

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CC. POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO EN PSICOLOGÍA SOCIAL



**UNA REFLEXION SOBRE EL METASENTIDO DE LA
PRAXIS CIENTÍFICA: LA PROPUESTA DE IGNACIO
MARTÍN-BARÓ DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR D. Ramón Soto Martínez**

Bajo la dirección del Doctor:
D. Lupicinio Iñiguez Rueda

Madrid, 2001

ISBN: 84-669-2306-3

INDICE

Introducción.	i
PRIMERA PARTE: Ontología a la concepción de la Psicología Social como ciencia. Crítica profana a la razón científica. (La alienación).	
Capítulo Primero: El proceso de separación del vínculo Dios-Ciencia.	1
1. La ciencia antigua. Partiendo de un proyecto común.	1
1.1 El contexto teológico premoderno.	3
1.2 Crisis de Dios.	14
1.3 Modelos de ser humano racional y crisis del espíritu.	19
1.3.1. Dios: El ser humano rey de la creación y el teocentrismo.	19
1.3.2 Copernico: El ser humano centro del Universo.	20
1.3.3 Galileo: Enfrentamiento empírico al poder divino.	21
1.3.4 Descartes: El ser humano y la duda existencial como método de conocimiento.	23
1.3.5 Newton: El ser humano como productor de conocimiento.	26
1.3.6 Darwin: El ser humano se enfrenta a la limitación espacio temporal.	29
1.3.7 Einstein: La evidencia de lo incomprendible.	32
1.4 Conclusión	37
Capítulo Segundo: La constitución de la Psicología Social como área de conocimiento.	42
2.1 Contexto ideológico de a constitución.	43
2.2 Algunos apuntes del contexto social y disciplinar del nacimiento de la psicología social.	50
2.3 La crisis de la psicología social.	60
2.4 La psicología social en América Latina.	69
2.5 Más allá de la crisis "oficial".	76
2.5.1 La crisis del modelo de ser humano.	76
2.5.2 La crisis de cosmovisión o visión de mundo.	85
2.5.3 La crisis de metasentido.	89
2.6 La toma de conciencia. La búsqueda de una alternativa.	111
SEGUNDA PARTE: La ciencia con conciencia. La propuesta de Ignacio Martín-Baró como alternativa epistemológica real de la nueva ciencia. (La concientización).	121
Capítulo Tercero: ¿Psicología de la Liberación o Psicología con Conciencia?	122
Capítulo Cuarto: Notas sobre al personalidad e intereses temáticos en la obra de Martín-Baró.	141
4.1 Algunos rasgos singulares de la personalidad	

de Ignacio Martín-Baró.	142
4.1.1 El Sacerdote.	146
4.1.2 El psicólogo social.	148
4.1.3 El hombre político.	151
4.2 Perfil de su obra.	153
 Capítulo Quinto:	
El giro hermenéutico de Martín-Baró.	164
5.1 El giro del objeto.	165
5.2 El giro hacia el espíritu.	175
5.3 El giro teórico.	179
5.4 El giro de la ideología.	183
5.5 El giro del lenguaje.	196
5.6 El giro fenomenológico.	212
5.7 El giro del compromiso o el rol del psicólogo.	221
 Capítulo Sexto:	
La propuesta epistemológica de Martín-Baró	247
6.1 Modelo de ser humano	253
6.2 Visión de mundo (Weltanschauung).	277
6.3 Metasentido.	296
 Capítulo Séptimo:	
A modo de conclusión:	
Elementos para la elaboración de una ciencia con conciencia.	355
 Bibliografía.	320
 Anexos.	
1. Bibliografía completa de Martín-Baró.	380
2. Cronología de Martín-Baró.	388

