

LA QUIEBRA DEL BINOMIO “VÍNCULOS SOCIALES” Y “VÍNCULOS ÉTICOS” COMO PRESUPUESTO EPISTEMOLÓGICO DEL FENÓMENO DE LA VIOLENCIA JUVENIL

THE DISSOLUTION OF THE BINOMIAL “SOCIAL LINKS” AND “ETHICAL LINKS” AS AN EPISTEMOLOGICAL FOUNDATION FOR THE PHENOMENON OF YOUTH VIOLENCE

Ginés Marco^a

Fechas de recepción y aceptación: 17 de febrero de 2018, 26 de mayo de 2018

Resumen: En este artículo se va a analizar el impacto de la correlación entre el fenómeno creciente de la individualización de nuestras sociedades y la proliferación de formas de violencia juvenil. Manifestaciones de lo primero las tendríamos en la reivindicación de la libertad negativa, en terminología de Isaiah Berlin, y en la exaltación del cuidado del yo, entendido en este caso de un modo muy restringido. Expresiones de lo segundo las tendríamos en el fenómeno de la creación de guetos que, a su vez, se ramifica en una pluralidad de escenarios (no necesariamente vinculados a la marginación).

La tesis que se va a defender en esta contribución se concreta en la necesidad de fortalecer la dimensión moral del vínculo social, como instancia superadora de formas de organización tecnocráticas que devienen incapaces de trascender un paradigma basado en el individualismo y en el pragmatismo.

De hecho, aunque este paradigma técnico-funcional de la vida social se presenta a menudo suavizado por la revalorización de los aspectos

^a Profesor y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Facultad de Filosofía. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

E-mail: gines.marco@ucv.es



emocionales de la vida, el énfasis en las emociones permanece en un plano puramente autorreferencial, limitado al logro del propio bienestar, despreocupado del contenido valorativo implícito en las reacciones emocionales y, por tanto, al margen de las exigencias éticas que en ellas se encuentran anunciadas.

Palabras clave: individualización, violencia juvenil, libertad negativa, dimensión moral del vínculo social.

Abstract: in this article, we will analyze the impact of the correlation between the growing phenomenon of the individualization of our societies and the proliferation of forms of youth violence. Manifestations of the first are in the vindication of negative freedom, in Isaiah Berlin's terminology, and in the exaltation of care of the self, understood in this case in a very restricted way. Expressions of the second are in the phenomenon of the creation of ghettos that, in turn, branches into a plurality of realities (not necessarily linked to marginalization).

The thesis that will be defended in this article is based on the need to strengthen the moral dimension of the social bond, as an instance that overcomes technocratic forms of organization that become incapable of transcending a paradigm based on individualism and pragmatism.

In fact, although this technical-functional paradigm of social life is often tempered by the reevaluation of the emotional aspects of life, the emphasis on emotions remains on a purely self-referential level, limited to the achievement of one's own well-being, unconcerned by the value content implicit in emotional reactions and, therefore, indifferent to the ethical demands that are disclosed in them.

Keywords: individualization, youth violence, negative freedom, moral dimension of the social bond.

§0. INTRODUCCIÓN

Este artículo nace de una reflexión personal que toma en consideración la naturaleza ética de la vida social: una verdad que puede parecer tan de suyo que no precise de ulteriores aclaraciones, pero que puede estar amenazada en nuestro tiempo, no solo por motivos que están a la vista de todos, y que no



tiene mucho de nuevo –desigualdades sociales, corrupción política, tensiones ideológicas– sino también por cambios sociales y culturales específicos que, con frecuencia, tienen la virtualidad de agudizar esos mismos problemas.

