino acercarse ya a la realización de esa modificación que ya se ha llevado a cabo en las mentes, que ya en su primer paso se ha cumplido una reforma socio-moral de la conciencia colectiva, es decir, una nueva moral social que ya ha advenido pero que tiene que plasmarse en algo más, en algo que sea jurídico a través de una auténtica revolución, revolución, como todas, de carácter político. Y cuando las cosas advienen así *grosso modo*, como lo estoy explicando, entonces se trata de épocas utópico-revolucionarias; se trata de esas épocas en las que se piensa que se puede conseguir todo, que todo es realizable, que todo es posible, son épocas de gran optimismo y, por tanto, épocas en las que el impulso energético hacia adelante parece que va a tener una fuerza de inercia en el sentido positivo, es decir, que se mantendrá. Y rebasando esa inercia en sentido positivo acrecerá enormemente y transformará el mundo. La revolución francesa y todo lo que seguía a la revolución francesa tenía ese carácter. Nosotros ya no vivimos en una época tan optimista, desde el punto de vista ético o político, y finalmente y por lo mismo, tampoco jurídico.

Nuestra época, ésta en la que estamos viviendo hoy, pero de todos modos de eso hablaremos en el coloquio, es una época de desencanto, es una época de apatía, es una época de impotencia, también es una época de buenas palabras, pero que no va mucho más allá de las palabras y en la que precisamente porque hay todo ese aspecto negativo de desencanto, de apatía, de impotencia, todo partículas, prefijos negativos, se busca, de algún modo, un substitutivo, y así no viene completamente a destiempo lo que yo les dije al principio de la tarjeta que me envió el profesor Valverde para expresar su solidaridad conmigo, hasta el punto de dimitir de su cátedra, "*nulla aethetica sine ethica*". Hoy se diría que no; hoy se diría que las gentes no piensan en eso sino que vienen de algún modo, si me permiten la exageración, a sustituir la ética por la estética; una estética de tres al cuarto, ciertamente una estética más bien trivial, más bien banal, una estética al alcance de todos, de la frivolidad, del narcisismo, de la moda. Hoy se dice, con razón, que la moda está de moda, siempre ha habido moda, pero ahora la moda está particularmente de moda; la moda se nos impone a todos, antes la moda era preferente