INTRODUCCIÓN

Desde la desaparición de Ignacio Martín-Baró en 1989, a manos de un escuadrón de la muerte del ejército salvadoreño, son muchas las obras, congresos, simposios, homenajes, etc., que se han hecho en su memoria. En éstos se ha resaltado su personalidad singular, su fe, la aplicabilidad de sus ideas, su compromiso, su proyecto transformador, entre otras singularidades de su pensamiento, pero, entre todas las obras que hemos tendido acceso y conocimiento, sólo un reducido número tienen como objetivo el análisis epistemológico y la ubicación de su legado dentro de las transformaciones que se están sucediendo en panorama actual de las ciencias sociales. Pensamos que la mayoría de estos trabajos han diseccionado la magnitud y trascendencia de su obra, y sólo han resaltado una parte de la totalidad de un corpus integral de conocimiento, siendo incapaces de apreciar su excelsa dimensión y significado. Por ello, la finalidad principal de esta investigación es precisamente esa, ofrecer, desde la psicología social de la ciencia, una reparación del pensamiento de Ignacio Martín-Baró ubique su fundamento en un contexto más amplio y, de esta manera, apreciar la pertinencia, actualidad, relevancia y originalidad dentro los cambios que están transformando la teoría y praxis psicosocial.

Igualmente, las transformaciones que actualmente se están produciendo en las ciencias sociales han sido analizadas por un gran número de pensadores desde las más variadas posturas. Nosotros, desde nuestra modesta trinchera, quisiéramos colocar nuestro granito de arena a esta discusión. A sabiendas que la complejidad del problema requiere la existencia de infinidad de puntos de vista, vamos a partir en un proceso de deconstrucción desde la psicología social a explorar algunos de los elementos que, a nuestro entender, resultan fundamentales para comprender la magnitud de la transformación del pensamiento moderno, y cómo esta "metacrisis" actúa directamente sobre otras crisis de menor calado, como la archi-conocida crisis de la psicología social. La cual, no entraremos a valorar desde sus aspectos cualitativos sino que resaltaremos sus consecuencias reconstructivas en lo que implica como proceso de acumulación de conocimiento. Postura que adoptamos con la certeza adquirida por hacer una lectura de la situación desde la perspectiva "concientizadora" que ofrecen las ideas de Martín-Baró.

Nuestra admiración y deferencia por la obra de este modesto psicólogo social salvadoreño, se puede describir como un romance que comenzó en el mismo instante en que nos conocimos. Desde los años estudios de psicología social en la Universidad de Puerto Rico a mediados de los ochenta, en la primera asignatura de psicología social, el primer libro de texto que cayó en nuestras manos fue *Acción e Ideología; psicología social desde Centroamérica* de Ignacio Martín-Baró. Desde aquel instante, para nuestra fortuna, este texto mostró una perspectiva comprometida, un sentido a seguir en el trabajo científico, una epistemología sencilla y efectiva donde la crisis no era una cuestión de quehacer en psicología, ya que mostraba con holgura lo mucho que hay por hacer, sino que la crisis era (y es) del espíritu del ser humano. Por el contrario, los valores que determinaban la acción humana sí estaban, y están, en crisis. En

este sentido, trasladar la crisis a su psicología no tenía razón de ser debido a que Martín-Baró mostraba, con sobrada certeza y argumentos, cómo su forma de hacer ciencia encajaba en este "mal organizado" orden mundial. Ante esta perspectiva, lo que constituía la crisis de la psicología social no era más que un síntoma de un mal mayor, que para ser observado requiere una transmutación del pensamiento moderno a nivel más amplio de análisis.

Desde lo que ha sido nuestra formación, la incertidumbre producida por las razones que llevaron a la psicología, y las ciencias sociales en general, a cuestionarse su fundamento, su aplicación y su meta, nos han creado a lo largo de estos años una especie de vacío existencial con respecto a varias cuestiones sobre nuestra futura andadura ideológica e intelectual como: ¿qué es el quehacer científico? ¿Cuál es el papel del psicólogo? y ¿Cómo se entiende el futuro de la humanidad? Llegamos a pensar, como sujeto en sociedad, que sabíamos lo que queríamos, pero tras estos años de formación universitaria y descubrimiento de nuevos mundos hemos llegado a la conclusión de que no lo sabemos. Nos dirigimos a un destino que nos venden como bienaventurado (aldea global, mundialización, *one world*, libertad, cybermundo, etc.) pero que es replicado por los hechos cotidianos (guerras, opresión, pobreza, contaminación, etc.) que tienen efectos desvirtuadores sobre aquel (nacionalismos, integristas religiosos, fronteras, etc.). Ante este panorama, ¿es posible hablar de no-crisis? ¿Es la ciencia una parcela de la cultura humana cuyas membranas son muros tan espesos que le permiten mantenerse aislada de lo demás? Todos estos interrogantes se nos enfrentan intentado coartar el optimismo en la vida y por ello, para no terminar buscando una mejor vida a saber de qué forma, es preferible pensar que estamos en un momento de crisis. Queremos pensar que todo esto debe cambiar y este panorama tan "alentador", sólo hay que mirar los telediarios, es parte del proceso de transformación.

