

VIOLENCIA, ÉTICA Y PEDAGOGÍA

MIGUEL ÁNGEL PASILLAS VALDEZ

I
Dice José Luis Aranguren: “El verdadero problema ético que plantea la violencia no es el problema del recurso a la violencia, el problema de la *entrada* en la violencia –pues ‘en la violencia se está’, querámoslo o no– sino el cómo *salir* de la violencia” (cit. en Muguerza, 1998:31-46). Es decir, vivimos en una condición violenta de la que nadie escapa ni de la que somos completamente extraños. Esto, lógicamente, implica que es dudosa la suposición de que alguno de nosotros actualmente se encuentre ajeno a tal situación o que nunca ha experimentado y/o ejercido ninguna forma de violencia.

En este planteamiento hay que destacar la afirmación de que *lo verdaderamente ético* consiste en aspirar seriamente a salir de la violencia; es decir, buscar la manera de abandonar, de superar, de cancelar esa condición, lo que nos remite a un deseo, a una voluntad y, consecuentemente, a unas prácticas orientadas a resolver el problema. Si acordamos con la idea de que ninguno de nosotros está completamente ajeno al asunto, estaremos frente a la necesidad de tener un proyecto compartido, una estrategia común para resolver la situación; entonces, por extensión, lo verdaderamente ético sería embarcarnos juntos en la empresa de salir de la violencia.

En otro momento, el autor referido señala que una actitud de carácter ético es *la insatisfacción*; es decir, el rechazo, el descontento, la no complacencia con el estado de cosas dominante en nuestras sociedades y en nuestro tiempo; es necesario señalar que se trata de una *insatisfacción*

Miguel Ángel Pasillas Valdez es profesor titular, adscrito al Proyecto de Investigación Curricular, UIICSE, de la Facultad de Estudios Superiores-Iztacala de la UNAM. AV. De los Barrios s/n, Tlalnepantla, CP 54090, Estado de México. CE: pasillas@servidor.unam.mx

con contenido ético, es decir, interpretamos que significa la aspiración a ser mejores, a vivir de una manera que consideremos más buena, a preferir las actitudes que optimicen efectivamente las posibilidades a nuestro alcance para encontrarnos más satisfactoriamente en esa condición deseada.

Tal aspiración, necesariamente tiene como base el rechazo de la violencia como el estado de cosas normal, como si lo natural fuera que: “la noche se [haya] vuelto difícil, áspera. Reino de unos pocos. Donde manda una violencia que arrincona, encierra en el autismo. Encarcela en la recámara ante el televisor, crea el maligno círculo de soledad en el que cada cual no puede apelar más que a sí mismo” (Taibo, 1999:265). Cuando hablamos del rechazo a la violencia, no estamos proponiendo a todos asumir una actitud de arrojo, de osadía, de valor aventurero, de ignorar a los violentos o de eliminar audazmente a los que provocan situaciones generadoras de violencia, sino a tomar actitudes un poco más realistas, más restringidas; es decir, a hacer sólo aquellas cosas que debemos hacer porque podemos hacerlas; porque están a nuestro alcance. Esto también implica reconocer que no siempre podemos oponernos efectivamente a la violencia, que “no siempre podemos ser éticos”; en cambio, la abrumadora mayoría de las veces podemos mantener el rechazo y aspirar a suprimirla.

Estos aspectos conforman lo que Mugerza denomina “la no-violencia como utopía” que, por una parte, supone reconocerse uno mismo como parte del problema, lo que quiere decir que no nos colocamos solamente como víctimas o como potenciales víctimas sino como concernidos de distintas formas por la violencia; y, por otra parte, supone que en las sociedades democráticas modernas —o las que aspiran a serlo— esta utopía se vincula con la “utopía comunicativa”, que nos remite a lo colectivo. Sobre ella posteriormente regresaremos.

II

El aludido asunto del *recurso a la violencia* se refiere a las maneras de emplearla o de justificarla como el único camino y, por lo tanto, indispensable para resolver los conflictos entre personas, entre los grupos de una sociedad o entre las sociedades mismas. Se trata de los mecanismos y las ideologías que justifican recurrir a ella al presentarla como legítima por ser la última manera disponible para resolver eficazmente algunos conflictos, para lograr ciertas finalidades valiosas o satisfacer determinadas nece-

sidades. Se trata de ideologías porque, como veremos adelante, las justificaciones se presentan, inclusive, con un supuesto carácter ético, lo que resulta tajantemente contradictorio.