Acerca de todas esas situaciones conflictivas reflexionaremos, aunque solo sea someramente. Pero va a ser al fenómeno de la violencia juvenil al que vamos a prestar una mayor atención. Lo pretendemos tratar como una consecuencia de una problemática más amplia, a saber: la quiebra del binomio “vínculos sociales” y “vínculos éticos”. Esta ruptura explica que la participación social en la comunidad política deja de entenderse como un modo de ejercitar la libertad positiva y pasa a ser una consecuencia del ejercicio de la *libertad negativa*, en terminología de Isaiah Berlin. O, dicho con otras palabras, que de una primacía en que el sujeto se vierta hacia fuera para dar lo mejor de sí en su comunidad política estemos transitando a un repliegue del sujeto en torno a su esfera privada, que buscará quede exonerada de interferencias de otros sujetos.

Son las nuestras, en efecto, sociedades afectadas por profundos procesos de individualización, que al mismo tiempo nos hacen más interdependientes que nunca; sociedades asimismo marcadas por el avance de formas de organización progresivamente tecnocráticas que, en la medida en que propician aproximaciones puramente técnicas y pragmáticas de la organización social, pueden oscurecer la dimensión radicalmente moral del vínculo social. Pues, si bien este enfoque técnico-funcional de la vida social se presenta a menudo suavizado por la revalorización de los aspectos emocionales de la vida, el énfasis en las emociones permanece de ordinario en un plano puramente psicológico, limitado al logro del propio bienestar, despreocupado del contenido valorativo implícito en las reacciones emocionales y, por tanto, despreocupado también de las exigencias éticas que en ellas se encuentran anunciadas.

Afortunadamente no siempre es así y junto a enfoques psicologistas de las emociones también descubrimos hoy un creciente interés, genuinamente ético, por los presupuestos emocionales de la vida moral, aquello que Kant llamaría “prensiones estéticas para la receptividad del ánimo a conceptos



morales”¹. No es esta, sin embargo, la cuestión que nos habrá de ocupar aquí, a pesar de su indudable interés. El propósito en este artículo no es tanto explorar los presupuestos biológicos o psicológicos de nuestra receptividad a razones morales cuanto destacar la naturaleza intrínsecamente moral de nuestras obligaciones recíprocas y, en esta línea, resaltar los modos en que obligaciones y virtudes proporcionan la estructura y la textura ética de nuestra vida social, e indagar de qué modo la disolución de los vínculos, merced a la irrupción de la violencia (en particular, la violencia que tiene como sujetos protagonistas a los jóvenes) destruye en su misma raíz esa estructura y textura ética de nuestra vida social.

Puesto que nuestra intención es ocuparnos en primer término del vínculo social, pretendemos centrarnos sobre todo en la noción, bastante denostada, de deber. Interesa mostrar aquí que la individualización de nuestras sociedades no arroja como destino inexorable la conclusión extraída por Gilles Lipovetsky, según la cual ya no reconocemos otros deberes que los que tenemos con nosotros mismos², aunque sea esa actitud tan interiorizada por muchos

¹ “Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, estéticas pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas. La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que solo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo” (Kant, *Metafísica de las costumbres*, 6, p. 399).

² “A partir de la Ilustración, los modernos han tenido la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos, que no recurra a ninguna revelación, liberada de los miedos y compromisos del más allá [...]. Las democracias individualistas inaugurales en todas partes han salmodiado e idealizado la obligación –moral–, celebrado con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuesto normas austeras, represivas, disciplinarias referidas a la vida privada [...]. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico. Este período se ha cerrado. Se ha puesto en marcha una nueva lógica del proceso de secularización de la moral que no consiste solo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su forma religiosa: el deber mismo [...]. En esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética: por primera vez, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades han liquidado todos los valores sacrificiales, sean estos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas, la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber



jóvenes la dominante y acabe convirtiéndose en caldo de cultivo que favorezca la proliferación de comportamientos violentos.

Abundando en esa tendencia, el “cuidado del yo” acaba convirtiéndose para muchos en el único horizonte ético de su propia vida, expresión de una evolución social hacia sociedades más diferenciadas, individualizadas, en las que se desarrollan formas de “solidaridad orgánica”, o de interdependencia funcional que, por su misma estructura, pudieran suscitar el espejismo de que quedamos exonerados de la responsabilidad más directamente moral de preocuparnos por el prójimo.