mente femenina, ahora es ya, casi, tan masculina como femenina, de modo que es normal en una época de desencanto, de apatía, de impotencia, que las gentes, ya que no viven con grandes expectativas respecto del futuro, se acomoden al presente y procuren hacer el presente lo más grato que sea posible sustituyendo, como digo, la ética por la estética y mirándose en el espejo de sí mismas y de su propio jugar a esta especie de maquillaje, no simplemente maquillaje del rostro, sino maquillaje de la personalidad entera que es una de las características, yo diría, del momento actual. Y entonces ocurre lo mismo, la moral proyectiva queda en segundo plano, y a lo sumo se atreve a presentar, como propuesta, lo que yo suelo llamar utopías negativas, que no son ciertamente distopías, no son contra-utopías, sino que son modestas utopías que consisten en decir “no”, en que *no* queremos la guerra, en que *no* queremos, menos aún, la guerra nuclear, en que *no* queremos que se deteriore la naturaleza. En fin, todas esas cosas contra las que se alzan hoy los jóvenes. Las utopías negativas, sí, son modestas, no pretenden mucho, porque la época no parece dar mucho de sí, en cuanto a realización de grandes empresas morales y, por ello, nos encontramos con la creación de un género nuevo de Literatura que se mueve entre la ética y la política y que es el género de las *Declaraciones*, solemnes declaraciones más o menos universales; o de las proclamaciones, como ustedes quieran llamarlo. Hay una diferencia entre estas declaraciones y la serie de Constituciones que salieron de la Revolución francesa, o si quieren ustedes antes, la Revolución americana, pero en fin la que hizo más prosélitos fue la Revolución francesa, que fue seguida de muchas Constituciones, entre otras, la nuestra del año 1812. Pero reparen ustedes en que hoy la verdad es que no nos conmueve mucho que la Constitución diga tal o cual cosa; nos parece bien que la Constitución lo diga pero de que lo diga la Constitución a que aquello tenga una vigencia real y efectiva para cada uno de nosotros hay todavía mucho trecho. En cambio, en el siglo XIX, en esa época de creencia utópica y casi quimérica en el progresismo, se consideraba que lo que está dicho en la Constitución ya es casi como si estuviese realizado. A propósito de eso hay en la literatura filosófica lingüística actual, lo que traduciendo del inglés, porque el pensamiento es del filósofo inglés Austin, como sentencias performativas, pero no tomen Vds. la palabra sentencia en el sentido judicial sino en el sentido gramatical como de frase o proposición, y no como sentencia dictada por los tribunales lo que podemos llamar sentencias performativas o performatorias, como Vds. quieran, porque con palabras, solamente con palabras y únicamente con palabras, se pueden ya hacer algunas cosas. Por ejemplo, todas las promesas. Una promesa que yo hago públicamente me compromete; hay algunas promesas solemnes como la promesa del matrimonio. El contraer matrimonio no consiste, sino en unas palabras que dicen “sí quiero” y ya eso compromete, es decir, tiene una realización. Bueno, pues eso que es verdad con respecto a muy pocas sentencias o muy pocas proposiciones, los hombres del siglo XIX en su optimismo pensaron, vivieron, sintieron que era verdad con respecto a todo lo que estaba dicho en la Constitución. Por ello, entendemos esa fiebre de Constituciones. A lo largo del siglo XIX queda abolida una Constitución pero es substituida por otra. La del Año 12, considerada la más satisfactoria, se restablece y vuelve a ser puesta en vigor, porque se diría que nuestros antepasados pensaban que no algunas, sino todas las sentencias, todas las proposiciones de la Constitución tenían fuerza performativa, de manera que estando en una Constitución vigente estaban cumplidas, o casi. Nosotros somos muchos más escépticos que nuestros antepasados al respecto.



Como es sabido, el desencadenante de eso que hoy llamamos los Derechos Humanos fue la Declaración hecha por la ONU hace cuarenta años. El artículo primero, leído aquí, dice: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". Esto a nosotros, y sólo han pasado más que cuarenta años, nos suena más bien a música celestial. Nos recuerda mucho a aquel artículo de la Constitución de 1912 según el cual todos los españoles han de ser justos y benéficos. Se trata de una formulación de píos deseos que, sin embargo, están muy lejos de la realidad. Lo cual nos lleva a plantearnos el estatuto real de los Derechos Humanos, intermedio entre el Derecho y la Ética. ¿Son realmente derechos o pertenecen al ámbito de la moral, de una moral propositiva? Es ésta una cuestión que nos lleva a aspectos que no puedo desarrollar aquí, relacionados con la ley natural y el derecho natural de los escolásticos y luego de los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII. Y si los Derechos humanos pertenecen al ámbito de la ética, piensan algunos, se trataría más bien de una ética social que puede haber adquirido ya una vigencia tal que reclame que esas exigencias morales cobren fuerza de obligación, no sólo moral sino jurídicamente.

Yo diría que, en efecto, pertenecen al plano de la moral, de una moral suficientemente desarrollada y con carácter de plenitud y universalidad, pero que se presentan como candidatos para obtener su promulgación, aunque no como un simple texto que queda ahí como letra muerta. Por eso no acaba de convencernos a algunos la expresión Derechos Humanos. Pensamos que no son derechos en sentido positivo más que en la medida en que los distintos países los incluyan en sus instrumentos jurídicos con fuerza de obligar jurídicamente. Por lo que se refiere a España, esto ya está ocurriendo, en virtud de la Constitución recoge los Derechos que se presentaban en la Declaración de las Naciones Unidas, e incluso otros que se han ido desarrollando ulteriormente como es el derecho a la intimidad, es decir, el derecho a que la información no traspase ciertos límites que nos dejan desprovistos, arrancados de intimidad. Es éste un peligro que se siente muy vivamente y que, en definitiva, nos amenaza a todos, y no sólo a los hombres públicos, como consecuencia de la información acerca de todos los datos de nuestra vida en un registro que incluye hasta nuestra vida íntima.

