

A María Aburto, In Memoriam

SUBJETIVIDAD SOCIAL Y VIOLENCIA

Social subjectivity and violence

LUIS FLORES GONZÁLEZ*

Resumen

La violencia es un acontecimiento propio de la subjetividad humana, que se interpreta desde ciertas redes simbólicas de la acción humana, enraizadas en el imaginario social de una comunidad histórica determinada.

En primer lugar, se indaga en algunas de las relaciones entre cuerpo y subjetividad, relevando justamente la reinterpretación del cuerpo como el lugar propio de la subjetividad humana. En un segundo momento, se intenta articular las relaciones entre subjetividad e imaginario social con el fin de vincular la subjetividad a horizontes sociales emergentes, desde donde es posible situar e interpretar parte de las “figuras” de la violencia en una cultura globalizada y postmoderna.

Palabras clave: Subjetividad, imaginario social, violencia.

Abstract

Violence is an inherent event to human subjectivity interpreted from some symbolic networks of human action, which are enrooted in the social imaginary of a given historical community.

The article begins by enquiring into some relations between body and subjectivity precisely by relieving the reinterpretation of the body as the very place for subjectivity. Secondly, an attempt is made to articulate the relations between subjectivity and social imaginary in order to connect subjectivity with emergent social horizons where some of the violence ‘figures’ are likely to be located and interpreted in a globalized and postmodern culture.

Key words: *Subjectivity, social imaginary, violence.*

* Doctor en Filosofía (U. de Lovaina). Profesor de Filosofía de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Este artículo es parte del marco teórico del proyecto Fondecyt N° 1040694. *Figuras Estructurales de la Violencia Escolar. Hacia una recuperación de la “subjetividad” educativa.*

El sentido de la educación aparece en nuestro tiempo acompañado de un sentimiento de ambigüedad y hasta de desconcierto. Por una parte, son tantos los que ahora tienen acceso a diversos sistemas de enseñanza que hasta hace un par de décadas no existían tales como la formación virtual, el sistema e-learning, la proliferación de programas de postgrados, la ampliación de coberturas en la Educación Media y Universitaria, la instalación de múltiples universidades privadas y centros de formación continua, etc. Por otra parte, y en relación a esta masificación de diversos sistemas de enseñanza, asistimos también al expandido problema de calidad y equidad de la educación. El sistema educativo, como el social en su conjunto, reproduce desigualdades enormes y, de alguna manera, cada vez más agudas e infranqueables.

Ahora bien, sobre el problema de violencia escolar, hay diversos grupos de investigadores que examinan la hipótesis que interpreta el problema de la violencia en la escuela, como expresión de las injusticias de la sociedad moderna, que aunque se postulan como sociedades democráticas, no consiguen generar un espacio social equilibrado y solidario. Esta hipótesis está acompañada de una especie de constatación que aparece prácticamente irrefutable en nuestros países abiertos y propensos a la globalización y leyes del mercado. Estamos todavía muy lejos de construir un sistema sociopolítico, que garantice una igualdad de oportunidades referidas a la educación y al trabajo.

La violencia escolar aparecería asociada a un quiebre del “sentido social”, en la medida de constituirse como una especie de resistencia a una lucha (aunque no declarada) contra la exclusión y la inequidad social de la escuela misma, representativa de un sistema estructuralmente desigual e injusto.

La violencia contra la institución escolar sería desde esta perspectiva una de las “nuevas figuras” de la violencia en la escuela. Lo nuevo no reside en este caso en la gestación de un acto originario, sino en el énfasis de una determinada dirección del fenómeno hacia una trama de sentimientos y resentimientos, subjetivos y sociales.

La dimensión social del fenómeno de la violencia escolar no sólo no contradice, sino que supone necesariamente como su posibilidad más próxima, el ámbito de la subjetividad humana. Desde esta subjetividad, se activa, produce, y construye, una acción determinada.

En esta perspectiva la violencia en cualquiera de sus manifestaciones es un “hecho” fundamentalmente subjetivo. Como lo indica explícitamente Debarbieux: “*La violencia de la cual hablaremos, es en primer lugar violencia resentida: Ella no es necesariamente agresión dirigida voluntariamente o inconsciente*”¹.

¹ Debarbieux, E. *La violence dans la classe*, Paris, ESF.4 Tirage 1995, p. 18. (Las citas de los textos en francés han sido traducidas por el autor).