Hace tiempo Benjamin (1991) aportó una puntillosa crítica a la violencia y a los mecanismos para justificarla, denunciando especialmente la frecuente apelación a ella como el último medio disponible para alcanzar fines legítimos. Siempre que aparece este recurso, se incurre en la lógica de “el fin justifica los medios”, lo que en realidad termina siendo una utilización sólo aparentemente “fundamentada” de procedimientos ilegítimos que desplazan e impiden el empleo de “los medios puros de entendimiento” para resolver conflictos en todos los niveles de la interacción social.

Ahora que hablamos de “los medios puros de entendimiento” nos hemos de remitir al debate que Agnes Heller entabla con autores de la propuesta conocida como *ética dialógica*; ésta busca, en sus diferentes vertientes, convenir la manera de hacer posible una comunicación que sea ajena a toda forma de dominio y de ejercicio del poder y de violencia, de tal modo que los participantes en esa eventual forma de comunicación sean libres de plantear sus aspiraciones, sus pretensiones y requerimientos sin temor a respuestas desenfrenadas por parte de los dominadores, de los poderosos. Sobre tal aspiración, Heller comenta que mientras exista dominación y grupos de poder, resulta inviable la apelación a la racionalidad democrática como forma y fundamento de la acción comunicativa, a menos que se obligue a los poderosos a escuchar a los dominados, y la forma de obligarlos sería mediante el empleo de la violencia que, en estas condiciones, es lo único que apoyaría tal escucha.

Como vemos, se trata de una argumentación realista que duda de la factibilidad de la ética del diálogo pero que, al proponer la manera de realizarla, incurre en la justificación de medios violentos para el logro de fines justos, legítimos. Vale la pena recordar que habíamos topado con el planteamiento de una “utopía de la no-violencia”, relacionada con una “comunicativa” que, por lo que estamos viendo, corre el peligro de desvanecerse ante argumentos realistas, de apelaciones a la materialidad e intereses de poder del orden social, que resultan opuestas a los deseos o ilusiones sobre cómo deben de ser las relaciones entre las personas y grupos o clases sociales.

III

Hemos topado con otro problema: el deseo utópico; más en particular, “la utopía de la no-violencia”, que se propone lograr formas de relación entre personas o sectores sociales donde no haya violencia, pero choca frontalmente con la realidad del poder, de la diferencia de recursos entre sectores sociales, del orden social sostenido por poderes, en fin, del estado de cosas imperante. Ante esto es necesario preguntarnos, ¿cuál es la posición de la ética?, ¿cuál es su alcance frente a la violencia? Dice Muguerza:

Pero si la ética discursiva –y generalizando, cualquier otra– hace suyo el imperativo de que nadie debiera nunca ser tratado meramente como un medio sin serlo siempre al mismo tiempo como un fin, habrá que conceder que *la ética no puede justificar ninguna clase de violencia*. Sencillamente no puede hacerlo, puesto que la violencia –entre cuyos riesgos, calculados o no, se incluye invariablemente la posible pérdida de vidas humanas– implica la degradación de aquellos contra quienes se ejerce a la condición de simples medios para la consecución de la finalidad que en cada caso se persiga (1998:42).

Como vemos, el planteamiento es contundente y no deja lugar a ninguna duda: **no es posible encontrar ninguna justificación ética para la violencia**. También Juliana González afirma que: “Múltiples y firmemente fundadas son las razones por las cuales la violencia es éticamente condenable” y, más adelante, señala: “La ética se instituye más allá de la violencia; es ella misma en su raíz principal, modalidad de no violencia. La ética comienza donde termina la violencia, donde se rompe el círculo de ésta y comienzan las otras potencias humanas, las otras fuerzas del hombre capaces de la autotransformación en que la vida moral consiste” (González, 1998:143).

Cuando alude a “las otras fuerzas” del hombre, tiene en cuenta un desarrollo previo donde explica que lo que se suele presentar como justificante de la violencia, se debe a una ambivalencia del concepto, ya que se suele interpretar como “buena” o “mala” violencia, pero lo que ocurre realmente es que se asocian al término aspectos como “fuerza”, “potencia”, “oposición”, “capacidad transformadora”, etcétera, que son opuestos a las situaciones de carencia como “debilidad”, “impotencia”, “sumisión”, “conservación de un estado de cosas”, etcétera. Pero al suceder esta asociación, lo que se justifica efectivamente es lo asociado y no la violencia en sí, que es des-

tructora; con ello se suelen reconocer los valores de fuerza, de potencia, de transformación, de lucha, que son los que realizan esas fuerzas humanas, esas capacidades morales. Con eso, para la autora, queda argumentado que la ética termina donde comienza la violencia.

