

EL CONTEXTO DE LA VIOLENCIA: UNA APROXIMACIÓN PSICOSOCIAL¹

Henning, Jensen P.*

La violencia existe; sus manifestaciones son múltiples y variadas- No hay sociedad alguna en la que no se exprese, ni ser humano que no haya sido víctima de ella o utilizado alguna de sus formas. Es la violencia tan ubicua que, al igual que el poder que la posibilita, se extiende como membrana polimorfa a lo largo y ancho, en lo alto y en lo profundo de toda la existencia social. Mas no por ello es igual toda violencia, como tampoco equivalentes son el derecho y la justicia. Contra la violencia ilegítima del derecho perverso, se sublevan las personas y los pueblos. La violencia que se nutre del derecho a la rebelión, consagrado en muchas constituciones políticas después de la Revolución Francesa², no admite ser confundida con la violencia del Estado totalitario.

Violencia la hay, pues, de diferentes tipos, discriminables según la persona, la colectividad o la instancia que la ejerza; según los fines que persiga; según su intensidad, su duración, su amplitud y su extensión; según sus objetos y sus víctimas.

Es tan vasto el espacio de la violencia que ella requiere de un nombre. Pero, ¿qué nombre darle? Violentos son la encarcelación injusta, la desigual distribución de la riqueza social, el homicidio pasional, la pobreza, la destrucción del ambiente, la guerra, la desigualdad entre los géneros, la tortura, la coerción educativa, la intolerancia religiosa, el racismo, la discriminación por razón cualquiera ...

Y ninguna de estas formas de violencia se comprende por recurso exclusivo a lo psicológico o a lo social. La violencia es también tan cotidiana que muchas veces no podemos percibir sus dimensiones reales, su apariencia auténtica- Quizá se ha convertido ya tanto en parte nuestra que la vemos como algo natural, casi como un hecho biológico, así de habitual como caminar o defecar. A veces se expresa la violencia incluso por medios sublimes... La hipocresía cultural es diestra en trastocar sus significados verdaderos.

¹* Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica.

Versión revisada de la conferencia pronunciada el 22 de junio de 1995, Programa Foro, Comisión Institucional sobre la Violencia, Vicerrectoría de Acción Social, Universidad de Costa Rica.

*

² Véase Mommsen, Hans, "El derecho a la resistencia y la dictadura totalitaria". Conferencia pronunciada el 7 de marzo de 1995 en la Universidad de Costa Rica.

En medio de toda esta multiplicidad y diversidad, ¿es posible definir la violencia?, ¿es posible hablar de ella con neutralidad científica?

Mi respuesta a estas preguntas es la siguiente:

Hablar sobre la violencia con neutralidad científica es imposible, por la sencilla razón de que la neutralidad científica no existe. Sobre este asunto no puedo extenderme. Remito solamente a la obra de Jürgen Habermas *Conocimiento e Interés*³ o a su artículo "La teoría analítica de la ciencia y la dialéctica"⁴. Baste decir que el postulado de la neutralidad valorativa sólo es posible sustentarlo, en la medida en que la ciencia todavía no haya tomado conciencia del contexto vital en que ella se encuentra y se desarrolla. Por otro lado, la violencia es un concepto de valor; aún más, es un concepto negativo de valor.⁵

¿Puede definirse la violencia? También en este caso debo dar una respuesta negativa y una argumentación semejante. La violencia como concepto general es indefinible, puesto que una "violencia en general" no existe. Definir es "fijar con claridad, exactitud y precisión la significación de una palabra o la naturaleza de una cosa"⁶. Para definir algo debemos conocer sus características esenciales. ¿Podemos acaso decir cuál es la esencia de la violencia? Creo que no; lo que podemos es aprehender sus objetivaciones sociales y sus manifestaciones históricas, frente a las cuales podemos comportarnos críticamente.

Con el propósito de sustentar este punto de vista, citaré extensamente a Agnes Heller. En su ensayo sobre la agresividad, expone un conjunto de ideas acerca de por qué no es razonable preguntarse sobre la esencia de la agresividad, argumentos que podemos aplicar *mutatis mutandis* al concepto de violencia. Dice Heller que

"... si en el análisis de la agresividad partimos de la cuestión de sí la guerra, el homicidio en general, es defensivo u ofensivo, no nos acercamos al problema real: al contrario, nos alejamos de él. La pregunta concreta que debemos plantearnos es más bien la siguiente: ¿Qué es lo que produce en la psique del ser humano⁷ contemporáneo... aquellas tendencias que pueden ocasionar una guerra semejante? ... ¿Por qué en una época en la que ya no creemos en la cólera de los

³ Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*- Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1968.