Efectivamente la violencia no tiene un objeto determinado, fijo o un contenido que se pudiera definir *a priori*. De esta forma vamos a situar nuestra indagación sobre la posición que sostiene que la violencia no tiene necesariamente un objeto, sino que ésta alude más bien al desarrollo de una acción de un sujeto que la ejerce y de otro que la padece. La violencia escolar aparece, según Debarbieux, como la interpretación subjetiva de acontecimientos diversos que no tienen necesariamente un destino de violencia. En esta perspectiva la dimensión de la subjetividad del fenómeno de la violencia recae por decirlo así, más sobre el sentido hermenéutico del acontecimiento, que el de su propia fuerza. “*Aquello que es violencia para unos no es necesariamente violencia para otro*”².

En el origen arqueológico de la violencia, como lo ha destacado reiteradamente R. Girard, la violencia no era de los hombres sino de los dioses. Ahora bien, probablemente esos hombres interpretaban una tal violencia, como un acto de justicia, como destino inexorable, como castigo necesario de culpas ancestrales, y no como violencia.

Vamos a dividir nuestra tarea en tres partes: primero indagaremos en algunas de las relaciones entre cuerpo y subjetividad relevando justamente la reinterpretación del cuerpo como el lugar propio de la subjetividad. En segundo lugar, intentaremos articular las relaciones entre subjetividad e imaginario social con el fin de vincular la subjetividad a los horizontes emergentes, desde donde es posible situar e interpretar sus orientaciones fundamentales. Finalmente retomaremos la cuestión de la subjetividad referida al fenómeno de la violencia escolar.

Esquemáticamente el itinerario será el siguiente: **I. Cuerpo y Subjetividad. II. Subjetividad e Imaginario Social. III. Subjetividad y Violencia.**

I. Cuerpo y Subjetividad

Probablemente uno de los aportes teóricos más relevantes de la Fenomenología desde Husserl, y posteriormente los trabajos de Merleau Ponty, consiste efectivamente en integrar el cuerpo como el lugar propio de la subjetividad humana. Esta dimensión quiere justamente privilegiar la condición encarnada como la experiencia fundamental de ser en el mundo. Esta condición no se limita a la condición objetiva material el cuerpo (Körper), sino a la experiencia vivida de la afirmación: “yo soy mi cuerpo”. (*Leib*) La distinción entre el cuerpo que “tengo”, y el cuerpo “vivido”, no es un dato reciente. Sin embargo, por esta misma razón podemos hablar de una cierta tradición teórica desde la metafísica de la encarnación de G. Marcel, pasando por la fenomenología de la percepción

² I. Michaud. *La violence*. Paris. PUF. 1986 , citado por Debarbieux, *ídem.*, p. 18.

de Merleau-Ponty, hasta los actuales trabajos de F. Varela, A. Damasio, P. Changeux, donde las vinculaciones de la experiencia fenomenológica con las ciencias cognitivas se han abiertos a sendas insospechadas para el estudio de la subjetividad.

El inicio de esta tendencia se remonta a la insatisfacción que produce la propia certeza del *cogito* cartesiano, que en la misma medida de pretender reducir la certeza, a la enunciación de una proposición necesariamente verdadera (“yo pienso, existo”), se activa una experiencia que la duda metódica no resuelve. Esta experiencia dice relación a la ambigua situación de ser en el mundo, que desborda los límites de ser una simple sustancia pensante. El límite del pensamiento no se constituye necesariamente como la respuesta existencial de lo que somos, pero tampoco la suposición de un nuevo *cogito* prerreflexivo que reuniera la experiencia desde los gestos originales de la conciencia. Hay en estos márgenes mucho más de misterio y fragmentos, que posibilidades reales de poder explicar teóricamente los vaivenes de la conciencia subjetiva. Como dice Merleau-Ponty “*la conciencia ignora sus propios orígenes, si ella busca alcanzarlos no puede proyectarse sobre ellos*”³.

Sobre esta ignorancia, o sobre esta ambigüedad de una conciencia que se desborda de sus contenidos de pura conciencia, aparece la replica fenomenológica de una conciencia intencional. Esta precede los límites psicoanalíticos de lo consciente e inconsciente, que de una u otra forma suponen un cierto contenido, más que una relación o configuración de la conciencia. La intencionalidad es un movimiento de la conciencia en relación a un “para-otro”. En rigor, es esta relación o esta reciprocidad fundamental entre el hombre y el mundo, donde se teje la textura de la subjetividad, más que en los motivos secretos e inconscientes de un yo soterrado o subliminal.

El cuerpo como relación y horizonte de significación se ancla sobre relieves antropológicos y socioculturales. Indudablemente este aspecto evoca toda una historia que desborda los objetivos de este trabajo, pero no se puede dejar en el paréntesis los trabajos de Le Breton que muestran cómo el cuerpo en nuestra época moderna sufre un grado de desritualización y desvalorización simbólica.

Esta desvalorización nos parece se encuentra desde el otro extremo con la denuncia de M. Foucault que sitúa la microfísica del poder, en la dimensión simbólica del poder institucional de convertir los cuerpos (sujetos) en “cuerpos dóciles”.