Si lo asociado indistintamente a lo que se denomina “violencia justa” es la fuerza, la capacidad de transformación, el poder de encontrar equilibrios entre poderes desiguales –pero contradictoriamente la violencia no se reconoce como útil, ni valiosa, sino que sólo se le asigna legitimidad por lo que la acompaña (potencia, posibilidad de enmienda, venganza, justicia social)– entonces hemos de reconocer que en determinados momentos puede haber justificaciones políticas, sociales, de la violencia, pero no justificaciones de carácter ético. Porque “violencia” como dice Martínez Guzmán es “una acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien y añadiríamos, a la misma naturaleza. Entre los sinónimos del adjetivo violento, incluye ‘desapoderado’ que a su vez recoge los sentidos de desenfrenado o incontenible; de la familia de desapoderar, en general, quitar algo a alguien, quitar poderes, privar del ejercicio de las propias capacidades” (2001:118). Entonces, reducir de ese modo al Otro no puede justificarse éticamente de ninguna manera.

IV

Por otra parte, Jürgen Habermas al definir *conciencia moral*, dice:

Ésta se expresa sobre todo en juicios sobre conflictos de acción moralmente relevantes, y por tal entiendo yo conflictos de acción que son susceptibles de una solución consensual. *La solución moral de conflictos de acción excluye tanto la utilización manifiesta de violencia cuanto un “compromiso fácil”,* pudiendo interpretarse como una continuación, con medios discursivos, de acción comunicativa, orientada a la comprensión (1981:70, cursivas del autor).

Nuevamente encontramos la pareja de términos que se excluyen: la violencia y la ética; en este caso la moral y la violencia, pero además volvemos a hallar la propuesta de atender los conflictos de manera dialógica, que busque atender las pretensiones de los que interactúan, de modo tal que logren llegar a consensos y –simplificando mucho– a ese procedimiento se le conoce como ética comunicativa o discursiva. Aquí cabe la pregunta, ¿por qué tanta insistencia en la ética discursiva?, ¿es la ética dialógica una

solución mesiánica, infalible, que resuelve los problemas de violencia, de convivencia, de conflictos irreconciliables?

En primer lugar, hay que recordar que antes vimos que a ese proceso lo denominan también “utopía comunicativa”, lo que significa que se trata de un modelo mental, de una construcción teórica que funciona como principio regulador ante la búsqueda colectiva de procedimientos para eliminar o tratar la violencia y otro tipo de conflictos de intereses; pero además, como dice Muguerza:

[...] la ética discursiva parte de la constatación de que el ámbito de la praxis humana es un terreno en el que se ventilan lo que antes denominamos “conflictos de intereses” y se pregunta cómo cabría que la razón, la discusión racional, consiga abrirse paso en tales conflictos hasta alumbrar lo que denominaríamos ahora *intereses generalizables*, es decir, intereses susceptibles de convertirse en interés común (Muguerza, 1998:38).

Y si, como veíamos al principio, en la violencia estamos todos, a todos nos afecta y, eventualmente, podemos llegar a tener el mismo interés por salir de ella, porque es un problema común, entonces es pertinente encontrar estrategias o formas compartidas para enfrentarla racional, razonablemente.

Para la *acción comunicativa*, entonces, se requiere el ejercicio de la discusión racional y la capacidad para que los participantes en tales situaciones expresen razonablemente sus intereses y pretensiones. Por medio de procedimientos de diálogo racional, que es una vía para alcanzar la generalización de intereses, es como se realizaría la utopía comunicativa o la ética discursiva. Pero como argumenta García Mazá (1992), con frecuencia suelen encontrarse posiciones prerreflexivas respecto de los fundamentos morales de la acción; es decir son intuiciones, producto de los mecanismos de socialización en que fuimos formados y, en tanto intuiciones, no suelen ser objeto de análisis respecto de la racionalidad que las sostiene, y si dichos fundamentos de la moral son inconsistentes, irracionales, no los podemos evidenciar, sacar a la luz, por su carácter prerreflexivo; “de ahí que la ética discursiva dirija su atención a las estructuras lingüísticas que permiten esta interrelación entre sujeto y sociedad... El lenguaje constituye el medio a través del cual pueden estructurarse estas redes de reconocimiento recíproco, en las que aprendemos a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos” (1992:29). Con estas alusiones muy breves podemos

reconocer que “la utopía comunicativa” es una propuesta para la solución de conflictos de intereses que está conformada por formas de participación reflexivas, por diálogos y debates racionales, por negociaciones y pretensiones moralmente consistentes, orientados al *reconocimiento* del otro, de sus pretensiones, de sus necesidades.