Ha habido otras épocas, posteriores a la revolución francesa, mucho más cercanas a nosotros. Pensemos en los años sesenta. Los años sesenta, aun estando cerca de nosotros, están sumamente lejos en cuanto al temple, en cuanto al talante colectivo de las gentes. En los años sesenta las gentes, y particularmente vosotros, las gentes jóvenes, pensaban que podía hacerse todo: "seamos realistas, pidamos lo imposible". Eso me parece que es un buen retrato de la actitud, del talante, del temple de los jóvenes de los años sesenta. Y entonces, pues claro, si se piensa que se puede hacer todo, se puede hacer mucho, sin duda, porque es sumamente importante cómo nos encaremos con la problemática que está ahí ante nuestros ojos. Si nos encaramos con buen ánimo, con ánimo esforzado, entonces lo probable es que lleguemos mucho más lejos que si nos enfrentamos con todo eso de un modo desencantado y con conciencia de impotencia como es la nuestra. De modo que lo primero que tiene que ocurrir es que nos sacudamos esa impotencia, esa sensación de que no hay nada que hacer, porque si, en efecto, no nos sacudimos ese pesimismo, entonces poco podemos hacer. Yo, muchas veces, he dicho que independientemente, en la medida en que eso sea posible, de que nuestro ta



lante vital sea optimista o pesimista, pero más allá de eso, no ya vitalmente sino moralmente, contradiciendo nuestro propio talante vital, todos tendríamos la obligación de ser optimistas. ¿Por qué? Porque, en definitiva, todos en mayor o menor grado con nuestro optimismo, es decir, con nuestro entusiasmo, con nuestra confianza de que las cosas irán bien contribuimos a que las cosas vayan bien. Y, por el contrario, si ya nos damos por derrotados de antemano, con nuestro pesimismo, entonces, ayudamos también a que, efectivamente, lo que el pesimismo anuncia se cumpla. Nosotros, ninguno de nosotros por supuesto, estamos muy lejos de significar o de poder significar históricamente lo que significó un Carlos Marx, en cuanto a que él apostó —yo no entro ahora en si con razón o sin razón, no se trata de hacer una apología ni lo contrario del marxismo, pero, evidentemente, no se concibe la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del siglo XX sin la fe, sin el entusiasmo, sin el optimismo que movió a Karl Marx a hacer pensar que, en efecto, se podía movilizar a la clase obrera, que entonces todavía no existía como tal clase obrera, a dotarla de una conciencia de clase, de una voluntad de lucha de clase. Repito, eso nos parecerá, según nuestras ideas radicales o conservadoras, bien o mal, pero en cualquier caso es un ejemplo de hasta qué punto el optimismo es una tarea moral, porque sólo con un optimismo moral, independientemente de cuál sea nuestro talante vital, podemos ayudar a que las cosas se cumplan.