A este respecto Le Breton coincide con la idea con Merleau-Ponty que el cuerpo es mediación no mediatizada en el mundo, y en esta misma medida la textura del cuerpo sujeto como la del mundo es ambigua. Esta ambigüedad es recíproca a la conciencia que se interpreta como encarnación. “*La simbólica que impregna el cuerpo da al sujeto*

³ Merleau Ponty. *Signes*. Folio Essais. Gallimard. 1991, p. 248.

los medios de una ocultación óptima de esta realidad ambigua a la que está ligado. El cuerpo es lo presente-ausente, a la vez pivote de la inserción del hombre en el mundo, y soporte sine qua non de todas las prácticas sociales..."⁴.

Sostener que el cuerpo es el soporte de las prácticas sociales equivale a decir que es la subjetividad el anclaje del ser social, y recíprocamente el ser social de la subjetividad. Ahora bien esta réplica se constituye como respuesta a la crítica tradicional, por ejemplo, de la filosofía de Marx, que sostenía categóricamente la afirmación "*No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, es el ser social lo que determina su conciencia*"⁵. Por tanto, en palabras de Marx no es la conciencia la raíz de la vivencia subjetiva, sino la experiencia social. La subjetividad no es una acción solitaria trascendental, sino la determinación de una estructura social y comunitaria. En esta perspectiva no sólo se ejecuta una crítica al idealismo filosófico, sino que además se pone en relieve la clásica dicotomía, entre una subjetividad solipsista y un supuesto ser social que la precede.

La "respuesta" a esta disyuntiva la encontramos en su germen en la fenomenología, cuando desde diversos frentes teóricos (Husserl, Merleau-Ponty, Sartre) se enfatiza la idea de una conciencia intencional. Si toda conciencia es conciencia del algo, no hay entonces una determinación *a priori* ni de un contenido, ni de una estructura dada. De esta manera, como lo hace explícito F. Varela, la conciencia (subjetividad) es un "asunto público", no porque haya un ser social que determine a la conciencia, sino porque las raíces de la subjetividad aluden siempre a una acción de inserción en el mundo. La conciencia es de esta forma referencia "a algo", lo que, dicho de otra forma, significa sostener que la conciencia se constituye como reciprocidad fundamental: la subjetividad es siempre un acto intersubjetivo.

La dimensión pública de la conciencia brota de la misma reciprocidad que nos liga al mundo y a los otros. La subjetividad, como lo es además la propia existencia humana, es una acción de "salida" y de encuentro. El solipsismo radical si se enunciara sería contradictorio, porque la enunciación de una soledad extrema requiere siempre a otro.

La oposición, y la distancia al otro, como su negación en la barbarie, son a pesar de todo, actos intersubjetivos. La negación del rostro del otro como diría Levinas, pone en cuestión la idea que el otro no es tampoco un referente de pura aceptación o pasividad. Con los otros nos enfrentamos, quizás incluso el otro sea un infierno, pero de todos

⁴ Le Breton, D. *Anthropologie du corps et Modernité*. PUF. 1990.

⁵ Cf. K. Marx. *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, in [http:// www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm](http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm)

modos, incluso en el fracaso en aquello que nos vincula a otro, la subjetividad es necesariamente “relación a” y “encuentro con”. La negación es también un acto referencial, porque dicho acto emerge también de una posibilidad de relación al mundo. Esta relación es subjetiva e intersubjetiva al mismo tiempo, porque ya no hay más distancia “real” entre el sujeto que siente, y piensa, imagina y quiere, y lo intencionado como sentido y pensado. El encuentro de la conciencia no es más, con algo o alguien externo situado en un punto heterónimo absoluto, sino en referencia y en emergencia de sí misma. El sí mismo como diría P. Ricoeur es el movimiento, el encuentro, y la disposición hacia otro, porque en definitiva somos un “*sí mismo como otro.*”

La subjetividad no es bajo esta interpretación una cualidad ontológica, ni una propiedad de una conciencia desencarnada, sino la emergencia, y el conjunto de redes intencionales desde las cuales la existencia humana se inserta en el mundo. Nuestra primera experiencia es la experiencia de otros: en el lenguaje, la acción, en el deseo, nos situamos en relación con otros. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la existencia de los otros es una cuestión *a posteriori*. A los otros no le pregunto si existen o no, sino cómo son o que quieren de mí. El conflicto en la novela “Niebla”, de Miguel de Unamuno, entre el personaje Augusto Pérez y su autor, no es demostrar que se existe en sí, “realmente” sino la manera como ambos coexisten. La ficción en la que está Augusto Pérez, el personaje, no es radicalmente opuesta a la otra ficción en que quizás se encuentra su autor, Miguel de Unamuno. Lo relevante es que en cualquier registro posible, imaginado, virtual, u otro cualquiera, la existencia humana es irremediabilmente una relación intersubjetiva.