“Reconocimiento” es un concepto que describe modalidades específicas de interacción entre personas y ciertas formas de relaciones sociales. Por otro lado, sabemos que el término “tolerancia” suele emplearse para referir la actitud de respeto a las formas de pensar, de opinar o de proceder de las demás personas; “tolerar” significa, además, no impedir que otros hagan cosas con las que estamos en desacuerdo. Hay que señalar que aunque muchas personas acepten las prácticas y actitudes referidas por “tolerancia”, de todos modos este concepto tiene problemas para explicar las experiencias relacionales, por lo que está sujeto a diversas interpretaciones y es frecuente objeto de debates sobre su capacidad para describir el modo de convivir con los otros y con las diferencias de intereses y actuaciones que eso conlleva.

Entonces, “tolerancia” aunque tiene el contenido de *respeto* al otro, eso no deja de ser una aceptación parcial, porque no necesariamente tiene implicada la aceptación de la validez, de la legitimidad de lo que quieren hacer los demás; así, se les tolera aunque estén equivocados, “aunque no tengan la razón, aunque no tengan la verdad como nosotros”. “Reconocimiento”, en cambio, remite a la situación donde no sólo se respeta lo que piensen o quieran hacer los demás, sino que necesariamente requiere la aceptación, el reconocimiento de la validez de lo que quieran realizar,¹ de lo que otros consideren como necesidad, como proyecto de vida y, dado que eso es válido, se le han de dar las oportunidades, apoyos, se les deben respetar los recursos para realizar y desarrollar eso que consideran fundamental para realizar sus proyectos de vida.

Pues bien, en la utopía comunicativa contenida en la ética dialógica se encontraría incardinado este principio de reconocimiento que se vehiculiza en el diálogo, en los procedimientos de argumentación y contra argumentación que lo conforman, siempre y cuando se acepte lo que Mugerza denomina “el imperativo de la disidencia”. Dice Pereda: “Argumentar consiste en ofrecer una serie de creencias para apoyar a otra creencia que plantea perplejidades, conflictos, o en general, problemas”, y luego agrega algo importante para nuestro asunto: “Argumentación y violencia, argumenta-

ción en tanto capacidad de escuchar al otro y responderle y defenderse e intercambiar creencias y modificar las propias creencias y respetar acuerdos y negociar..., y violencia en tanto meramente imponerse, conforman, pues, dos modos básicos de comportarse: los dos modos básicos de tratar diferencias, sentir y actuar ante las diferencias” (1998:327). Después de esta nítida contraposición entre argumentación y violencia, Pereda nos invita a ser cautelosos porque, de hecho, existen argumentaciones violentas y reducciones que nos hacen reconocer muchas prácticas como tales, ante lo que hay que lograr las necesarias distinciones que los casos requieran y evitar los reduccionismos frecuentes pero, finalmente, podemos ver la importancia de mantener situaciones de intercambio de argumentos, lo que –repito– tiene implicado el reconocimiento del otro aunque disienta con nosotros, y esto nos ayuda a distanciarnos de formas violentas de interacción.

V

Nos quedan muchas cosas por analizar para lograr una aprehensión completa de las múltiples y complejas relaciones entre ética y violencia, inclusive las que ya aparecen lógicamente involucradas en lo presentado, pero no las podemos tratar aquí; sin embargo, no hay que dejar pasar una pregunta que resultará evidente desde el inicio: ¿Porqué estamos en la violencia?, ¿Qué condiciones o procesos pueden explicar su presencia en nuestras sociedades y ambientes de vida cotidiana? Intentemos identificar algunos:

a) Un elemento de central importancia para no extraviar una percepción sociopolítica del problema, es lo que Galtung (1995) ha denominado “violencia estructural”, que son los modos de vida de la miseria, de la pobreza, de la marginación, de la corrupción; los horizontes de lúgubres expectativas en que viven millones de personas que no podrán desarrollar el potencial de realizaciones que hipotéticamente serían factibles si no hubiese esas condiciones estructurales violentas que lo impiden. Allí, afirma Carlos Pereda, “está secuestrada la argumentación” porque, como vimos, la argumentación es antitética con la violencia; entonces dicho secuestro es condición que impulsa los estallidos y las situaciones violentas en que estamos. Adicionalmente, hemos de señalar que los sumidos en la violencia estructural, ni tienen ganas de argumentar, ni muchas esperanzas de que al hacerlo se reconozcan sus pretensiones, ni tienen los saberes, ni las condiciones emocionales para hacerlo. Argumentar, dialogar, debatir re-

quiere, necesariamente, de posibilidades de estudio, de aprendizaje, de acumulación de experiencias de discusión, de debate y, en general, de condiciones para practicar la deliberación y, aunque resulte obvio decirlo, no todos las tienen. La violencia estructural es, entonces, uno de los fenómenos que nos hacen estar en la violencia.