⁴ Habermas Jürgen: "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik". En: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Materialien. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, pp. 9-38

⁵ Véase Heller, Agnes: *infra*.

⁶ Diccionario de la Real Academia.

⁷ He cambiado el término "hombre" por "ser humano" en estas citas de A. Heller (HJ.).

dioses, es todavía posible que un ser humano decida sobre la vida y el destino de otro (o de otros)? ¿Por qué en una época donde las normas según las cuales el ser humano no debe servir a otro ser humano de simple medio fueron formuladas hace ya doscientos años, y hasta el momento no han perdido su validez, los seres humanos son a pesar de ello dóciles instrumentos en manos de otros seres humanos?..."

Para Heller, no es razonable preguntarse:

"¿Por qué esa madre ha criado a su hijo?, sino más bien: ¿Por qué esa madre no ha criado a su hijo? Sólo en el último caso podemos preguntar por el motivo. Pero en Esparta esta cuestión se hubiese planteado de manera distinta: ¿Por qué esta madre ha criado a su hijo?, pues allí esta forma de conducta se desviaba de las exigencias establecidas en las normas habituales..."

En fin, Heller afirma -y creo que es una argumentación convincente- que

"...interrogarse por los motivos psíquicos de un tipo de comportamiento socialmente relevante sólo es razonable, cuando determinadas formas de acción o de comportamiento están en contradicción con la conducta usual o con las normas aceptadas por nosotros y encarnadas en objetivaciones sociales"⁸

Lo que diré a continuación tiene como propósito encontrar algunas respuestas a este tipo de preguntas.

La cultura occidental, de la cual somos herederos por efecto de uno de los más grandes genocidios de la historia, ha hecho del antagonismo entre el ser humano y la naturaleza uno de sus aspectos centrales, a cuya superación apuntan ensayos de orden teórico y práctico. La era burguesa, que todavía no termina, a pesar 'de que ahora se le llama posmoderna, ha tenido como una de sus características la incesante conquista de la naturaleza por las sociedades humanas, ya fuese por medios instrumentales o conceptuales, y el proceso civilizatorio, desplegado a lo largo de todo ello, ha significado -como lo dice Norbert Elias- la domesticación de las personas. Los problemas del trabajo social, sobre el que se asienta ese proceso, han sido evidenciados por Karl Marx, para quien ese trabajo constituye algo así como una constante ontológica de la existencia humana.

⁸ Heller, Agnes: Instinto, agresividad y carácter. Barcelona: Ediciones Península, 1990, pp. 18-21.

La imagen de la naturaleza que tenemos en las postrimerías del siglo veinte, ha cambiado mucho desde los tiempos de Marx. La hemos conquistado y dominado a tal grado que ya sólo es nuestra enemiga en casos extremos. Más bien la concebimos como nuestra vasalla, exceptuando aquellos momentos en que nos devuelve su indómita energía.

A principios de nuestro siglo, la naturaleza que empezó a preocuparnos fue la nuestra, nuestra propia constitución psíquica. Y fue así como Sigmund Freud sostuvo, como elemento de resignación del pesimismo burgués, que la cultura se debe a la renuncia a la satisfacción inmediata de nuestros deseos pulsionales; es más, afirmó complementariamente que los seres humanos estamos equipados con una pulsión de muerte que nunca podrá ser radicalmente transformada. Lo único que una cultura podrá lograr, según Freud, es una reducción del gravamen que pesa sobre las personas en virtud de sus renunciaciones pulsionales; o bien una reconciliación con los sacrificios existentes, por los cuales la cultura ha de brindarle a los seres humanos un adecuado resarcimiento.

Tenemos en el pensamiento de Marx el tema del "metabolismo" entre la especie humana y la naturaleza, mediatizado por el trabajo. En Freud, la reconstrucción del curso del mundo sobre la base de una teoría de la psique humana; la teoría de la sociedad se convierte en "psicología aplicada", con el fin de explicar la totalidad del proceso social "desde el extremo anímico del mundo".