Ahora bien, la subjetividad no es una relación que avance exclusivamente desde las variaciones, o impresiones del sujeto en tanto que individuo hacia “afuera”. Hay por sobre todo, un movimiento de reciprocidad, y fundamentalmente, como diría Foucault un involucramiento de los vínculos fundamentales entre, los “saberes y poderes del mundo”, generadores ellos mismos de “subjetividad”. El sujeto construye horizontes, desde los cuales al mismo tiempo que nace desde ellos, los crea incesantemente. “*La subjetividad no es una relación que (exclusivamente) avanza desde el individuo hacia el mundo, sino una relación que proviene de saberes y poderes que el individuo encuentra en el mundo, y que al plegarse generan zonas de subjetivación. Así los sujetos son constituidos en procesos sociales sin que haya sujetos predados y homogéneos*”⁶.

Por tanto, lo social es siempre subjetivo, no por que creamos que la conciencia colectiva es la suma de las individualidades, sino al revés, porque ni lo social ni lo individual son un producto de agregación que sume elementos, sino una generación

⁶ Micieli, C. *Foucault y la Fenomenología*. Kant, Husserl, Merleau-Ponty. Editorial Biblio. 2003, p. 14. (El paréntesis es nuestro.)

en que siempre el todo es mayor que la suma de las partes. La “totalidad” del sujeto no está nunca cerrada, ni enclaustrada sobre sí misma. Ser sujeto significa estar y ser parte siempre de una acción colectiva. “*Lo que denomino Sujeto no tiene casi nada en común con lo que se llama vida interior, porque está abierto, expuesto a las presiones, las seducciones y las amenazas de los sistemas, que procuran destruir a quienes les oponen su libertad y su individuación. (...) No hay construcción posible del Sujeto al margen de la referencia a dicha acción colectiva*”⁷.

La subjetividad es una acción plural, multiforme, multirreferencial, ser sujeto no es nunca un gesto singular absoluto, porque es una acción referida y constituida desde el encuentro, o desencuentro con los otros. En último término, si el mundo, que no es siempre fuente de pura empatía, fuera una absoluta amenaza, una ficción tipo la película Matrix, los rasgos de una subjetividad “social”, no podrían eliminarse, ni siquiera en la condición de negarse a sí mismo, en que incluso el silencio más radical es siempre eco de un otro.

II. Subjetividad e Imaginario Social

El propósito del conjunto de las indicaciones precedentes mostró que la subjetividad, no se reduce a un movimiento de interioridad, o de pura introspección incomunicable y fragmentaria. La subjetividad es un movimiento de pliegue y despliegue desde las experiencias propias de sujeto, como lo es la encarnación, la temporalidad, la conciencia, que muestran irrefutablemente que la experiencia de la subjetividad es una experiencia vinculante siempre “hacia” el mundo. El ser-para- otro es la condición constitutiva del sujeto. Por esta razón no es exagerado como recordábamos antes, a propósito de F. Varela, de subrayar la condición de la conciencia como un “asunto público”⁸.

La subjetividad no es un puro producto, en rigor es una creación, una autoproducción, una red de relaciones, en que se vinculan en convergencia y emergencia, lo social, lo histórico-cultural, lo psíquico, lo orgánico, y biológico. La experiencia de la subjetividad al mismo tiempo que es fuente heterogénea de experiencias inagotables es recíprocamente construcción desde ellas.

⁷ Touraine, A. *Podremos Vivir Juntos*. FCE. Argentina. 1997, pp. 82-83.

⁸ Hacemos referencia al desarrollo de las cuatro Pautas de las Ciencias Cognitivas que elabora F. Varela en su texto *el Fenómeno de la Vida*. Es relevante destacar que desde la interpretación de la conciencia como un fenómeno encarnado, lo lleva destacar la intersubjetividad como el movimiento imprescindible de la conciencia que se estructura como un acontecimiento público. Cf. Varela F. *El Fenómeno de la Vida*. Dolmen, 2000.

En esta dirección encontramos un vínculo teórico con otro referente conceptual, que nos parece central al momento de indagar en nuestra cuestión sobre violencia y subjetividad, que concierne a la noción de imaginario social de C. Castoriadis.

En efecto, lo imaginario no se refiere a nuestras imágenes mentales o representaciones porque en ambos casos, estaríamos en el ámbito de los contenidos dados más que de relaciones que se configuran.”*Lo imaginario de lo que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórico y psíquico) de figuras, formas, imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello*”⁹.