Siguiendo a Ana Marta González, tomamos en consideración –por el contrario– que

la vida social, como la ética, es un entramado de obligaciones mutuas, cuya correcta comprensión requiere conjugar la perspectiva de la primera y de la tercera persona; es decir, la perspectiva de la persona que actúa anticipando un horizonte significativo para su acción –un horizonte del que forman parte otras personas, a las que no puede tratar solamente como medios para sus fines, porque ellos también tienen los suyos–; pero también la perspectiva del observador de esa misma acción, en su contexto inmediato y mediato; pues la vida social, como la ética, requiere también incorporar, de manera significativa, la perspectiva de las personas actualmente presentes, sin traicionar por ello a los ausentes (González, 2016, p. 4).

En nuestro tiempo hemos sido testigos de una alternancia de modelos éticos que han transitado de la invocación al sujeto imparcial que –con objetividad y ausencia de dominio– se pronuncia respecto a la calificación de un hecho con significado moral y, para ello, aduce una serie de principios (ética de la tercera persona) a un modelo en el que el propio sujeto es el juez último de sus propias decisiones, de las que –a su vez– no deberá rendir cuentas en la medida en que no generen un daño objetivable a otros³.

sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unírnos a algo que no seamos nosotros mismos” (Lipovetsky, 1994, pp. 11-12).

³ Los intentos encaminados en objetivar la responsabilidad por daño es una de las claves del Derecho Civil de nuestro tiempo, en agudo contraste –habría que decir– con las versiones subjetivistas de la



En las próximas secciones de este artículo trataremos de buscar correlaciones entre la primacía de un modelo subjetivista de ética y la proliferación de formas de violencia que tienen a jóvenes entre sus protagonistas. Al fin y al cabo, como sostiene Alasdair MacIntyre en su obra *Tras la virtud*:

las raíces de algunos de los problemas que centran la atención especializada de los filósofos académicos y las raíces de algunos de los problemas centrales sociales y prácticos de nuestras vidas cotidianas son los mismos (...). No podemos entender, ni menos resolver, un tipo de problemas sin entender el otro (...) (MacIntyre, 2001, p. 56).

§1. LA SOCIABILIDAD NATURAL EN ARISTÓTELES

Con el fin de mostrar la naturaleza moral del vínculo social, siguiendo a Ana Marta González, comenzaré sacando a colación algunos textos con los que Aristóteles ilustra una de sus tesis más conocidas: aquella que presenta al hombre como un animal político por naturaleza; tesis a la que, con frecuencia, se le opone aquella otra de Plauto, recordada por Hobbes en los albores de la modernidad, según la cual el hombre es un lobo para el hombre, dispuesto a entrar en la sociedad política con el fin de evitar la muerte violenta a manos de otro⁴.

No nos ocuparemos en estas páginas de abundar en este contraste que daría para un artículo monográfico y que no solo es revelador de una antropología diferente, sino también de la transición de una filosofía política guiada por una intención sapiencial a otra de índole más netamente pragmática. En este contexto sostenemos que interesa principalmente profundizar en el sentido último de la tesis aristotélica, porque consideramos que en ella se contiene sustancialmente el fundamento de ese carácter moral del vínculo social, as-

ética. Pero cabría que nos preguntáramos si la objetivización del Derecho Civil en su rama de Obligaciones y la subjetivización de la ética no serían sino las dos caras de una misma moneda.

⁴ Es singular cómo la mención a la violencia ya aparece en la obra de filosofía política de Thomas Hobbes, como es el caso del *De Cive. Philosophical Rudiments concerning Government and Society* (1651, pp. 33-34), tema que continuará siendo objeto de análisis en siglos posteriores. La correlación macintyreana –a la que aludía más arriba– se puede dar por válida.



pecto esencial que es sistemáticamente cuestionado por quienes disculpan o incluso llegan a legitimar cualquier acto violento.

Para ello conviene atender en primer lugar el pasaje en el que Aristóteles justifica su afirmación:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad⁵.