Pero incluso en el reduccionismo biológico y psicológico de Freud, la relación entre el ser humano y la naturaleza, la relación social entre las personas y la relación entre el ser humano individual consigo mismo, no aparecen totalmente reguladas por la constitución pulsional. Por el contrario, todo ello se da por mediatización simbólica dentro del plexo social, lugar único en el que el lenguaje y el trabajo se organizan. De manera que de la naturaleza humana sólo puede hablarse en tanto que naturaleza social; naturaleza procesada por el trabajo y el lenguaje. No existe pues "naturaleza humana natural", sino sólo "naturaleza humana social".

Susceptible de crítica es entonces cualquier concepto que se abstenga de tomar en cuenta el procesamiento histórico y social de todo lo humano. A esto hacía referencia Marx al decir que,

"... así como la sociedad produce al ser humano como ser humano, así es ella igualmente producida por él. La actividad y el goce, de conformidad a su contenido y a su forma de existencia, son sociales, actividad social y goce social. La esencia

humana de la naturaleza tan sólo se constituye para el ser humano social... Tan sólo aquí es su existencia natural para él existencia humana... "9

Esto es válido para el concepto y el fenómeno de la violencia. Incluso si la concebimos como un derivado de la pulsión de muerte, siguiendo en ello a Freud, debemos también enfocar sus destinos sociales, los cuales nunca están dados por expresión inmediata de un instinto biológico. Por el contrario, sí hablamos de pulsión de muerte, de la cual la violencia sería un derivado, lo podemos hacer sólo como expresión de una subjetividad individual y colectiva, cuya fuerza se debe a una historia forjada en procesos socializatorios.

Así como Marx habla de "la producción práctica de un mundo objetual" mediante el trabajo, hablamos también de la subjetividad colectiva e individual como resultado de un proceso de producción social. La subjetividad humana y sus manifestaciones son producidas socialmente.

Es harto conocido que Adam Smith, en su libro *La riqueza de las naciones* (1776) vislumbró en la competencia una la fuerza social eminentemente constructiva. Su concepto de la mano invisible intentaba probar la utilidad social de las actividades egoístas y con ello deseaba redimir del estigma de inmoralidad a la lucha despiadada por el dominio económico. Smith le otorgó siempre al Estado funciones reguladoras. En su ensayo sobre los sentimientos éticos (1759), propuso una armonía entre los intereses competitivos individuales y el bienestar general, de manera que aquellos (los intereses individuales) estuviesen regidos por reglas y normas de naturaleza universal surgidas de la experiencia social entre los seres humanos. Reglas y normas provistas de autoridad, pero sometidas siempre al cambio permanente, de conformidad con lo que las personas consideren conveniente para la convivencia social.

Los críticos de la sociedad burguesa han apuntado siempre el fenómeno de "independización" que se da en el proceso social, el cual conspira en contra de las intenciones conscientes de sus actores. Como sabemos, Marx criticó las leyes del capital y del trabajo asalariado ("El trabajo asalariado es la consecuencia inmediata del trabajo alienado, y el trabajo alienado es la causa inmediata de la propiedad privada."¹⁰) Max Weber hablaba de "la jaula de hierro", en la que la burocracia transforma al mundo en tanto que instrumento de una dominación con arreglo a fines. Y Freud mostraba que el sufrimiento psíquico es inmediata consecuencia de la dureza de las normas sociales, sobre las que los seres humanos tienen escaso influjo; y consecuencia también del hecho

⁹ Marx, Karl *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*. Berlin, 1973. p. 538.

¹⁰ *Ibid.*, p. 521

de que "... el ser humano individual ingresa en la relación de un bien con el otro, en la medida en que éste utiliza su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual..."¹¹

En la tradición de la crítica de la sociedad occidental, el tema de la objetualización de los seres humanos, de la cosificación de sus relaciones sociales, es siempre sobresaliente. En ello coinciden pensadores como los citados, muy disímiles en sus ideas, intenciones y credos políticos.