Lo “real” es múltiple, diverso heterogéneo, y las racionalidades son siempre experiencias plurales de sentido, o si se prefiere, de significación simbólica. Precisa Castoriadis que “*los actos reales, individuales o colectivos, el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, no son siempre, ni directamente símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica*”¹⁰.

La violencia, la más brutal y sanguinaria porta siempre y en cualquier caso una dimensión simbólica, referida a sus condiciones de emergencia, o al ejercicio de sus posibilidades y realizaciones. Estas se enmarcan desde un cuadro institucional que promueve legítimamente sus expresiones, ya sea para validarlas como fue por ejemplo, el circo romano, o para reprimir un tipo de violencia con otra que se autolegitima también en términos institucionales. Desde los decretos leyes tan habituales en tiempos de dictaduras militares, hasta políticas de seguridad y de protección, como ocurrió recientemente en la periferia parisina, se activan metáforas de legitimación en que la microfísica del poder instaure de todos modos un tipo de racionalidad.

Estas significaciones, como cualquier otra no son elementos de lo “real”, es decir, no son simplemente cosas en que podamos reducir sus elementos a su pura materialidad física. Desde el origen de la humanidad, incluidos los elementos de la naturaleza, tales como el agua, el aire, la tierra y el fuego juegan siempre un rol simbólico e imaginario. A este respecto lo relevante de destacar con relación a nuestro propósito, es que esta dimensión simbólica no es sólo subjetiva, por la relación que hace un sujeto entre significado y significante, sino por la necesaria condición intersubjetiva de todo símbolo que requiere de ser instituido socialmente, o intersubjetivamente.

La institución imaginaria de la sociedad, es decir, sus redes simbólicas de creación “deciden” lo que es real y lo que no lo es. Esta decisión es subjetiva, y por tanto, es una acción colectiva y social. Lo que se crea se genera a sí mismo, al mismo tiempo

⁹ Cf. Castoriadis, C. in <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Santullo/Castoriadis.htm>

¹⁰ *Ídem.*

que es el “producto” de aquello en el cual se nace, genera siempre variadas formas de recomposición. *“En realidad sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad tiene en sí misma un sistema de interpretación del mundo. La sociedad es un sistema de interpretación del mundo; aunque el término ‘interpretación’ es aquí otra vez superficial e inapropiado”*¹¹.

La interpretación es un término inadecuado, porque suponemos que ésta se realiza desde un punto de vista neutro, o simplemente a “solas”, ya sea desde una supuesta transparencia del sujeto que conoce, o en la transparencia inmediata de las cosas en un mundo objetivo.

La refocalización de una subjetividad encarnada, social, e intencional no es independiente de una decisión epistemológica del modo como se configuran las redes del mundo en términos de conocimiento. Por esta razón, que, como lo desarrolló tan sagazmente Foucault, poder y saber son acciones recíprocas y convergentes en la trama de la subjetividad, y por tanto, en los actos de estructuración del mundo.

III. Violencia y Subjetividad

La violencia es un acontecimiento subjetivo, y en esa misma medida es siempre un acontecimiento social, interpretado desde ciertas redes simbólicas de la acción humana. La distancia de los investigadores a definir el fenómeno sobre la base de criterios fijos u homogéneos, no es por tanto un asunto lateral a las condiciones del problema, sino por los requerimientos teóricos indispensables de su formulación. Aunque es evidente que no son pocos, lo que insisten que la definición objetiva permitiría de suyo una mayor claridad del problema que se quiere despejar. *“Dicho de otra manera hay un error fundamental, idealista y ahistórico de creer que definir violencia, o todo otro vocablo, consistiría en aproximarse a un concepto absoluto de violencia, de una idea de violencia, que de suyo, permitiría volver adecuado la palabra y las cosas”*¹².

La adecuación entre las palabras y las cosas es imposible, no porque haya una distancia irreconciliable entre ellas, sino más bien por darse una continuidad irreducible entre dominios que son ciertamente diversos. Esto no significa de ninguna manera postular una realidad homogénea y bruta. Las interrupciones son también parte de la continuidad del pensamiento que reconoce en lo real fisuras, tramas, desbordes y distancias.

¹¹ *Ídem.*

¹² Debarbieux, E. *Ídem.*

Lo relevante de destacar acá es que la idea de un concepto absoluto de violencia, no sólo sería impropio en términos metodológicos, sino sobre todo en términos antropológicos y existenciales. La violencia como todo fenómeno humano desborda la definición unilateral de un concepto, porque en rigor, la violencia no es sólo una palabra, sino un acontecimiento de la subjetividad humana.