Sucede que somos producto de la crisis. El haber nacido en un momento de cambio conduce a cuestionarse el camino a seguir, aunque pensamos que no lo habrán pasado mucho mejor quienes nacieron en las primeras décadas del siglo XX porque éstos han perdido la certeza que había aprendido, como se autodescribe Toulmin (2001) en su magnífico libro. La teoría social se encuentra en una encrucijada donde el sentido común, estructurado por el racionalismo moderno, se encuentra inmerso en todas las instituciones sociales y ejerce de fuerza metafísica que se opone al cambio. Ante este horizonte, desde nuestra postura científica, surgen una serie de cuestiones que nos llevan a preguntar: ¿Cómo es posible que la psicología social no se diera cuenta o no fuera consciente de lo que estaba sucediendo? Han tenido que pasar varias décadas desde su "nacimiento", guerras mundiales, dictaduras, huelgas, reivindicaciones sociales, miles de muertos y oprimidos, etc., para que haya un ligero cuestionamiento de su labor social que, a estas alturas, ni siquiera es un cuestionamiento generalizado a todos los psicólogos o a la comunidad científica.

Intentando dar un sentido a lo que es y será mi quehacer profesional e investigador, y enmarcado dentro del construccionismo social, surge una de las ideas centrales de esta tesis

respondiendo a una serie de interrogantes que nos permitan una mejor comprensión del momento de cambio epistemológico que estamos viviendo: ¿Porqué la metafísica ha sido apartada de los procesos de investigación científica? ¿Cómo la metafísica y el espíritu humano llegaron a ganarse el status de irracional al ser consideradas un obstáculo para el progreso científico y humano? ¿Es posible el desarrollo de una epistemología que, para el estudio del ser humano, no tenga que convertirlo en un objeto inerte, despojándolo de parte de los elementos que le dan significado a su existencia, como la historia, el espíritu, o la conciencia en todos sus sentidos?

Para responder a estas cuestiones, intentaremos una pequeña deconstrucción de la historia moderna de las ideas para poder ubicarnos como parte de este proceso histórico. Una vez ubicados, y teniendo en cuenta que el estudio de su obra como neófito nos sugirió una aplicación práctica y efectiva de la psicología en lugar de una crisis teórica, retomaremos las ideas principales de Martín-Baró en un intento de proporcionar una salida a la crisis, sin perder de vista la posibilidad de comenzar una segunda crisis al, como el principito, descubrir que no estamos solos. Teniendo en cuenta todo lo anterior, el objetivo principal de nuestra tesis doctoral es exponer los elementos teóricos y pragmáticos que hacen de la obra de Martín-Baró un modelo a seguir para la ciencia social. Ante los cambios que se están produciendo en la ciencia social a consecuencia de la llamada "Crisis de la Modernidad", teniendo como referencia manifestaciones cercanas que van desde la crisis de la psicología social hasta la transformación del sentido común, nosotros entendemos que Martín-Baró logra recoger en su obra gran parte de estos cambios y propone una teoría innovadora y emancipadora que, más que una actitud caritativa de psicólogo social-sacerdote como algunos le han querido achacar, es un auténtico tratado epistemológico de reflexión metafísica para la ciencia en general. Martín-Baró ofrece, por un lado, un sentido (entiéndase axiología) que supera la crisis de sentido del ser humano y la escasa trascendencia de la acción científica, y, por otro lado, ofrece una forma de ver y entender el mundo (*weltanschauung*) que supere las anteriores concepciones reduccionistas y causales del positivismo lógico.