Pero, repito, hoy no tenemos esa posibilidad de encantamiento que han tenido otras épocas y por eso es tanto más de apoyar lo que solemos llamar hoy movimientos. Movimientos sociales, movimientos sociales alternativos: el movimiento pacifista, el movimiento ecologista, el movimiento feminista, el movimiento pro-derechos humanos que en cierto modo los abarcaría a todos ellos, esos son los movimientos de nuestra época, de la misma manera que en esa otra época a la que me estoy refiriendo de fines del siglo XVIII y del siglo XIX, los movimientos, eran el movimiento liberal por una parte, y el movimiento igualitario por la otra. La revolución francesa y la Constitución francesa lo proclamaban conjuntamente: libertad, igualdad y, asimismo, fraternidad. Luego, esos dos objetivos se divorciaron y surgió una voluntad de libertad a ultranza y otro movimiento de dar prioridad a la igualdad, igualdad a ultranza. El movimiento de la libertad es el del liberalismo, el de la afirmación de las libertades formales, a pesar del gran coste social que sin duda eso tiene, y de que para muchos esas libertades son irrisorias, sin sentido, porque viven de tal modo, que en un ínfimo nivel económico el que les digan que son libres es aquel ejemplo de Marx, bueno, todos pueden ir al gran hotel, lo que pasa es que unos, en efecto, van al gran hotel, formalmente todos pueden ir a un gran hotel, ahí está el gran hotel, no hay más que entrar y pedir la habitación y ya está. Pero ¿quiénes van al gran hotel? Van al gran hotel sólo los que tienen dinero, los otros no van al gran hotel, éstos duermen en el parque de la ciudad; eso es la opción por la libertad. La opción por la igualdad, la del socialismo real, es la de supresión de las libertades, o reducción al mínimo de las libertades y la estatalización, la abolición en el límite de la vida privada, tecnoburocracia, lo que llaman “Nomenclatura”, en fin, así es en casi todas las cosas de la vida, hay que tratar de compatibilizar lo uno con lo otro. Ayer hablaba yo de esa doble moral, esa moral de la competitividad, y la otra, la moral de la solidaridad, de la generosidad, de la fraternidad. La pura competitividad no es buena ciertamente. Pero sin competitividad es difícil imaginar la Sociedad humana, que quizás sería una sociedad de ángeles, y de todos modos hubo ángeles rebeldes, pero es difícil imaginar una sociedad sin competitividad. Nosotros, en definitiva, somos animales, aun-



que seamos animales racionales. De los animales hemos heredado la agresividad y hemos potenciado enormemente su competitividad; los animales son poco competitivos, compiten por la primacía en el apareamiento de las hembras, por la defensa de su territorio, de los que consideran su territorio, pero por poco más. Nosotros nos hemos vuelto competitivos en todo y para todo y, evidentemente, una ética de la pura competitividad es tan parcial como una ética de la pura libertad sin igualdad o como una ética de la pura igualdad sin libertades. Entonces, la tarea consiste en compatibilizar lo uno con lo otro, en conjugar lo uno con lo otro, y ésa es la tarea que se nos presenta ahora. Ello en una época, como digo, de desencanto que de todos modos yo tengo la esperanza de que estemos en su final.