¿Sobre qué tipo de subjetividad se instala el fenómeno de la violencia en la escuela? En términos más sociológicos P. Güell sugiere que la subjetividad se refiere a “*aquella trama de percepciones, aspiraciones, memorias, saberes y sentimientos que nos impulsa y nos da una orientación para actuar en el mundo*”¹³. Este abordaje es relevante porque se reformula el argumento en que se conjuga la articulación entre subjetividad con la noción de imaginario social. La trama de percepciones, en rigor más estrictamente subjetivas al modo de Merleau Ponty, cuando en la *Fenomenología de la Percepción* desarrolla una fenomenología de la subjetividad, que es acuñada en paralelo a procesos de subjetivación. En la medida que Güell integra en la trama de la subjetividad las aspiraciones, las memorias y los saberes, reconoce explícitamente que la subjetividad es también nuestra historia en el mundo. Los sentimientos que nos orientan en esta historia, no se limitan a un ejercicio absolutamente individual, ni menos caprichoso. Nadie sería héroe o villano en un mundo solitario.

P. Güell introduce la noción de “subjetividad social” en un segundo momento cuando reafirma que las coordenadas de la subjetividad están siempre insertas en la cultura, y por tanto, en el medio social. De esta manera en esta perspectiva se concibe la subjetividad social, como la trama vivida comunitariamente en el conjunto de las percepciones del mundo, y registra la subjetividad social, en los siguientes términos: “*La subjetividad (social) es parte de la cultura, pero es aquella parte que es inseparable de las personas concretas. Por lo mismo, es la parte más cambiante y frágil de ella*”¹⁴.

Esta fragilidad muestra entre otras cosas la imposibilidad de captar en un solo movimiento las “funciones”, o mejor dicho, los sentidos de la violencia escolar. Lo concreto es que los estudios habituales de violencia que pretenden medir el fenómeno y hacer escalas de comparación ponen generalmente entre paréntesis la dimensión de la experiencia subjetiva del fenómeno. En otras palabras, las figuras de la violencia escolar están más ligadas a formas y a modos de cómo es vivida la subjetividad, que al simple registro de frecuencias de escalas cuantitativas que miden niveles de agresión o victimización.

¹³ Güell, Pedro E. *Subjetividad Social y Desarrollo Humano: Desafíos para el Nuevo Siglo*. In <http://www.desarrollohumano.cl/extencion/barcelona1.pdf>.

¹⁴ *Ídem*.

Por ejemplo, en una investigación reciente se mostraba que la violencia realizada por algunos jóvenes aparentemente sin sentido (denominados “los rompedores”) se mostraba que asociar violencia a un conflicto específico era de algún modo torcer las intrincadas hebras del fenómeno. Las redes de la violencia escapan a estructuras fijas que se concatenen causalmente¹⁵. Por tanto, esta particular experiencia de violencia “sin sentido”, es “resentida” por sus protagonistas como acciones que justifican profundas carencias y necesidades de reconocimiento individual y colectivo. Como lo sugiere M. Wieviorka, la violencia puede mostrar quizás más la imposibilidad de un conflicto, que su necesario desencadenamiento en acciones explícitas. “*La violencia puede ser pensada, a menudo, no como la modalidad de un conflicto, sino como su contrario, lo que surge cuando un conflicto es imposible*”¹⁶.

La violencia como una vía de realización de un conflicto imposible, se constituye en este sentido como una acción que difícilmente puede verbalizarse. Hay de hecho en este ámbito, niveles que puede ser expresados, como por ejemplo, una cierta idea de reivindicación, de aspiración, o simplemente de denuncia. Sin embargo, tales actos ni dicen, ni quizás se piensen explícitamente al momento de protagonizar acciones de violencia. En esta medida, que como diría Nietzsche no sólo el “desierto crece”, sino que además crece un fuerte sentimiento de fragilidad de la subjetividad social.

En efecto, esta fragilidad crece en un medio social desritualizado, y donde los ejes de identidad cultural son cada vez más ambiguos. Nos quedamos no sólo sin banderas, sino además sin consignas. La consigna panfletaria quería guardar y transmitir en breves espacios, testimonios de las grandes ideas que movilizarían el futuro social. “*Hoy, cuando las culturas se fragmentan y diversifican, la subjetividad individual y colectiva sale como nunca antes a la superficie de la vida social y queda por lo mismo más expuesta*”¹⁷.

Esta “sobreexposición” de la subjetividad implica en otras cosas, narrar la experiencia humana desde márgenes fenomenológicos de la experiencia subjetiva, y no sólo de los datos de una sociología positiva. En esta perspectiva, desde diversos enfoques y diagnósticos se vincula el fenómeno de la violencia con la idea de una pérdida de sentido. Para Güel se debilitan los códigos colectivos mediante los cuales la gente interpreta el mundo y sus acontecimientos, para otros como Lyotard asistimos al fin de los metarrelatos, y para otros estamos de lleno en una “era del vacío” (Lipovestky).