De forma más específica, el presente estudio sobre la propuesta epistemológica que encontramos en la obra de Ignacio Martín-Baró, tiene como meta principal descubrir los elementos que hacen de ella una alternativa real para la psicología social a lo que se ha empezado a llamar: "la crisis de sentido en las ciencias sociales" (Berger y Luckmann, 1997). Para lograr nuestro objetivo la tesis está dividida en dos partes. En la primera, *Ontología a la concepción de la psicología social como ciencia. Crítica profana a la razón científica*, haremos un rápido recorrido por la historia de las ideas. Partiendo de San Agustín hasta llegar a Einstein (Capítulo I), indagaremos en los cambios del sentido de la ciencia, la concepción del ser humano y la cosmovisión que desde la perspectiva de la ciencia se ha mantenido en distintas épocas. Terminamos esta primera parte examinando el ambiente en que surge la psicología social en el siglo XIX hasta llegar a la famosa crisis de los años 70 (Capítulo II). Durante todo este proceso

intentaremos responder a interrogantes como: ¿a quién sirve la ciencia? ¿Cómo se llega a la crisis? O ¿por qué es tan difícil amar? Este último interrogante, no responde a un quiebro axiológico sino a encontrar, si existe, la relación entre la crisis de las ciencias humanas y las relaciones humanas en sí.

Recalcando lo anterior, nuestro primer objetivo sería reconstruir la historia, el presente y alguna visión de futuro de la psicología social desde una perspectiva crítica. Para esta tarea intentaremos hacer una panorámica desde la sociología, la historia, la filosofía y la psicología de la ciencia para terminar con lo que sería una psicología social de la ciencia. Nuestra línea de análisis será en construccionismo social, intentando deconstruir la historia de la psicología social en varios apartados conceptuales que nos permitirán el análisis de la historia desde diferentes líneas de pensamiento. Esta separación conceptual es sólo un recurso analítico, ya que son, a nuestro entender, elementos intrínsecamente vinculantes. Intentaremos a lo largo de nuestro análisis no perder de vista los elementos coyunturales de nuestros conceptos constitutivos teniendo como objetivo la visión de la realidad científica psico-socio-culturalmente construida. Este panorama histórico de la psicología social nos permitirá ubicar la obra de Martín-Baró dentro de esta perspectiva histórica para una mejor comprensión de ésta. Siempre intentando ver su obra como fruto del azar y no un accidente de genialidad en el espacio como suelen interpretar las innovaciones los historiadores modernos.

Siguiendo esta línea de investigación, nos proponemos como segundo objetivo el análisis detallado e interpretaciones extraídas de la obra de Martín-Baró. En la segunda parte examinaremos con detalle su propuesta, comenzando con una reconceptualización de su obra (Capítulo III) para alejar ciertos fantasmas que inoportunamente se le han adjudicado. Luego continuaremos haciendo una visión general de las aplicaciones de su teoría (Capítulo IV), mediante el análisis de frecuencia de los temas principales de sus escritos. Una vez introducidos en la perspectiva de su trabajo, pasaremos a extraer los contenidos epistemológicos de su propuesta a partir de dos cuestiones; primero, qué le hace distinto y hacia dónde se aleja de la psicología tradicional, lo que hemos denominado *el giro hermenéutico* (Capítulo V), y en segundo lugar, cómo su obra es un modelo a seguir como *propuesta epistemológica* (Capítulo VI) sobre la base de tres puntos: su modelo de ser humano, su visión de mundo y el sentido (dirección, finalidad) que propone para la psicología. Finalmente, basándonos en sus ideas, haremos una reflexión final encaminada a advertir el peligro de una nueva crisis en la ciencia social y a resaltar el papel protagonista que debe ocupar la psicología social en el proceso evolutivo del sujeto moderno hacia el ser humano de la complejidad.