Cuando yo hablo de los jóvenes, yo suelo hablar de la juventud, suelo poner el ejemplo de las edades de la vida, y entonces, la juventud, suelo decir yo a los jóvenes, no ha existido siempre. Yo mismo soy más viejo que la juventud. Cuando yo era chico no existía la juventud, porque consideramos la juventud como antes, y a propósito de Marx, hablaba del proletariado. El proletariado no existió realmente hasta que Marx lo dotó de conciencia de proletariado. De la misma manera la juventud no existía, existíamos jóvenes, pero la juventud no existió hasta que la juventud cobró conciencia de ser, no una clase social pero sí un colectivo social importante, y eso ha ocurrido muy recientemente, ha ocurrido, yo diría, sólo a partir de la terminación de la II Guerra Mundial. Antes hubo, es verdad, movimientos juveniles, pero eran movimientos juveniles que estaban gobernados por las instituciones políticas. Piensen ustedes en las juventudes socialistas, en las juventudes fascistas, que muy conocidas en España. Pero eso era sólo una manipulación de los jóvenes por los mayores. Solamente a partir de la terminación de la II Guerra Mundial los jóvenes cobran conciencia de la importancia de ser joven. Pero todavía es una importancia privada, los jóvenes son la mejor edad, pero la mejor edad en la vida privada. Sería, por tanto, la niñez de la juventud. En los años sesenta ya salen los jóvenes de la vida privada, aspiran a sustituir al proletariado, el proletariado se aburguesa, —no estoy hablando de España, estoy hablando de los países occidentales y sobre todo de los Estados Unidos—, el proletariado aparece muy aburguesado, entonces el colectivo que viene a relevarle es la juventud, la juventud es el colectivo revolucionario por excelencia, es decir, todo eso que culmina y fracasa en los años sesenta y ocho, eso ha sido la juventud de la juventud. Después ha habido una edad adulta de la juventud, por los años setenta. En los años setenta se pensaba en que los jóvenes de los sesenta eran demasiado impacientes, pero que la revolución de la vida cotidiana, que es una expresión que se pone de moda en los años setenta, sí se puede realizar. Es una revolución mucho más lenta que irá horadando los cimientos de lo establecido y que, por consiguiente, transformará la sociedad, pero a largo plazo; sin embargo todavía se conserva un cierto optimismo. Hoy estaríamos en la vejez de la juventud pero ¿ven?, estoy usando una metáfora —una metáfora de las edades de la vida—; pero si sustituimos esa metáfora por otra que tenga carácter cíclico, la metáfora de las estaciones, entonces podríamos decir que hubo una primavera de la juventud, un verano de la juventud, un otoño de la juventud y que ahora estaríamos en el invierno de la juventud, y es posible que así sea, pero después del invierno viene la primavera. Yo confío, no sé si por esta voluntad de rejuvenecernos con la receta de poner nuestra esperanza en los jóvenes, no sé si por eso o por razones más nobles y menos personalistas o individualistas que eso, confío en que estemos terminando esa etapa del invierno de la juventud



y que hoy esté alumbrando una primavera de la juventud. Y como me estoy dirigiendo principalmente a jóvenes, en ellos, en vosotros pongo mi esperanza de que las cosas sean así y que los Derechos Humanos lleguen a salir de la esfera de los candidatos a ser derechos para que se conviertan en derechos completamente reales y efectivos, y que de la idealidad y de lo contrafáctico pasemos a lo fáctico y completamente real, que todo sujeto moral, es decir, todo ser humano sea sujeto de todos esos derechos que llamamos los Derechos Humanos.

**Moderador:**

Mil gracias, profesor y maestro. Este aplauso prolongado evidencia mejor que mil palabras nuestro profundo agradecimiento, y nuestra alegría por esa primavera y juventud de su lección magistral que a mí y a todos tanto nos ha enseñado y sugerido. Ahora, como moderador, debo callar y ceder la palabra a quien lo desee.

**Pregunta:**

Quisiera insistir sobre esa esperanza y ese desencanto. Creo que ese desencanto está potenciado desde el Gobierno. Nos dicen los Ministros y el Presidente, que no hay otro camino, tanto en lo económico como en lo social, etc.; luego ante la situación deprimente de las prisiones, no hay otro remedio... Eso por un lado, por otro lado creo que hay causas más universales: han fracasado los dos paraísos que surgieron después de la II Guerra Mundial, el paraíso tecnológico americano y el paraíso comunista. Parece que ya nadie cree en que alguna de las dos promesas pueda ser realidad. Por cierto que Estados Unidos tiene millones prácticamente en la miseria y aquí veíamos que aproximadamente el 30% (11 millones) está con ingresos inferiores a 500.000 Pts. al año. También esto produce un gran desencanto. ¿Por qué? Porque ante lo que se ha denominado tradicionalmente el capitalismo, está la otra salida, la revolución violenta marxista. Yo creo que la revolución violenta no es una solución. Yo creo en las revoluciones no sangrientas, tenemos el ejemplo de Solidaridad que prácticamente ha conseguido la legalización sin derramamientos de sangre, o por lo menos con muy pocas víctimas en su filosofía, cuando menos, no existe la violencia. Entonces, los esquemas violentos que aún permanecen como residuos obsoletos en Europa, y aquí concretamente, no ofrecen ningún atractivo para nadie, más bien al contrario, creo que están produciendo el efecto contrario. Todo esto tiene que ver muchísimo con ese desencanto; pero yo veo como que efectivamente hay un camino de esperanza, a través del cual la juventud está encontrando la salida.