Se trata de un pasaje más rico de lo que pudiéramos pensar en un primer momento. De entrada, Aristóteles parece presentar al hombre en clave “evolucionista”, esto es, como un animal entre otros, si acaso “más social” que otros que también dan signos de sociabilidad; pero, para probar su tesis, pone en juego un argumento que se distancia del evolucionismo posterior por hacer gala de un carácter cualitativo, un argumento que en este caso extrae de la experiencia: solo el ser humano entre los demás animales está dotado de palabra. Aristóteles insiste: no solo de voz, sino de *palabra*. La diferencia entre una cosa y otra queda bien clara: mientras que la voz permite únicamente comunicar estados subjetivos de placer y dolor, la palabra permite la manifestación de contenidos y valores objetivos, relativamente independientes de nuestras disposiciones anímicas⁶. Y es esto precisamente lo que –siguiendo a Ana Marta González– “funda la especificidad de la convivencia humana” (González, 2016, p. 5).

⁵ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 10-12.

⁶ Esta tesis es sistemáticamente puesta en cuestión por el emotivismo contemporáneo, como se encarga de enfatizar Alasdair MacIntyre en su última obra: *Ethics in the conflicts of Modernity* (2016).



Para apreciar en toda su hondura esta observación de Aristóteles, podemos contrastarla con el modo en que, siglos después, David Hume afrontará la cuestión de la sociabilidad, que el escocés también considera mayor en el hombre que en los restantes animales, en razón de la fuerza singular con la que, según observa, se despliega entre los seres humanos la simpatía:

El mejor modo de convencernos de esta opinión consiste en lanzar una mirada de conjunto sobre el universo y observar cómo actúa la fuerza de la simpatía en todo el reino animal, así como la fácil comunicación de sentimientos de un ser pensante a otro (Hume, 2005, pp. 362-363).

Mientras que Hume remite la causa de la sociabilidad a un único principio de simpatía, que actúa de modo diverso en los hombres y en los demás animales, Aristóteles daba a entender una peculiaridad de la comunicación humana, que no se aprecia del todo cuando fijamos nuestra atención exclusivamente en los sentimientos, sino, más bien, cuando advertimos los contenidos objetivos o valorativos que articulamos mediante la palabra. Con ello no estoy procurando restar importancia a los sentimientos, sino que más bien dirigimos la atención al contenido valorativo del que son portadores. Pues el animal dotado de *logos* es un animal dotado de *razón*, no circunscrito únicamente a la esfera de la simple afección, sino capaz, entre otras cosas, de reconocer sentido y valor en sus sentimientos, y articular la convivencia en torno a la objetivación de tales valores.

En efecto, la posibilidad de fundar una comunidad basada en la comunicación sobre “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores” es lo que –como afirma Aristóteles–, funda la casa y la ciudad. Según esto, casa y ciudad y, en general, toda convivencia específicamente humana, son comunidades éticas. Aquí ya está claramente apuntado el carácter moral del vínculo social.

La sociedad política, por tanto, no debería verse solo como un instrumento diseñado para evitar destruirnos los unos a los otros; sino como el contexto en el que, abandonando la esfera de la mera supervivencia, de la satisfacción más inmediata de las necesidades cotidianas de la vida, los seres humanos pueden poner por obra las muchas propiedades a las que les abre su inteligencia y su libertad. Aristóteles no relaciona la vida política únicamente con



la utilidad sino con la convivencia según justicia, y entiende que en el mero hecho de vivir así hay algo bueno, conveniente a nuestra naturaleza:

El hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el vivir bien. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien⁷.

La utilidad común de la que habla Aristóteles no debe interpretarse restrictivamente, como si ella fuera únicamente el medio para que cada individuo preservara su propio interés particular; como si la comunidad política no aportara bienes específicos, irreductibles a aquellos otros que se pueden realizar individualmente. Pues,

los hombres (...) no han formado una comunidad sólo para vivir, sino para vivir bien (pues en tal caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay, en efecto, entre ellos *convenios* sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino que son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos a los tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino solo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas (...) ⁸.