Entendiendo que el quehacer científico es de carácter social e intencional, queremos, más que divulgar los logros, descubrimientos y contenidos científicos de su obra, crear una conciencia científica que nos haga sentir aquellas motivaciones que se encontraban en la espiritualidad excepcional de su persona. En busca de este objetivo, los valores de su entorno

cultural, las normas de su propio grupo social de referencia, los criterios dominantes en la tradición de su comunidad disciplinar y el personal sistema de creencias que subyacen como elementos constitutivos de una personalidad científica (entiéndase en el caso de Martín-Baró "conciencia científica"), nos ayudarán a descifrar las premisas sobre las que define su objeto de estudio.

Como último objetivo de análisis, a lo largo de todo el estudio nos proponemos señalar algunas de las carencias de las nuevas líneas teóricas de las ciencias sociales y proponer a Martín-Baró como una posible línea a seguir para suplir estas carencias. En este sentido, pensamos que este trabajo ofrece una lectura novedosa de la obra Martín-Baró en la medida en que, primeramente, amplía el contexto de su pensamiento no limitándolo a un esfuerzo regional, a un compromiso panteísta o a un idealismo político de corte romántico, sino que hacemos una equiparación, si agravio comparativo, con pensadores de gran reconocimiento académico (por lo general, anglosajones, de grandes centros académicos, etc.). En segundo lugar, muestra que praxis comprometida que caracterizó su vida es resultado de profundas reflexiones teóricas tras la resolución efectiva de la crisis de pensamiento, lo cual, desde nuestro punto de vista, se impone como forma de hacer ciencia para las futuras generaciones de científicos. Y por último, nuestro esfuerzo se une al de una serie de personas que intentan que el pensamiento de Martín-Baró tenga una mayor difusión en Europa, ya que sus posturas siguen la estela humanista que siempre a estado detrás del pensamiento europeo.

Como metodología es evidente que la parte principal de los esfuerzos se han concentrado en el análisis de publicaciones y documentos (textos, artículos de revista, tesis doctorales, cartas, etc.) relevantes a nuestro tema. El análisis cuenta también como complemento entrevistas en profundidad realizadas a personas que conocieron directamente a Ignacio Martín-Baró (Nacho para los amigos) o a su obra.

PRIMERA PARTE

Ontología a la concepción de la
psicología social como ciencia. Crítica
profana a la razón científica.
(La alienación).

Capítulo Primero
El proceso de separación
del vínculo Dios-ciencia.

"El señor tomó al ser humano y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y lo guardase. El Señor Dios dio al ser humano este mandato: «Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas, ciertamente morirás»" (Génesis 2, 15-17).

Capítulo Primero: El proceso de separación del vínculo Dios-Ciencia.

1. La ciencia antigua. Partiendo de un proyecto común.

Este estudio pretende ser una reflexión de futuro pero no partiendo desde el presente sino, como sugiere Toulmin (2001), "intentando dar sentido al pasado y cómo nuestra visión de éste puede afectar a nuestra actitud a la hora de abordar el futuro." Nosotros, en una línea muy cercana a la de Toulmin en su libro, queremos partir de una postura, digamos, un poco más histórico-determinante y tener en esta primera parte una reflexión sobre ciertos elementos fundamentales que podemos obtener de los descubrimientos, acciones y epistemología científica en la construcción del sentido común, y cómo éstos resultan determinantes a la hora de comprender el sentido, la dirección, los objetivos, la meta, de la ciencia actual como actividad humana. Sin entrar en profundas reflexiones filosóficas, gnoseológicas o epistemológicas, haremos un esfuerzo por exponer de una forma rápida y concisa nuestro punto de vista sobre esta complejísima cuestión.

Antes de proseguir, creemos oportuno señalar la importancia de dos conceptos que iremos desarrollando a lo largo de trabajo; modelo de ser humano y metasentido. Partimos de la idea de que al ser humano, a pesar de que nuestro pensamiento no tiene límites, le resulta humanamente imposible acceder a la comprensión en toda su extensión de la totalidad, por ejemplo, de cuestiones como el Universo o el funcionamiento de la mente, aún cuando pueda entender el concepto. Resulta un misterio todo aquello que crea una frontera a su capacidad de conocer. Nosotros, al margen de optar por huir de enfrentar a esta limitación, como lo hacían nuestros antepasados y los primeros científicos, atribuyéndolo a un origen divino, queremos resaltar el papel de este "misterio" en las propuestas sobre el origen del conocimiento y cómo a marcado la mayoría de las reflexiones sobre el enigma. La existencia de un ente superior a lo que nuestras capacidades de comprensión nos permiten acceder, ha estado presente en todas las formas que el ser humano ha ido buscando para acceder al conocimiento. A tal respecto Jiménez Burillo (1997) nos comenta que la ontoepistemología actual ha estado influida por conceptos semejantes. Dice así:

... "han sido las ideas unificantes del Bien, el Uno, el Todo, lo Universal y Necesario, las que han reclamado siglo tras siglo para sí la atención de las corrientes canónicas del pensamiento occidental;" (Jiménez Burillo, 1997: 73-74).

Partiendo de la importancia que ha tenido la concepción de un ente superior, que en ocasiones ha significado un metasentido, el conocimiento se presenta como una realidad total, en

bloque, de la que el ser humano puede arañar pequeños elementos que hace razonables como *hechos*. Situándonos en este contexto, y de acuerdo con gran parte de las tradiciones religiosas, como en nuestro caso la judeo-cristiana, el ser humano es considerado como un animal que, antes de empezar el proceso evolutivo que ha llegado hasta nuestros días, era un dios por poseer un ser que comparte cualidades con las ideas del Bien, el Uno, el Todo, etc., que menciona Jiménez Burillo. Esta consideración es especialmente importante para el desarrollo de nuestra reflexión porque nos muestra que la contextualización del ser humano, dentro del lugar que ocupa en el Universo, ofrece una vinculación necesaria de éste con las demás cosas, con lo otro, y le convierte, en principio, a su ser una condición de dependencia, gnoseológicamente hablando. En otras palabras, el ser humano no es un ser independiente, individual, único, sino que, en esta primera referencia, aunque sea una lectura de orígenes filosófico-religiosos, es un ser vinculado a un orden superior que condiciona su existencia y del cual puede ser conciente si reflexiona sobre su posición el cosmos¹. La relevancia de este hecho para nuestro trabajo consiste en que la reflexión, comprensión y concientización² de este vínculo con el orden ofrece un modelo de ser humano, una visión de mundo (*weltanschauung*) y, en definitiva, un metasentido para las acciones humanas, incluso para la Humanidad. Y serán estos últimos tres conceptos el eje central de nuestra discusión enmarcada dentro del pensamiento científico y psicosocial.

Ante este proyecto, para proseguir mostrando nuestras preocupaciones a desarrollar, quisiéramos hacer un pequeño alto para preguntar: ¿qué piensan los científicos del progreso? ¿Cuál es su visión sobre el futuro? Si tomamos un momento para reflexionar, resulta muy difícil tener una imagen sólida de que será la ciencia. Las ideas de progreso, unidad, bienestar, seguridad, verdad y racionalidad, que por siglos han sido utilizadas como estandarte para la motivación científica, van perdiendo progresivamente su carácter providencial. Son sustituidas o reconceptualizadas de acuerdo a ideales subjetivos/personales contemporáneos de los científicos, requisito de la investigación o establecidos por los grupos de trabajo, como han demostrado los recientes estudios dentro de la sociología del conocimiento³. Por ello, creemos necesario tener en cuenta que, aún cuando el científico, o su en defecto el grupo de trabajo, puede desaparecer de forma material con su muerte, su obra y sus consecuencias trascienden y quedan como legado de generaciones futuras. Esto es un hecho al margen de nuestra presunción de qué es ciencia, qué deben hacer los científicos o cuáles son sus motivos éticos o morales. Debemos reivindicar para su concientización, que el mundo está en constante cambio. La evolución es un proceso complejo e imparale que no finaliza en el ser humano. Esta condición es un hecho que la ciencia debe tener presente desde todas las perspectivas posibles.

-
1. Toulmin (2001) resalta que en la historia de las ideas, el orden del cosmos y la posición del ser humano, siempre ha estado ordenado de acuerdo a una jerarquía. El mayor cambio que ha ocurrido en el último siglo ha sido la posición que ocupaba la divinidad o los entes de naturaleza no humana.
 2. Este concepto de Martín-Baró lo desarrollaremos detalladamente en la segunda parte.
 3. Ver Medina (1989), Kunh (1986), Goldman (1984), Harré (1967) o Lamo de Espinosa (1990, 1994), entre otros.