Recordemos aquí la correspondencia entre Freud y Einstein sobre el problema de la guerra. El primero decía que la integración de una comunidad se debe a la acción de dos factores: "la coerción de la violencia y las vinculaciones afectivas entre sus miembros...", denominadas estos vínculos "identificaciones". Entre estos dos factores, vislumbraba Freud una relación negativa; si aumentan las identificaciones, disminuye la violencia; si aumenta la violencia, disminuyen las identificaciones. En este segundo caso, se propicia un proceso de desintegración social.

En el espacio social, las vinculaciones afectivas son posibilitadas por referencia a ideales comunes, compartidos y reconocidos colectivamente en sus aspectos básicos. Como ejemplo, menciona Freud las ideas cristianas, pero, en virtud de su decadencia, concluye lapidariamente: "No existe, en nuestra época, idea alguna a la que pudiésemos atribuir autoridad unificadora." No debemos interpretar que Freud, un ateo confeso y racionalista acérrimo, argumentase a favor de la instauración de valores religiosos, a los que da el nombre de ilusión, aunque reconoce en este tipo de ideales compartidos una instancia promotora de la solidaridad social. Su ausencia o decadencia libera potenciales agresivos. En términos psicológicos, esos ideales, que bien podríamos denominar "principios reguladores y orientadores de la convivencia en sociedad", aglutinan aquellas fuerzas individuales y colectivas que permiten la cohesión social. La decadencia de esos "principios reguladores y orientadores" provoca angustia en los miembros de una colectividad.

Veamos un ejemplo: durante los últimos años, en Costa Rica hemos asistido al sepelio del Estado benefactor, al cual se le ha propinado la estocada mortal en días recientes. La idea del Estado benefactor ha sido promotora a la vez de la identidad y de la integración nacional; a ella se ha asociado, durante décadas y no sin que ello haya dejado de ser una ilusión, la promesa del progreso material de los ciudadanos. Al desaparecer el Estado benefactor, se esfuma también una esperanza y una instancia reguladora de la interacción social. El vacío que deja el Estado benefactor es llenado por OTOS valores, entre ellos el de la competencia del mercado. Por supuesto que quienes

¹¹ Freud, S.: El porvenir de una ilusión. (1927)

practican una especie de culto por el mercado, no recurren a argumentos de esta rudeza, sino que, a la manera de Herbert Spencer, ven en la sociedad una red integrada de instituciones en movimiento constante hacia una mayor diferenciación, con una tendencia básica de la simplicidad a la complejidad. -de la homogeneidad a la heterogeneidad, convergiendo todo ello -por obra de un mecanismo de naturaleza cuasi-automática- hacia una equidad, una igualdad y una justicia mayores.

Al instaurarse el mercado como valor, se espera de él que actúe como fuerza integradora, ya que sus supuestos beneficios -pregonados a todos los vientos por sus apologetas- han de liberar nuevos potenciales de bienestar. Así, al mercado se le atribuyen cualidades utópicas. Los individuos, que en él no sobreviven, son responsabilizados por su propia suerte, de manera que un fenómeno estrictamente social se subjetiviza y se moraliza. De los individuos se espera entonces la puesta en marcha de nuevos procesos identificatorios, a pesar de que nada haya demostrado que los programas de ajuste estructural redunden en un mejoramiento efectivo de la vida cotidiana. El hambre y la pobreza se "ideologizan" como destinos individuales, a lo que la sociobiología responde presta con fundamentaciones a granel.

Si reconstruimos la historia de estos procesos, debemos recordar que, con la Ilustración, la fuerza integradora de la religión y la tradición cedió su lugar a un tipo de razón que paulatinamente asumiría funciones normativas. Es la razón con arreglo a fines, la razón instrumental. El proceso de racionalización descrito por Max Weber desgarró los mundos de vida compartidos intersubjetivamente; desgarró aquello que Freud denominaba "vinculaciones afectivas", las que han de ser condiciones de posibilidad de la integración social.