No basta, para que haya ciudad, con el hecho de que se garanticen la supervivencia o los intereses particulares: estas cosas son posibles también allí

⁷ Aristóteles. *Política* III, 6, 1278 b 3.

⁸ Aristóteles. *Política* III, 9, 1280 a 6-8.



donde falta libertad, donde es deficiente el dominio sobre los propios actos, sobre la propia vida; asimismo, los bienes necesarios para la vida pueden alcanzarse también mediante convenios con potencias extranjeras, a los que no nos unen vínculos específicamente políticos. Pues, según Aristóteles, solo puede hablarse específicamente de comunidad *política* entre aquellos que comparten libremente una forma de vida y que, por ello, se interesan los unos por los otros, discutiendo acerca de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo.

En efecto, la comunidad política hace nacer una serie de bienes que –siguiendo a González (2016, p. 7)– “podemos llamar ‘comunes’”: bienes a la vez de todos y de cada uno, a los que todos contribuimos y de los que todos nos beneficiamos, y que –a diferencia de los bienes simplemente materiales– no disminuyen por el hecho de verse participados. Tales bienes resultan de la misma comunicación acerca de lo justo y de lo injusto y no se accede a ellos sin el desarrollo de virtudes específicas, por las que aprendemos a reconocer a los otros como iguales y desarrollamos la disposición a medir nuestros intereses con la medida de la razón. Por ello, sigue diciendo Aristóteles:

Todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos⁹.

No es posible leer hoy estas palabras sin vernos retratados en ellas, y sin advertir, a la vez, cuánto nos separa de Aristóteles (Tessitore, 2002, pp. 23-24). Pues él da por hecho que no puede haber comunidad política si en la misma organización social no se asume de manera expresa el carácter intrínsecamente ético de toda convivencia humana; el político, en efecto, no puede desentenderse de la virtud cívica: no puede ignorar qué acciones y prácticas hacen del hombre un buen ciudadano. Y, en la medida en que aceptamos la

⁹ Aristóteles. *Política*, III, 9, 1280 a 8-9.



caracterización del hombre como un animal político, tal cuestión no puede separarse tampoco de la cuestión ética, que se interesa acerca de qué es lo que hace de un hombre un buen hombre.

Ciertamente, el propio Aristóteles hace notar en varios lugares que no siempre hay una identidad perfecta entre el buen hombre y el buen ciudadano¹⁰. De hecho, afirma que uno y otro solo coinciden en el mejor de los regímenes posibles. Sin embargo, esto no hace superflua la preocupación por la virtud ética en contextos políticos. Pues, a menos que adoptemos un enfoque puramente técnico –tecnocrático– de la política, a menos que reduzcamos la política a pura administración de cosas y procesos, y elevemos a ideal humano la organización de la colmena, el gobierno de hombres tendrá que ver con el gobierno de seres racionales y libres y, en esa medida, con la cuestión de lo justo y lo injusto, y un régimen merecerá el calificativo de político, en medida directamente proporcional a su justicia.

En condiciones normales, por tanto, la *articulación ética* es necesaria para que una comunidad pueda calificarse realmente de “política”. Ahora bien: ¿en qué consiste esta articulación ética? Ante todo, en advertir que estamos embarcados en una *actividad común*, que genera vínculos específicos, de los que se siguen ciertas expectativas y exigencias, vínculos que con el tiempo sedimentan en una realidad histórica concreta, delimitando *de facto* el ámbito de lo políticamente posible.

Vivir en una sociedad política, en todo caso, significa que, lo queramos o no, estamos embarcados en un tipo de convivencia cualitativamente diverso de la convivencia doméstica, ya que, a diferencia de esta última, la convivencia política no aparece determinada primariamente por diferencias naturales de sexo o edad, ni persigue simplemente cubrir las necesidades cotidianas de la vida, sino que viene marcada por nuestro reconocimiento recíproco como seres libres e iguales.