En el estudio de la ciencia en sus diferentes aproximaciones (filosofía de la ciencia, sociología de la ciencia, historia de la ciencia, psicología de la ciencia, y en los últimos años psicología social de la ciencia) los estudiosos son cada vez más conscientes del abandono de un proyecto común, abordando el fenómeno como una construcción social cultural o subjetivamente determinada. Como han puesto de manifiesto algunos estudiosos desde la perspectiva construccionista (Gergen, 1989, 1992; Ibáñez, 1989; Morin, 1984, 1994, 2000, entre otros), se ha abandonado la meta-aspiración objetiva de la modernidad. La ciencia, hoy en día, se concibe ante todo como una actividad social que no escapa de las vicisitudes de cualquiera grupo humano. Bajo esta perspectiva, Kunh (1986) señala:

"El conocimiento científico, como lenguaje, es intrínsecamente la propiedad común de un grupo o ninguna otra cosa en absoluto. Para comprenderlo necesitamos conocer las características especiales de los grupos que lo crean y lo usan" (Kunh, 1986: 319).

Pero a pesar de que esta advertencia sobre la fragmentación del proyecto común, es posible observar las consecuencias metafísicas de la acumulación de conocimiento científico sobre la construcción de la subjetividad. En otras palabras, podemos extraer de la física las "grandes síntesis conceptuales"⁴ que determinan los contenidos del quehacer científico y que luego, debido a un proceso de ideologización social, se transforman en "sentido común". Proceso que comienza transformando los fundamentos del análisis y razonamiento en la conciencia científica, pero luego, gracias a la divulgación y aceptación popular, pasa a ser una especie conciencia colectiva o sabiduría popular de la sociedad en general. Indudablemente no es un proceso lineal que concluye modificando la subjetividad y al propio sujeto. Este proceso histórico no sólo depende de la *weltanschauung* científica de la época, sino que entran en juego factores económicos, políticos y sociales con la misma responsabilidad histórica que la ciencia. Por ello queremos advertir, teniendo en cuenta la complejidad de la historia, y sin quitarle significación a otros factores sociales, daremos protagonismo a la ciencia en el proceso porque creemos, que los conocimientos obtenidos en sus acciones han sido determinantes en casi todos los cambios vitales del ser humano moderno.

Para esta reflexión inicial levantaremos las velas de nuestro viaje desde una época en donde las reflexiones hechas por los pensadores teológicos, sacerdotes y filósofos eran consideradas como Ciencia. Partimos de la Edad Media porque la ciencia medieval tenía un punto

4. Grandes síntesis conceptuales es el término muy próximo que utiliza Dampier (1986) para referirse a que serían los paradigmas de Kunh. Creemos oportuno utilizar este término, y así evitar los problemas añadidos a la falta de precisión conceptual que se le han atribuido al uso de concepto de paradigma (ver Medina, 1989; Munné, 1989). De igual forma, está contenido en este término la idea de sinopsis con que abordaremos y especificaremos lo que han sido algunos paradigmas en la historia de la ciencia.

de referencia hacia donde dirigir sus reflexiones e investigaciones, referencia que se pierde en el progreso de la ciencia moderna. Por ello, comenzaremos el viaje por las grandes síntesis conceptuales con lo que hemos denominado el paradigma de Dios, para luego ir avanzando hacia otros más específicamente científicos como, Copernico, Galileo, Newton, Descartes, Darwin o Einstein.

1.1 El contexto teológico premoderno.

El hecho de que la palabra ciencia aparezca al inicio del Génesis nos muestra lo importante que llegaría a ser el binomio Dios-ciencia en la historia de la cultura occidental. Desde el inicio de la Biblia⁵, el concepto ciencia aparece en enfrentado a Dios, aunque este duelo ha variado mucho a lo largo de la historia, es en la historia moderna cuando se comienzan a definir y perfilar las diferencias, llegando a nuestros días como conocimientos totalmente separados. Lo que en un principio apareció como metáfora (Dios advierte que no se debe comer del árbol de la ciencia), en momentos concretos de la historia el enfrentamiento se materializa. Los defensores de Dios y los científicos se declaran enemigos, lo que a motivado guerras, cruzadas o persecuciones, como el juicio de Galileo o el significado de la Inquisición.