¹⁵ Cf. Flores, L. y otros. *Proyecto Fondecyt N° 1010771. Hacia una interpretación de la violencia en la escuela. Lineamientos de estrategias de convivencia social en el espacio educativo* (2002-2004).

¹⁶ Wieviorka, M. *La violence*. Hachette Littérature. 2005, pp. 220-221.

¹⁷ Güell, Pedro E. *Ídem*.

Se descubre un sostenido proceso de desimbolización. Esta prefigura lo social desde una noción de sociedad que contenía promesas fundamentales de desarrollo (justicia social, igualdad), por una sociedad vacía que no alcanza a contener las iniciativas individuales, que tienden a ser cada vez más privadas y egocéntricas (Lipovsky, Baudrillard).

Paradójicamente la “era del vacío” es también una época repleta de ofertas y promociones. En este contexto, la educación en todos los niveles se privatiza y se concibe como un bien más, que como un derecho o un servicio. Baudrillard ha mostrado hace tiempo que se instaló una “nueva sociedad” que no sólo ha reducido el ser al hacer, sino el modo de pensar y sentir las relaciones sociales, individuales y de la vida cotidiana, desde el criterio del consumo.

En este contexto, aparece cada vez más nítida la experiencia de relativizar el sentido del ser humano, y una visión instrumental del mismo sujeto, que conforma un mundo de objetos carentes de un valor trascendente, y de relaciones funcionales, reducidas a criterios de rendimiento¹⁸.

Ahora bien la sutileza “subjetiva” del fenómeno de la violencia escolar, requiere precisar que la denominada pérdida de sentido, no se refiere en este caso solamente a la ausencia de un referente global, o a la caída de sistemas ideológicos. La pérdida de sentido destaca Wieviorka significa que ésta “(...) *nos reenvía al actor, (al sujeto) al modo como él gestiona su propia experiencia, su trayectoria, su situación, y no un sistema, en su estado de transformaciones objetivas (...) La noción de pérdida de sentido es relativamente distinta y alejada de todas aquellas que de una forma u otra, designan la crisis de un sistema*”¹⁹.

La pérdida de sentido siempre es de un sujeto, pero habitualmente esta idea se asimilaba a la idea que esta pérdida individual era expresión de un quiebre del sistema mismo. Hace tiempo E. Fromm introdujo la noción de “patología de la normalidad”, para indicar que el desequilibrio espiritual individual era fruto de defectos socialmente modelados, que relativizaban al extremo el campo de la acción normativa. Así por ejemplo, lo indeseable y vicioso termina siendo moldeado socialmente, como algo bueno y encomiable.

Sostener que la pérdida de sentido corresponde al sujeto no es lo novedoso, de hecho desde otro ángulo A. Camus con su teatro mostraba justamente que esta pérdida

¹⁸ Cf. Baudrillard, J. *La Société de Consommation*. Folio Essais. France. 1986.

¹⁹ Wieviorka, M. *Ídem.*, p. 221. El paréntesis es nuestro.

se radicalizada en absurdo, cuando las fuentes del silencio de la existencia, residen en la negación del otro, o en su ausencia²⁰.

La cuestión para Wieviorka reside en que hay una forma de violencia que expresa un tipo de conflicto inexpresado. Más allá, o quizás antes, de las fronteras del lenguaje (*logos*) nace con esta forma de violencia un nuevo tipo de sujeto, que el autor denomina el “sujeto flotante”.

Este sujeto indeterminado, no es que no tenga subjetividad, pero ésta se desenvuelve sobre frágiles e inciertos escenarios, que más nunca ponen a la violencia en el rango de lo fragmentario e imprevisible. La pérdida de sentido del propio sujeto, no quiere decir sin duda, que todo quede en el silencio de los actores. Al contrario, la violencia sería la genuina expresión de ese silencio, que a pesar de todo logra verbalizarse en una disputa que finalmente pretende negar el valor y la legitimidad del otro.

Conclusiones

La primera relación de la subjetividad se refiere al cuerpo, de esta manera el cuerpo deviene él mismo expresión y mediación de la subjetividad, y no sólo un aparato funcional orgánico. Este referente corporal, es el “lugar” por excelencia de la violencia simbólica, que se ejecuta desde dominios institucionales de una sociedad, que como decía Foucault, pretenden domesticar el cuerpo a la sumisión de “cuerpos dóciles”. El cuerpo instruido, disciplinado, transparente, homogeneizado, uniformado opera en el mismo registro del cuerpo objeto, cuando éste es banalizado, explotado, comercializado, expuesto en los *mass media*.