**Prof. Aranguren**

Bien, yo suscribo enteramente lo que Ud. dice. De modo que propiamente hablando es una intervención sumamente positiva y que agradecemos todos mucho, y no tenemos que hacer sino suscribirla. Y, en efecto, necesitamos, yo creo, muchas de esas intervenciones ¿verdad?, porque eso es lo que se necesita, que, en efecto, se vaya fortaleciendo esa causa.



## **Pregunta**

¿Tiene algo que ver el espíritu de revolución ideológica de los años sesenta “seamos realistas, pidamos lo imposible”, con no sé si llamarlo revolución o una práctica habitual política de los años setenta, final de los años setenta y ochenta, cuando hacen una ley penitenciaria que va más allá de lo realmente practicable y posible? Ha ido tan lejos, tan lejos, que la situación de la Justicia en las prisiones se ha ido justo a la parte contraria de donde pretendía ir, al menos bajo mi punto de vista. Si hace seis años había 17.000 presos en España ahora tenemos 30.000. Bien es verdad que han mejorado muchas cosas, pero para eso han empeorado muchas otras: había una mayor disciplina, y por otra parte era para todos, pero defendiendo a unas minorías. Ahora hay mayor libertad, o al menos es lo que yo veo, sin embargo esa libertad para todos merma los derechos de una minoría más débil, del delincuente no habitual, la persona que es ajena al mundo de la prisión normalmente. ¿Se puede establecer el paralelismo entre esa revolución ideológica y lo que ha dicho ahora de desencanto?

## **Prof. Aranguren**

El Profesor Beristain tiene mucha más autoridad que yo para contestarle, y le contestaré; estoy seguro que le contestaré. Pero yo diría que quizás sí, porque estos primeros innovadores, estos primeros directores generales que hubo una vez que terminó la época del franquismo, eran gentes de los años sesenta realmente. Entonces, claro, participaban de esa mentalidad y seguramente alguno de ellos, no tengo la menor duda, pues sí, era tan utópico que estaba rayando en la quimera y creía que, en efecto, todo era factible y no todas las cosas son factibles, aunque está mejor que pequemos por exceso de más que por exceso de menos, es decir, por confiar en que se pueden hacer las cosas y no por volvernos demasiado pesimistas. Pero el Profesor Beristain podrá contestar mejor que yo.

## **Prof. Beristain**

Brevísimamente puesto que lo importante es oír al Profesor Aranguren. En muchos países de nuestra cultura se da ese aumento de personas privadas de libertad. Según algunos especialistas aunque es muy molesto oírlo y decirlo, para que la mayoría de los ciudadanos tenga más libertad debe aumentar el número de las personas privadas de libertad. Otra respuesta sería que la opinión pública debe mentalizarse de otra manera para saber ser solidaria con el delincuente, permitir que haya, en cierto sentido, menos seguridad ciudadana, lo cual a todos creo que nos disgusta oírlo. Otra tercera solución pide inventar entre todos científicamente, criminológicamente, respuestas diversas a la criminalidad, sanciones que no exijan la privación de libertad. Con haber oído la pregunta de ese problema penitenciario y la respuesta del Profesor Aranguren hemos dado un paso adelante en este cursillo.