b) Otro ángulo para explicar la violencia como recurso para sostenerse en este mundo es que vivimos en sociedades que avanzan cada vez más hacia la racionalización unilateral. Como sabemos desde Weber y otros, paulatinamente se naturalizan y profundizan las exigencias de racionalidad para todas las personas; pero hay que notar que los imperativos de actuación racional ocurren de manera especialmente señalada en el ámbito laboral, en la producción, en los espacios de la administración y la legalidad, en ambientes de actividades oficiales, formales. Es decir, en lo que muchos estudiosos denominan “la esfera pública de la vida” y, por contraste, “la esfera privada”, la individual, la personal, el ámbito de las relaciones y los sentimientos privados han sido dejados completamente a las decisiones arbitrarias del sujeto; estos asuntos se proclaman y defienden como alejados, inclusive impermeables a las intenciones racionalizadoras o racionalizantes, lo que frecuentemente implica que muchas veces allí impere la irracionalidad. Lo privado puede ser –en amplia medida es– el espacio de lo no sujeto a ninguna demanda de fundamentación; en esos casos, esta esfera no resulta permeable a ninguna lógica razonable. Entonces, en la separación de lo público y lo privado y en el extrañamiento de esta dimensión respecto de los procedimientos racionales, por la vigencia y emergencia de lo irracional se encuentra una condición propicia para el recurso a la violencia como manera de lograr las aspiraciones personales, propias, íntimas, privadas.

Que quede claro que no estamos proponiendo ningún imperio de la racionalidad en la esfera de la vida privada, sino que estamos señalando que al abandonar completamente esa dimensión a la irracionalidad, en contraste y eventualmente como una forma de equilibrio, con las presiones de la racionalidad en la vida pública, hay condiciones potenciales para el recurso a la violencia. Los sentimientos, deseos, aspiraciones, proyectos propios no necesariamente han de ser racionales, pero tampoco está mal que sean mirados, tratados desde ciertas consideraciones que resulten razonables.

c) Los debates contra el individualismo liberal nos aportan más pistas para entender por qué estamos en la violencia. Como sabemos, los liberalismos

que defienden el “egoísmo racional”, propugnan que todos los individuos han de ceder el ejercicio de la fuerza y la violencia al Estado, de manera que éste acapare el monopolio legítimo de la violencia, para proteger la vida y los intereses de todos los individuos de la sociedad, como compensación por la renuncia generalizada al ejercicio de la violencia para tratar los asuntos de relación con los otros. En este esquema, y como contrapartida, se resguarda un amplio espacio de libertad y autonomía de decisiones para todos los individuos; el espacio es la vida personal, privada, en la que todas las decisiones quedan sujetas al arbitrio de los individuos que así tienen como referente únicamente sus propios intereses, sus proyectos y deseos personales, es decir, desaparecen del horizonte de consideración las otras personas o grupos. Tal condición de autorreferencia tiende paulatinamente a “naturalizar” todas las formas de alcanzar la realización y maximización de esos intereses; incluidas las formas violentas de tratar a los demás, que por “naturales”, dejan de ser evidentemente condenables y pueden llegar a ser racionalizadas como vías “inobjetables” o legítimas para realizar los intereses que naturalmente nos corresponden.

d) Otras expresiones de violencia emanan de resentimientos personales causados, en general, por las inconmensurables diferencias sociales y económicas que cierran las opciones de vida humana digna a los explotados o marginados y los convierte en depositarios permanentes de distintos modos de agresión, que pueden provenir de individuos y grupos específicos o de la sociedad en general. Ya sea que se trate de una reacción a la violencia estructural o a las diferentes modalidades específicas de violencia que van configurando y acumulando rencores o resentimientos en los individuos y sectores sociales que la padecen, el resultado es que dichas respuestas y reacciones violentas se orientan indiscriminadamente contra la sociedad que ha permitido o impulsado el inicio de la cadena de actos vejatorios. Lo que destaca en este tipo de problemas es que a pesar de tener buena parte de su origen en la sociedad, típicamente se los reconoce como exclusivamente individuales, como si los individuos violentos lo fueran por sus características o tendencias personales; así ocurre que se cataloga a la violencia como una problemática psicológica que demanda la enseñanza de competencias, actitudes y habilidades de convivencia, de socialidad para los sujetos violentos.

e) Estamos en la violencia también porque actualmente no existen proyectos comunes, es decir ahora no logramos compartir un ideal de vida,

una idea convocante y vinculante que unifique a individuos, sectores y grupos sociales amplios en pos de un ideal, de un proyecto o un programa. Muchos estudiosos de la socialidad han argumentado sobre la importancia de que existan en una sociedad elementos vinculantes como condición para la cohesión social.