Habermas menciona dos centros de rotación de la cohesión social: por un lado, la integración sistémica que acontece por vía de mecanismos de control, tales como el poder y el dinero; por otro lado, la razón comunicativa, referente a mundos de vida comunes, los cuales contienen tradiciones, reglas sociales y ritualizaciones: la participación en ellas y la socialización por ellas han de garantizarle a las personas su identidad personal, social y cultural. El proceso de la modernidad, en virtud de la absolutización de la idea unilateral de la razón y de las contradicciones del progreso, implica también un proceso de racionalización del mundo social de la vida, un proceso de destrucción del mundo en que conviven las personas. Este mundo de la interacción social es paulatinamente devorado por los mecanismos propios del sistema social; a la interacción entre las personas se le imprimen las características de los mecanismos del poder y del dinero. En pocas palabras, la vida de los seres humanos, hasta en sus relaciones íntimas, empiezan a regirse por los mecanismos reguladores del sistema, por

la razón instrumental y por el utilitarismo, y no por una razón que les asegure la posibilidad de la comunicación y del entendimiento sobre lo que es esencial para la vida humana. Este es un proceso de violencia por antonomasia que se comporta antagónicamente de cara al proceso de creación cultural.

La tesis que deseo hacer explícita, y para la cual lo dicho anteriormente constituye su fundamentación, es que la violencia es posibilitada por el acto de cosificación de los seres humanos, a la cual se añaden complementariamente, entre otros aspectos, la despersonalización, la devaluación, la deshumanización, la demonización y la desafectivización. Al ser el "otro" disminuido en sus cualidades humanas, por efecto de estos mecanismos, quien ejerce la violencia se exime de responsabilidad y culpa¹². Todas estas formas de coerción sobre las personas se derivan de su tratamiento como cosas¹³. La cosificación es resultado del fenómeno universal del intercambio, que no es exclusivo de la sociedad capitalista. Este fenómeno penetra todo el tejido social y ha colonizado la consciencia de los individuos, de manera que su subjetividad opera de conformidad con esos mecanismos.

El fenómeno del intercambio parece ser tan antiguo como la cultura misma. Algunos autores piensan que tiene sus orígenes en rituales sacrificiales y que los sacrificios primigenios consistían en sacrificios de mujeres, las cuales fueron posteriormente sustituidas por animales. Quizá podríamos decir que "en el comienzo de todo, estuvo el sojuzgamiento de la mujer por el hombre". No es ocioso recordar aquí que el término "moneda" proviene de la diosa Juno Moneta, quien había advertido a los romanos que sacrificaran una puerca preñada a manera de expiación por un terremoto. El dinero es, pues, símbolo arcaico de la feminidad, cuya represión y cuyo sojuzgamiento inciden en la manera en que los seres humanos llegamos a forjar un concepto de "humanidad": las mujeres como materia prima de la explotación, como objeto de intercambio; la represión de la mujer como inicio de la objetualización, de la cosificación de los seres humanos¹⁴.

¹² Véase Martín-Baró, Ignacio: "La violencia en Ceniroamerica: una visión psicosocial. Revista de Psicología de El Salvador, Vol. 9, No. 35, 1989, pp. 123-146.

¹³ Debo a Rafael Ángel Horra la referencia al siguiente imperativo práctico de 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 continúa "... Mas el hombre no es una cusa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí." *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Trad. de Manuel García Morente, 7ª ed-, Espasa-Calpe, 19B1, pp. 32 y sigs. Hegel critica el imperativo de Kant porque, entre otras cosas, disocia las exigencias de la razón práctica del proceso de constitución del espíritu y de sus concreciones históricas. Al referirme a procesos socialízatenos, deseo hacer justicia a esas "concreciones históricas".

¹⁴ No puedo juzgar si estas teorías son correctas. No obstante, me interesa subrayar la naturaleza arcaica de la represión y la explotación de las mujeres por los hombres.

A manera de ilustración del círculo "cosificación-desafectivización-autoexculpación-violencia", citaré el fragmento de una entrevista con Sam Cohen, inventor de la bomba de neutrones:

"¿Le gusta desarrollar armas?"

"Honestamente, sí. Es un reto. Es una fascinante ocupación... Si me preguntan si es inmoral matar seres humanos, pero respetando sus propiedades, entonces respondo siempre: las personas son soldados enemigos, de manera que es correcto respetar la propiedad civil..."

"¿Qué sucede con los soldados?"

"Son fuertemente lesionados por la intensa radiación de neutrones. La mayoría, dentro del área de radiación, están fuera de combate en un par de minutos, paralizados. La radiación ataca al sistema nervioso central. No pueden luchar. En una distancia mayor, la radiación afecta al sistema digestivo. Los síntomas son mareos, vómitos, diarrea..."

"¿Mueren los soldados?"