## **Pregunta**

Quisiera un poco al hilo de lo expuesto sobre el objetivo fundamental de que al hombre se le considere hombre en sí mismo. Esto supone un cambio revolucionario, una revolución cultural del sistema capitalista. Yo imagino que algunos tendrán miedo a las



formas que pudiera alcanzar ese cambio hasta conseguir esos objetivos. Y a lo mejor lo hace, como lo está haciendo la Unión Soviética a través de la Perestroika. Trabajo muy largo el dejar que sean las masas, por decirlo así, las que vayan imprimiendo esa revolución y ellos irlo ajustando en la medida en que surgieran violencias.

### **Prof. Aranguren**

Yo encuentro que está muy bien su intervención porque distingue con precisión lo moral de lo político. En efecto, moralmente hablando todos aspiramos a eso que Ud. dice, o deberíamos aspirar a eso que Ud. dice, pero luego, claro, el político es el que tiene que tener —como se suele decir, la política es el arte de lo posible— el sentido de lo posible y por tanto pues ir dando en pequeñas dosis, en la medida en que dando más de lo que, en efecto, desde el punto de vista moral, de la reforma, tiene que ser una reforma ya activa y de la traducción de eso en lo político y del tránsito de la política utópica y a veces quimérica a esa otra política más realista, sin caer en lo que se llama el “realismo político”.

### **Pregunta**

Partiendo de la práctica, de la práctica que vivimos en Euskadi, desconozco en Cataluña o en Madrid todas esas prácticas, al considerar cómo todos los movimientos de la lucha contra la O.T.A.N. aquí las manifestaciones contra la O.T.A.N. eran reprimidas violentamente, no conozco otra forma, acabaron siempre a golpes, y la gente que vamos a las manifestaciones contra la O.T.A.N. somos de los más pacifistas, ésa es la realidad. Frente a eso, ¿qué solución puede haber?

### **Prof. Aranguren**

Bueno, Ud. nos ha dicho lo que, por otra parte, ya advertimos, que usted es un hombre de los sesenta, con una mentalidad de los sesenta. Pero, bueno, los hombres de los sesenta no solamente reflexionaron mucho sobre esto, sino que lo vivieron. En principio los hombres de los sesenta eran no violentos, en principio esa era la actitud. Pero luego la dinámica misma de su enfrentamiento con el poder, les hizo cambiar de actitud. Ya no se puede decir, sin más, que fuesen no violentos, y empezaron a hacer distinciones entre la violencia testimonial, que era positiva sobre todo cuando era la respuesta a una violencia y no eran ellos los que habían iniciado la violencia, sino que respondían de la única manera posible al viento, que es con violencia; o la violencia instrumental que, por el contrario, rechazaban, etc., es decir, no solamente en la práctica, sino en la teoría misma, los jóvenes de los sesenta se plantearon esa cuestión de la violencia y la no-violencia y no caían en la fórmula, un poco simple, de la no-violencia sin más ¿verdad?, sino que lo que vale es si, en efecto, el animal humano es agresivo, si el animal humano —lo hemos estado diciendo antes— es competitivo y no se puede suprimir la competitividad. Entonces, de la misma manera, el animal humano tiene un componente, tiene un ingrediente de violencia y todos somos violentos. En el mejor de los casos podremos refrenar la violencia, podremos encauzar la violencia, pero suprimir la violencia me parece que es imposible. Y aparte de que sea imposible, entonces eso nos llevaría a la ente-



ra sumisión a quienes, violentamente, detentarían para siempre el poder. Pero, en fin, eso requeriría toda una conferencia sobre la violencia y la no-violencia.

**Moderador:**

Lamento que ahora, al final del Curso y al final de la sesión, haya surgido este tema que me parece tan importante. Supongo que el Instituto Vasco de Criminología seguirá estudiando este problema y facilitando la participación ciudadana tan importante al respecto.

A continuación se va a proyectar el vídeo sobre “La Criminología”. Sólo me resta expresar en nombre de todos los participantes en este curso nuestro cordial agradecimiento al Prof. José Luis L. Aranguren.