En síntesis, estamos atrapados en la violencia porque vivimos en un orden social que genera violencia estructural y, aunque no todos padecemos la miseria y marginalidad, todos estamos expuestos a las reacciones que los individuos y sectores sociales tienen frente al secuestro de sus posibilidades para lograr la potencial realización que nuestra situación económica e histórico-social supondría. Violencia estructural que se vuelve dominante y que tiende a expandirse cada vez más, porque no logramos compartir un ideal, un proyecto y un modo de vida que nos haga “desnaturalizar” este estado de cosas y nos vincule para movilizarnos en torno a lo que conjuntamente reconozcamos como otra forma de “buena vida”.

Con lo visto hasta aquí, estamos avisados de lo que implica la condición de autorreferencia: este egoísmo racional nos “autoriza” a pretender maximizar únicamente los intereses individuales; también revisamos que esto nos hace consentir la idea falaz de que “como es natural orientarnos exclusivamente al logro de nuestros intereses individuales, entonces tenemos todo el derecho a hacerlo”; recordemos que estas interpretaciones del derecho natural terminan justificando como normal –inclusive necesario– el logro de supuestos derechos a costa de lo que sea, incluida la violencia en sus diferentes modalidades, porque “está inscrito en nuestra naturaleza”. Pero no olvidemos que los otros son como nosotros y consiguientemente, dentro de esta lógica, ellos también tienen el derecho “natural” de realizar sus intereses aunque ahora nosotros podamos ocupar el lugar de víctimas. Resultará evidente que estamos en un círculo que es necesario interrumpir.

También vimos que estaremos en la violencia en parte porque el ámbito de nuestra vida privada suele percibirse como intocable y por lo mismo, tiende a ser impermeable al análisis y tratamiento racional de nuestros sentimientos, actitudes, fines y procedimientos personales ante la vida; condición que nos hace proclives a diferentes modalidades de irracionalismo y potenciales actos que, contradictoriamente busquen equilibrar las exigencias altamente racionalizadas que se nos imponen cada vez más en las diferentes esferas de la vida pública.

VI

Hemos de atender el tercer término de nuestro título, “la pedagogía”, para buscar algunas articulaciones con los previamente tratados: violencia y ética. A partir de lo revisado sobre la violencia estructural y de las tendencias individualistas que legitiman la maximización de los intereses personales sobre los comunes, tenemos un primer elemento para empezar a ubicar tanto a la pedagogía como a la educación –su objeto– en relación con la violencia. Aunque debemos reconocer muchas fallas e incapacidades tanto de la pedagogía como de la acción educativa, no podemos dejar de señalar que la educación y los educadores no son los únicos responsables de la creciente violencia en la sociedad, inclusive en los lugares mismos de educación. Si padecemos diferentes modalidades de violencia estructural –lo hemos visto anteriormente– se debe, fundamentalmente, al orden social vigente que, con variadas formas de organización, perpetúa diferencias de poder y de reparto de recursos y, consiguientemente, esto envuelve a la actividad y a las instituciones educativas que, para decirlo en términos de Aranguren, “están en la violencia”, y no son los únicos responsables de la misma, como suele decirse en diferentes lugares y por muchas personas.

Descargar las imputaciones sobre un sector de la sociedad (el educativo), que adicionalmente ocupa un lugar subordinado respecto de las entidades y sectores sociales que influyen mayoritariamente sobre el estado de cosas, es una manera añadida de reforzamiento del orden social, porque se transforma en otra defensa del mismo al evitar ubicarse en el foco de críticas y de intentos de modificación. La violencia, entonces, más que deberse a las incapacidades de las escuelas para prevenirla y atenderla, envuelve a la educación, impidiendo el logro de finalidades educativas fundamentales como la formación moral y ciudadana de los estudiantes, además de las referidas a la enseñanza de las ciencias y otros saberes. Lejos de ser responsable de la violencia en la sociedad, la educación es objeto de la violencia y está atrapada en ella.