"Sí, la mayoría de los soldados muere en poco tiempo..."

"¿Nunca ha pensado usted, ¡oh Dios, qué he hecho!?" "Nunca."

"¿Cómo se puede ser creativo si se trabaja en cosas destructivas?"

"¡Perdone, señor! La bomba de neutrones no es un arma destructiva..."

"Pero mata seres humanos,"

"Militares enemigos..."[...]¹⁵

Debemos complementar de la siguiente manera la tesis que esbozáramos más arriba: en la medida en que disminuye la integración social, la sociedad, caracterizada por

¹⁵ La entrevista fue realizada por el periodista holandés Frank Wiering en 1981. Reproducida en König, Helmut: "Öffentliche Gefühlsorganik und nukleare Bedrohung- Zur politischen Psychologie von Krieg und Frieden," ("La organización pública de los sentimientos y la amenaza nuclear. Sobre la psicología política de la guerra y la paz"). Psyche, Año 41, No. 7, 1987, pp. 577-595.

la preeminencia del Derecho, retrocede hacia el predominio de la violencia. Esta regresión promueve la desintegración social y desestabiliza la individualidad.

Como ejemplo de esta regresión podemos mencionar nuevamente el desmantelamiento del Estado benefactor, el cual se basaba en la idea del ciudadano como sujeto económico, quien soportaba la enajenación del trabajo asalariado a cambio de una garantía de bienestar. La idea del Estado Social ha constituido una fuerza unificadora, como ya lo hemos dicho, la cual a su vez aseguraba la lealtad de las masas, en virtud de prometer posibilidades de participación en el ejercicio del poder político, económico y social. No deseo afirmar que todo eso haya sido posibilitado por el Estado Social; en realidad, se ha tratado siempre de una participación aparente o ilusoria. Esta ficción se ha alimentado de la creencia en los partidos políticos como focos de articulación de las aspiraciones de la sociedad civil, aunque ellos, en su funcionamiento efectivo y sus consecuencias reales, se encuentran absolutamente enajenados de los ciudadanos. No obstante, según un aspecto ideológico de nuestra democracia, la voluntad de los partidos políticos coincide con la de la ciudadanía políticamente activa; en la instancia parlamentaria, merced al principio teórico de representación popular, se expresaría la voluntad general de los ciudadanos.

Que todo ello ha sido y es una ficción, lo ha demostrado elocuentemente el llamado Pacto Figueres-Calderón, quienes, cual señores feudales, han decidido el futuro de la nación, confinando al parlamento al espacio de la perplejidad y, a la opinión pública, a lo que es desde hace ya mucho tiempo: el lugar donde se aclama la actuación de los políticos. Sólo que este caso específico ha provocado aclamación únicamente en quienes salen beneficiados, mientras que en el ciudadano común ha reducido a su mínima expresión la credibilidad en el Estado de Derecho¹⁶.

Al ser destrozado de esta manera el "contrato social", los ciudadanos(as) no organizados políticamente empiezan a sentir una amenaza que ya sólo es experimentada difusamente. Este tipo de difusión afecta a los individuos, por decirlo de esta manera, por debajo de su subjetividad autorreflexiva. Así pues, se instaura un proceso que podríamos denominar "intoxicación psíquica"¹⁷, proceso que, en la arena sociopolítica, se expresa, en el mejor de los casos, en desengaño y cinismo de cara a las instituciones democráticas, y, en el peor de los casos, en un verdadero anhelo por los rituales de la violencia y del poder. Las actitudes políticas de los costarricenses, que la última encuesta

¹⁶ Véase la opinión de Cerdas, Rodolfo: "Un desencanto anunciado" La Nación, 18 de junio de 1995, p. 15A.

¹⁷ Este concepto proviene de R. Spitz.

de UNIMER ha publicado¹⁸ representa, de todos los imaginables, el terreno más fértil para la dictadura y el totalitarismo.

La pérdida de credibilidad en el Estado y en la distribución de poderes puede disminuir la posibilidad de que los ciudadanos apelen al Derecho como medio para dirimir sus conflictos. En el terreno de la subjetividad, los individuos sólo podrán establecer entonces vínculos afectivos precarios con el ordenamiento social, lo cual liberará el espacio a la expresión de tendencias agresivas. Si los vínculos afectivos constituyen la contrapartida neutralizadora de la destrucción, entonces hemos de esperar que se haga realidad la taxativa afirmación de Freud: "Los conflictos de intereses entre los seres humanos se resuelven siempre con violencia."