En otros escenarios distintos al de la filosofía, como el teatro, la plástica, la música, se ha recalado la fineza de la violencia institucional, donde quizás el ejemplo más representativo sea la obra *The Wall*, de *Pink Floyd*, que muestra individuos dirigidos en filas ordenadas, como productos de consumo, que son triturados por una anónima maquinaria que reproduce seres humanos sin rostro. El cuerpo sujeto corresponde a ese “rostro” es decir, a su dimensión irreducible que sitúa al cuerpo no sólo en su aspecto sociocultural, y por tanto simbólica, sino que además como la raíz misma de la dimensión ética.

²⁰ Cf. A. Camus. *El Mal Entendido*. La violencia en esta obra sería un ejemplo, en que también se desborda la simple lógica de falta de sentido de un sistema. El protagonista parte por tanto tiempo que su propia madre y hermana, no lo reconocen. Este absurdo activa la posibilidad de realizar un crimen en medio de un Dios ausente.

La relación ética está enraizada en la afirmación o negación del rostro del otro. Nos parece que el fenómeno de la violencia está siempre en relación a una posibilidad ética, que se anida en el centro mismo del bucle subjetividad e intersubjetividad.

Una vez establecido el cuerpo como dimensión propia de la subjetividad, y el fenómeno de la violencia como expresión de un problema ético-antropológico, se establece un nuevo registro de análisis referido al *imaginario social*.

La relación con el imaginario social es relevante porque permite vincular el fenómeno de la subjetividad a la institución social. La referencia última del sujeto no es la conciencia que piensa, sino el “otro”, que es siempre en una realidad social determinada. En rigor, el imaginario no corresponde a un contenido preciso ni de la razón, ni tampoco de la imaginación. El imaginario es el flujo de la conciencia que por ser social genera las posibilidades de nacimiento del mundo histórico. La generación del imaginario no es el fruto de una sola línea de acontecimientos. Más bien al contrario, es en el cruce de múltiples y diversos procesos históricos, que los acontecimientos sociales emergen asociados a horizontes primarios de significados simbólicos. Ahora bien, tales acontecimientos recíprocamente, se revierten sobre estos significados, otorgándole nuevas formas e interpretaciones.

En la época primaria del mundo, éste estaba repleto de dioses, la violencia era de los dioses y no de los hombres, o más bien, eran los hombres los portadores de una violencia dictada y dirigida por los propios dioses.

La secularización de la cultura genera vacíos, y otros miedos agitan al hombre. El poder y la fuerza se asocian en un paroxismo cruel y espantoso, como fue la experiencia de Auschwitz. La escapada de los dioses deja al mundo indemne a la arrogancia humana, las instituciones se debilitan, los núcleos de la fuerza bruta son desplazados hacia mecanismos de consumo planetario. El exacerbado individualismo contemporáneo genera nuevas formas de subjetivación, y por cierto, se acrecienta un amplio espectro de nuevas y variadas formas de incertidumbres.

La violencia es siempre una acción subjetiva y social, su “lugar” es más ambiguo que en otros tiempos, porque por ejemplo, la violencia antiinstitucional, no aparece necesariamente ligada a proyectos políticos de reivindicación social. La antesala del fenómeno ya no es la ideología, sino la subjetividad, que aunque se presente cada vez más orientada por procesos voluntaristas o apáticos, se deja entrever una necesidad antropológica, de reconocimiento, de afirmación y de sentido. Esta afirmación se resiste a sostener que la vida humana no tenga ningún valor, y que el conjunto de la historia sean puros episodios inconexos y absurdos, semejantes a las divagaciones de un loco, como lo anunciara tan solemnemente Shakespeare en *Macbeth*.

Bibliografía

- Baudrillard, J.** (1986). *La Société de Consommation*. Folio Essais.France.
- Castoriadis, C.** En: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Santullo/Castoriadis.htm>
- Debarbieux, E.** (1995). *La violence dans la classe*, Paris, ESF. (4 Tirage).
- Güell, Pedro E.** *Subjetividad Social y Desarrollo Humano: Desafíos para el Nuevo Siglo*.
En: <http://www.desarrollohumano.cl/extencion/barcelona1.pdf>.
- Le Breton, D.** (1990). *Anthropologie du corps et Modernité*. PUF. Paris.
- Marx, K.** *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Merleau Ponty, M.** (1991). *Signes*. Folio Essais. Gallimard.
- Michaud, I.** (1986). *La violence*. Paris. PUF.
- Mieli, C.** (2003). *Foucault y la Fenomenología*. Kant, Husserl, Merleau-Ponty. Editorial Biblio.
- Touraine, A.** (1997). *Podremos Vivir Juntos*. FCE. Argentina.
- Varela, F.** (2000) *El Fenómeno de la Vida*. Dolmen.
- Wieviorka, M.** (2005). *La violence*. Hachette Littérature.