En este contexto, específicamente político, de relación entre libres e iguales, lo ético reside primeramente en respetar las exigencias de la justicia. En términos kantianos diríamos: en no dejar de reconocer al otro como fin, en medio de las variadas formas que puede revestir nuestra interacción. Esto,

¹⁰ Aristóteles. *Política*, III, 4.



que puede parecer que va de suyo, no lo es tanto si tenemos presente que toda relación humana aparece de hecho mediada por alguna clase de bien –dinero, honor, afecto, etc.– que eventualmente podría erigirse en un fin, arrumbando al “otro” a la consideración de simple medio para mis fines. Por ello, la segunda fórmula kantiana del imperativo categórico pide expresamente tratar la humanidad en uno mismo y en los demás siempre como fin y nunca *solo* como medio. La fórmula da por hecho que, en sociedad, inevitablemente nos tratamos como medios; la cuestión, sin embargo, estriba en que no nos tratemos *solo* como medios. Al exigirnos darnos a cada uno lo que es suyo, a lo que tiene derecho, la justicia nos obliga a reconocer en el otro un igual, con los mismos derechos que yo y, por tanto, como alguien frente al que ha de ser posible dar razón de las diferencias que eventualmente puedan surgir entre nosotros.

Ciertamente, la obligación de justicia no es el único tipo de obligación para con el otro, pero constituye su caso más paradigmático, precisamente porque en ella el otro aparece simplemente como un igual, cuyas reclamaciones deben ser atendidas del mismo modo que las mías. Esto va incluido en la misma noción de justicia política, y, de otro modo, en la de Estado de derecho. Por esta razón parece oportuna la propuesta que años atrás hacía Lèvinas, de pensar los derechos del hombre en clave ética, ante todo como “derechos del otro hombre”:

Un derecho que se manifiesta en la obligación –que incumbe, pues, a los hombres libres en cuanto tales– de evitar al hombre una dependencia de la que él no sería en ningún caso el fin. Obligación de evitar al hombre los sufrimientos y humillaciones de la miseria, del vagabundeo, e incluso los dolores y tormentos que comportan los mismos encadenamientos de fenómenos naturales –físicos y psicológicos–, así como de *preservarle contra la violencia y la crueldad de las malas intenciones de los seres vivos* (Lèvinas, 1993, pp. 243-244; la cursiva es mía).

Obligación que, a la luz de las palabras de Lèvinas, podría adquirir un carácter inacabable, casi el de una tarea infinita, en último término la tarea misma de ser humano y, como ella, llena de contradicciones aparentes, comenzando porque los mismos hombres que consideramos destinatarios de nuestros esfuerzos –el humillado, el vagabundo, el atormentado– pueden –



como también sabía Lèvinas (1993, pp. 243-244)– “obstinarse en existir en la renuncia a obtener estos difíciles derechos. Como si su libertad estuviera limitada en cuanto tal por la libertad, como si la libertad fuera en sí misma una necesidad obligatoria”.

Una paradoja que, sin embargo, puede desarmarse –como apunta González (2016, p. 11)– “cuando la responsabilidad para con el otro se reformula en términos más sencillos, como *responsabilidad* por el otro”; una responsabilidad que, dada nuestra limitación, se refleja –como ya vislumbraba Aristóteles, al distinguir los pactos de tirrenos y cartagineses de la comunidad política propiamente dicha– en *preocupación* por la suerte del otro. De esto, de alejar toda forma de indiferencia por cualquier otro, se alimenta la entraña ética de la vida social, y a ella se opone frontalmente *cualquier forma de violencia contra el otro*.

§2. LA VIOLENCIA COMO CONTRAPUNTO A LA SOCIABILIDAD NATURAL

Tanto la etimología como el uso ordinario de la palabra *violencia* implican la negación del respeto debido a una persona o a una regla, una despreocupación por la suerte del otro. Así, el verbo latino *violo*, del que procede, significa ‘maltratar, ultrajar, deshonar o profanar’, es decir, lo contrario del verbo *parco*, que equivale a ‘respetar, cuidar, perdonar’. “En el lenguaje ordinario, violar a una persona, una ley o un contrato indica igualmente esta idea de omisión del respeto exigido” (Ballesteros, 2006, p. 17).