Aunque reconocer que la educación y los educadores no son los responsables últimos de las formas crecientes de violencia, no significa descargarlos de toda incumbencia porque en las escuelas y procedimientos de enseñanza mismos existen modalidades particulares de este fenómeno así como manifestaciones de poder y fuerza; a veces reconocibles como violencia directa y otras como maneras atenuadas de la misma. La institución

de la educación históricamente ha sido un ámbito propicio a la aplicación de procedimientos lacerantes, bajo el pretexto de inculcación del orden, la obediencia y las creencias “verdaderas”, y aunque esto tiende paulatinamente a desaparecer, todavía permanecen formas de trato y estructuras institucionales violentas o generadoras de violencia. La pedagogía tiene allí el ineludible encargo de resolver dichas manifestaciones y, al mismo tiempo, de proteger e impulsar el funcionamiento regulado de las instituciones y procedimientos educativos, de manera tal que con ello sea más factible que las escuelas alcancen las finalidades deseables. Cuando decimos “funcionamiento regulado”, nos estamos refiriendo a lo que Juliana González ha denominado energía, “potencia”, “fuerza”, “capacidad transformadora”, etcétera, pero que no se han de confundir con violencia, aunque estas cuestiones suelen acompañarla.

VII

Además de la necesidad de reflexionar si existen procedimientos y situaciones violentas en los ambientes y procedimientos educativos, hemos de reconocer que hay percepciones y caracterizaciones de la educación como un evento intrínsecamente violento y, para acentuar nuestra dificultad, son caracterizaciones propuestas por pensadores connotados y con reconocida autoridad entre pedagogos y educadores.

En primer lugar, vamos a traer aquí partes del planteamiento de Octavi Fullat quien, después de establecer que educar es echar a andar un conjunto de acciones organizadas y orquestadas por una estrategia, también afirma que “En la actividad educacional pueden distinguirse dos aspectos: la facticidad misma en su positividad –*lo hecho*– y la facticidad enjuiciada en su negatividad –*lo deseado*–” (sla:139). A partir de la distinción previa, afirma que: “el acto educador es *enfrentamiento*, oposición, pugna, colisión, contienda, contradicción, discordia, enemistad e incluso violencia –hasta física– entre educador y educando. Aquellos que platican de concordia no se refieren al acto educacional, a ‘lo-que-hay’, sino al desenlace apetecido del mismo, a ‘lo-que-tendría-que-haber’” (p. 140).

La afirmación es contundente; si al hablar de educación no nos situamos en el terreno de lo que debería de ser, de lo deseable, encontramos ineludiblemente el citado enfrentamiento que puede contener hasta la violencia física; más adelante confirma que se trata de una característica constitutiva: “Si, un día, *educar* ya no exige lucha, será indicio claro de que ya

no se educa.” La razón para explicar el acto educador como enfrentamiento, radica en su concepción de la educación como un procedimiento humanizador, un proceso que significa desindividualizarse, es decir, en asimilar modelos cognitivos y de conducta, que transmutan al individuo en ciudadano, en integrante de una *Civitas*. Así, para Fullat, “Recibir educación es aceptar universalizarse; comunistizarse”. Cuando reparamos en el término “desindividualizarse”, no podemos dejar de tener en cuenta lo que, respecto a la violencia aportaba Martínez Guzmán, en el sentido de que se trata de “una acción injusta con que se ofende o perjudica a alguien, que incluye ‘desapoderado’, quitar algo a alguien, quitar poderes, privar del ejercicio de las propias capacidades”; pero nuestro mismo autor pone en juego condiciones opuestas a “individuo”, que son “humanización”, “universalización”, y que implican creación, transmutación, no únicamente privación, impedimento. Un rasgo adicional en este planteamiento es la caracterización de la educación como algo incómodo, en la medida que se concentre uno en ver “lo-que-hay” y no en “lo-que-tendría-que-haber” (esto último resulta muy común entre los maestros y pedagogos).

Fullat nos impele a no asumir concepciones asépticas, podríamos decir “melosas” de educación, que ocultan el hecho de que se trata de una actividad afirmativa; pero para estar en condiciones de reconocer esta característica del fenómeno educativo hemos de apoyarnos en categorías como “rivalidad”, “conflicto”, para poder ver que al educador, en el proceso de civilización, no le quedan otros recursos que vencer o con-vencer, aunque en dicho enfrentamiento se trata de no beneficiar personalmente al maestro, sino que: “En la contienda educante triunfa a la postre el más poderoso: aquel que representa a la sociedad” (p. 143). Entonces, si percibimos a la educación como una actividad afirmativa, podemos interpretarla, en términos de Juliana González, como una de las fuerzas humanas, en las que aparecen asociados con “violencia” aspectos tales como “fuerza”, “potencia”, “oposición”, “capacidad transformadora”, para realizar la finalidad humanizadora, pero nos sigue resultando muy incómodo, muy difícil de justificar desde el punto de vista ético, que Fullat afirma que ese enfrentamiento afirmativo incluye violencia, inclusive física. A la pedagogía le corresponde resolver, no mistificar este asunto.