Según su idea propia, el Derecho se erige por encima de los intereses particulares, aunque el análisis concreto puede demostrar con facilidad extrema que esto ha sido más una aspiración ideológica que una meta alcanzada. Con frecuencia somos testigos de que los intereses particulares de grupos o de individuos se instauran como si fuesen representativos de la voluntad social general, sin que tuviesen que legitimarse frente a una razón superior. Estos intereses particulares, con desnudo sarcasmo, apelan sólo al cinismo de la sustentación del poder.

En situaciones de crisis, en virtud de la pérdida de legitimación de las instancias reguladoras de la vida social, los sujetos no recurren a patrones tradicionales de solución de conflictos. Sobre los individuos pesa el dictado de encontrar motivos racionales que fundamenten su comportamiento, pero a la vez adquieren la conciencia creciente de que esa racionalidad no es la que domina el ejercicio del poder. Recurren entonces a la violencia por la sencilla razón de que la violencia, como lo estipula Ignacio Martín-Baró¹⁹, es efectiva.

El correlato de la desintegración social es la desintegración psíquica que adquiere rasgos colectivos de naturaleza regresiva. La agresión no mediatizada por normas y reglas sociales, que pierden vigencia efectiva en la cotidianidad práctica, usurpa el lugar de la interacción regida por argumentos racionales. La vida social se vuelve psíquicamente tóxica y con ello promueve una desconfianza que impele a los sujetos a pensar más en su sobrevivencia individual que en la colectiva.

¹⁸ Véase La Nación. 18de junio de 1995, p. 4A y sigs.

¹⁹ Op. cit.

Este fenómeno ha sido denominado "autismo social", el cual conduce a una especie de atrofia de la capacidad de amar y de sentir empatía y preocupación por la calidad del mundo social y natural. Es imposible entonces una identificación con valores intelectuales, culturales, estéticos y éticos. Lo que queda es la emigración interna, la desconfianza y la superficialidad emocional. Los "otros" no representan fuente de gratificación; pierden más bien sus cualidades humanas, son meros objetos, y por lo tanto tampoco pueden ser personas cuyo sufrimiento despierte algún grado de empatía o conmiseración.

Por otro lado, la disposición objetual de las personas alimenta fantasías de grandeza, las cuales son refuncionalizadas para sostener una subjetividad que ya no se experimenta idéntica a sí misma por efecto de la desintegración social. La vida en sociedad sufre un proceso de desafectivización y se da así curso libre a una forma erotizada del odio (un ejemplo claro de este fenómeno es la arcaica agresividad que se da en nuestras calles, verdadero escenario de una franca guerra civil).

Llego así al final de mi exposición, con conciencia plena de no haber agotado todas las causas ni las maneras en que la violencia se objetiva socialmente y se manifiesta históricamente.

Pero no puedo concluir, sin antes hacer unas breves consideraciones finales: se ha convertido en una especie de hábito general preguntarle al psicólogo acerca de los motivos psíquicos de la violencia y sus correlatos sociales. He desarrollado mi exposición de tal manera que quedase claro -por lo menos es eso lo que he esperado- que la pregunta debe plantearse a la inversa: los motivos sociales de la violencia y sus correlatos psíquicos. Pienso que la relación de las "variables" debe formularse en ese orden; por un lado, porque el recurso a la psique como fuente de explicación de la violencia, nos podría llevar fácilmente a la pregunta acerca de las características de la "naturaleza humana", pregunta que creo engañosa, pues -y con esto quiero ser consecuente con lo planteado al principio- sólo podemos preguntarnos acerca de lo que el ser humano ha devenido en la historia y en su vida en sociedad. Por otro lado, porque al enfocar el fenómeno de la violencia de la manera en que lo he hecho, esto nos conduce a concebir a los seres humanos -a nosotros mismos- como productos de nuestra actividad social, lo cual a su vez puede ayudarnos a reconocer, comprender y transformar nuestra dependencia de manifestaciones críticas de la vida en sociedad. Todo esto con el propósito de que el conocimiento autorreflexivo y su práctica adquieran una mayor relevancia social.