Por una parte, esta negación del respeto distingue la realidad de la violencia del simple empleo de la fuerza, que obliga a otra persona a hacer lo que no desearía, ya que este empleo de la fuerza puede estar en cambio legitimado por razones de defensa del orden público, o por conveniencia de la propia persona coaccionada. Por otra parte, pueden darse casos de violencia en los que no se produzca una utilización física y actual de la fuerza, pero en los que la carencia de respeto sea el fruto de una situación de prepotencia de la persona que ofende o maltrata.

La violencia se definiría como la negación del reconocimiento debido a la persona por el mero hecho de ser tal, como negación de lo que en la persona



hay de sagrado e inviolable: su vida y su dignidad personal. Se trata, en definitiva, de aquel modo de relacionarse con el otro que desconoce el imperativo moral que fue formulado con precisión por Kant: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” Kant (1992, p. 84), ya que por más que “el hombre esté lejos de la santidad, la humanidad en su persona debe ser sagrada” (Kant, 2008, p. 171).

Pero si bien la precisión de la fórmula corresponde sin duda a Kant, el contenido de la idea, que es en el fondo el fundamento del humanismo, puede rastrearse antes incluso del cristianismo. Así, puede establecerse una perfecta correlación entre la noción kantiana de respeto a la persona en los términos que han sido citados, y la noción ciceroniana de *humanitas*. En efecto, Cicerón (1984, III, p. 9) considera que la base de la *humanitas* radica en el *parcere omnibus*, en respetar a todos, y asevera que es especialmente necesaria en aquellos que se hallan en puestos de responsabilidad, para evitar el posible abuso de poder. En este sentido, *humanitas* se opone a *immanitas*, que es sinónimo de *ferocitas*, es decir, de violencia y crueldad. En palabras de Jesús Ballesteros, “la *humanitas*, esto es, el trato respetuoso y no violento a cualquier otro sin discriminación, es lo que distingue la civilización de la barbarie” (Ballesteros, 2006, p. 18).

En efecto, radicando la violencia fundamentalmente en la negación del respeto al otro como sujeto de derechos inalienables, se comprende que la exaltación de la violencia haya ido siempre precedida de la negación del imperativo de la dignidad de la persona humana. Como afirma Max Stirner: “Nadie es para mí objeto de respeto; mi prójimo, como todos los demás seres, es un objeto por el cual tengo o no simpatía, un objeto que me interesa, que puedo o no utilizar (...)” (Stirner, 1974, p. 26). Naturalmente, la negación del respeto aparece allí donde “no admito nada por encima de mí” (Stirner, 1974, p. 210). Y, por tanto, el otro se reduce a mero medio al servicio de mi uso, goce o dominación.

Eliminado el respeto, el otro puede aparecer ante mí como un ser que puedo usar para mi lucro personal, o para mi goce sensible, o bien como un obstáculo que debo dominar para consolidar mi voluntad de poder. Este es el paradigma de la violencia juvenil en nuestro tiempo, que presenta multitud de



manifestaciones y que se concreta en una pluralidad de formas de acoso que, a su vez, busca eliminar la resistencia del otro.

La violencia pretende hacer del otro un sujeto domesticable para cualesquiera fines, lo cual supondrá la eliminación de toda rebeldía. Por eso, una de las formas más sutiles de penetración de la violencia se traducirá en un intento por destruir todo lo que permanece, esto es, cualquier vestigio de comunidad política bien ordenada por medio de la invitación al hedonismo, como medio más sencillo de eliminar toda resistencia (Frankl, 1965, pp. 54-55).

¿Y en qué se concreta este hedonismo cuando los trasladamos a muchos jóvenes de nuestro tiempo? Cabría señalar múltiples manifestaciones, pero quizá convenga destacar el marcado énfasis que se hace de la dimensión lúdica y, al mismo tiempo, la reducción de la temporalidad al instante presente, sin recuerdo ni proyecto. O, dicho con otras palabras, para muchos jóvenes vivir es, más bien, sobrevivir, estando inmerso en una huida hacia ninguna parte con manifiesta incapacidad de asumir deberes y obligaciones, al tiempo que se exterioriza una marcada tendencia a reivindicar “derechos a tener derecho”.