VIII

Otro autor que relaciona la educación con la violencia es Pierre Bourdieu. Para él, la educación es reproducción; es decir, una actividad que colabora

para conservar el estado de cosas en una sociedad y al hacer esto ayuda a que se reproduzca, a que se mantenga y perpetúe el orden social. Para Bourdieu es importante destacar que las relaciones en la sociedad, y en particular en la educación, están sumergidas en la lógica de las relaciones de fuerza entre clases sociales, porque esto es, inclusive, una condición de posibilidad de la ciencia sociológica. La de este autor es, entonces, otra mirada que busca superar las percepciones mistificadoras por medio del develamiento de lo que objetivamente realiza la acción educativa. La teoría de la reproducción que explica los mecanismos de la educación para conservar el orden social, presenta un conjunto de proposiciones articuladas, y que según Bourdieu, no deberán ser leídas desde una perspectiva moralizante –podríamos agregar, edificante– sino como explicación de los efectos que producen las relaciones de fuerza que, en su “verdad objetiva”, muestran que la educación es una modalidad de inculcación del arbitrario cultural de un grupo o una clase social dominante, y en ese procedimiento de inculcación radica una forma de violencia: la simbólica.

Una proposición que evidencia a la educación como violencia, dice: “Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu, 1977:45). Ahora bien, es simbólica porque los estudiantes no perciben, no identifican que se les está inculcando como natural, como desinteresada, una manera de ver que favorece la estabilidad del orden social: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (p. 44). Entonces, el arbitrario cultural no sólo aparece como natural y socialmente desinteresado sino que, adicionalmente, descalifica, deslegitima el saber, la cultura en la que está –o estaba– inserto el estudiante. La violencia opera, entonces, al menos en dos sentidos: por un lado, imponiendo un arbitrario cultural como no arbitrario y, por el otro, deslegitimando, descalificando, devaluando, la cultura original del estudiante mediante mecanismos que simulan las relaciones de fuerza, de poder y, al hacer esto, la educación colabora para la reproducción del orden social vigente.

Si buscamos conectar la explicación de Bourdieu con la teoría de la violencia estructural de J. Galtung, podemos derivar de esta relación que una de las cosas que la violencia simbólica colabora a reproducir, es la de

tipo estructural, que impide que las personas logren el potencial de realización que, histórica y socialmente, sería factible sin dicha violencia. Incapacidad que, además de ser en sí misma violencia, es generadora de explosiones de violencia social. Lo incómodo es que en ese proceso está implicada la educación y sus agentes; ésa es la “verdad objetiva” de las relaciones sociales de fuerza. Para refutar dicha aseveración tendríamos que enfrentar y mostrar que la teoría de la reproducción de Bourdieu está equivocada.

Nota

¹ Aunque hay que acotar aquí que se considerará válido lo que no atente contra un conjunto de valores morales o de principios democráticos

intocables, irrenunciables, para la convivencia democrática y respetuosa de las personas, asunto que nos aleja de un relativismo abierto.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1977). *La reproducción*, Barcelona: Laia.
- Fullat, O. (s/a). *La educación es violencia* (s/d/e).
- Galtung, J. (1995). *Investigaciones teóricas, sociedad y cultura contemporáneas*. Madrid: Tecnos.
- García Mazá, D. (1992). *Ética de la justicia*, Madrid: Tecnos.
- González, J. (1998). “Ética y violencia (la *vis* de la virtud frente a la *vis* de la violencia)”, en Sánchez Vázquez, A. *El mundo de la violencia*, México: FCE.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus.
- Martínez Guzmán, V. (2001). *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.
- Muguerza, J. (1998). “La no-violencia como utopía”, en Sánchez Vázquez, A. *El mundo de la violencia*, México: FCE.
- Pereda, C. (1998). “Argumentación y violencia”, en Sánchez Vázquez, A. *El mundo de la violencia*, México: FCE.
- Taibo II, P. I. (1999). *Primavera pospuesta*, México: Joaquín Mortiz.