Nos encontraríamos ante un manifiesto infantilismo que se deja llevar por la exaltación del juego y que reduce el tiempo al instante presente. En paralelo, nos encontraríamos con sujetos que sufren inicialmente con resignación, y posteriormente con dramatismo, el acoso del que son objeto ante una creciente indiferencia por parte del mundo adulto que solo reaccionará si ve amenazado el ejercicio de su libertad negativa, es decir, su privacidad libre de interferencias. El resultado de lo anterior es lo que se ha venido en llamar “crisis de civilización”, decadencia de una época que experimenta una regresión en sus resortes morales en virtud de un eclipse de los deberes frente a una imparable invocación de derechos –de los que hace gala un supuesto ser autónomo que aparece despojado de todo compromiso y proyecto–.

§3. EPÍLOGO: EL HORIZONTE DE LA DIGNIDAD COMO APELACIÓN A LO VALIOSO DE LA EXISTENCIA HUMANA

Ante un escenario como el descrito en la sección anterior, cabe que nos quedemos en un craso derrotismo o que, por el contrario, hagamos aflorar



nuestra energía cívica y apelemos a aquello que sea genuinamente valioso de la existencia humana frente a tantos sucedáneos de esta. Y la clave no es otra que invocar aquello que hace única y verdaderamente valiosa la existencia humana: su carácter sagrado.

Según explica Spaemann (2000, pp. 177-178), el concepto *persona* no sirve como criterio clasificatorio (X pertenece al conjunto de personas), sino que tiene un carácter normativo, en el sentido de que ser persona es un estatus reconocido, pero no porque *pueda* (o no) ser reconocido, sino porque *exige* ser reconocido. Dicho reconocimiento es tanto individual como social: cada uno debemos respeto a las otras personas y, en cuanto sociedad, lo que corresponde es que el respeto sea institucionalizado. La sacralidad de la vida humana hace necesario ese reconocimiento.

Ciertamente, como bien apunta Torralba (2016, p. 204), tanto la noción de dignidad como su reconocimiento han tenido una historia concreta, que puede trazarse. A la vez, la validez normativa de la santidad de la vida no se reduce a su génesis histórica, pero tampoco puede ser completamente independiente de ella, ya que la *mera* razón no es capaz de dar cuenta –al menos, de un modo completo– del valor incondicionado de la persona, a diferencia de lo que sucede con el resto de los seres de la naturaleza. La sacralidad (o santidad si se prefiere) de la vida humana, su integridad física y moral, es lo que la hace indisponible, es lo que la convierte en irreductible a la mera naturaleza o a la pura vida. La persona está más allá.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Ballesteros, J. (2006). *Repensar la paz*. Madrid: EIUNSA.
- Cicerón, M. T (1984). *De República*, III, 9. Madrid: Gredos (original 51 a. de C.).
- Frankl, V. (1965). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp.
- González, A. M. (2016). *La articulación ética de la vida social*. Granada: Comares.



- Hobbes, Th. (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza (original 1651).
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos (original 1739).
- Kant, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza (original 1785).
- Kant, I. (1999). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos (original 1785).
- Lèvinas, E. (1993). “Derechos humanos y buena voluntad”, en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the conflicts of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Pamplona: EUNSA.
- Stirner, M. (1974). *El único y su propiedad*. Barcelona: Labor. (original 1844).
- Tessitore, A. (2002). *Aristotle and Modern Politics. The existence of Political Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame.
- Torralba, J. M. ^a (2016). Transhumanismo y dignidad. ¿Qué tiene de valioso la vida humana? En C. Carbonell y L. Flamarique, *De simios, cyborgs y dioses* (pp. 195-205). Madrid: Biblioteca Nueva.