Pero antes que este distanciamiento se hiciera latente, tanto en los "cielos como en la tierra" reinaba un orden ofrecía desde un modelo de organización política⁶ hasta un metasentido de las acciones humanas, y por supuesto para la ciencia. Dios y sus designados en el mundo (el Papa, reyes, sacerdotes, la Iglesia⁷ etc.) amparaban el poder en el que se apoyaba el orden político y social, así como el fundamento ético y moral de las acciones humanas. La ciencia tenía como objetivo la búsqueda y comprensión de Dios. Todo debía estar dirigido hacia Dios, pero este sentido de la acción cambia a partir del enfrentamiento con la ciencia moderna.

"Si en la Edad Media la ciencia era el camino hacia Dios, a partir del Renacimiento esa creencia ya es compartida por muy pocos. Hoy, escribe Weber, «la Ciencia es ajena a la idea de Dios». Pero si la Ciencia ha perdido su Divinidad, también desde Nietzsche

-
5. Toulmin (2001) señala la importancia, en estos años inapreciable, que tubo la Biblia "como registro fiable de la historia humana." También hace una extraordinaria reflexión sobre cómo lo teológico termina enfrentando a lo científico-material, especialmente a partir de Descartes.
 6. López Petit (1994) define el orden político medieval como una teoría descendente o teocrática de gobierno, en la cual el poder se distribuye de arriba hacia bajo. "Dios es el garante de todo poder . En vez de la idea de representación se emplea la idea de delegación" (Ibíd; 17).
 7. Los análisis históricos están de repletos de descripciones del papel de la Iglesia en el desarrollo de la ciencia. A grandes rasgos resaltamos un hecho conocido por todos, pero relevante para este trabajo, y es que podemos considerar a la Iglesia como el mayor escollo con que se a encontrado la ciencia para su evolución. El pulso por la Verdad que mantuvieron la Iglesia y la ciencia implicaba una lucha por el poder.

es insostenible creer ingenuamente que la Ciencia y la Técnica sean un camino para la felicidad. Eso, puntualiza Weber, sólo lo creen «algunos niños grandes» que se sientan en sus cátedras, o algunos periodistas" (Jiménez Burillo, 1997: 42).

Entonces, si la creencia que la ciencia persigue la felicidad de las personas puede conducir a error, qué sentido tiene. ¿No será la ciencia actual un ente del que se valen miles de personas para subsistir sin ninguna otra motivación que la del propio sujeto, como la realización profesional, la búsqueda de prestigio o la retribución económica, entre otras razones individuales? ¿No existe un «Metasentido»⁸, equivalente al divino, que sirva como "fin último" de la ciencia?

En nuestra búsqueda creemos que, así como la metáfora bíblica del Génesis fue el referente dominante como ontología del conocimiento en el pensamiento occidental premoderno, quizás es posible rescatar de la filosofía cristiana alguna propuesta epistemológica que sirva de teleología a la praxis científica. Para ello debemos tener en cuenta, que la metáfora del Génesis se basa en el concepto de alienación⁹ más genuino, a nuestro entender el esencial, que se a visto agravado y transformado de su sentido original a través de la historia, pero que nunca a abandonado al ser humano en su definición. Con ello queremos recalcar que la alienación comprende una característica fundamental en la descripción del ser que aparece, incluso, en los inicios de la teología cristiana.

Todas las interpretaciones de la alienación implican una separación. Ya sea del ser divino, los derechos naturales, la libertad, o el producto de su trabajo, el ser humano tiene que separarse de ello, lo cual nos indica que el propio conocimiento, o el significado de Dios para los primeros científicos, son un metasentido inalcanzable. Para nosotros, desde gnoseología, el ser humano en su relación con el conocimiento está alienado de tres formas. Primero, alineado de su

Véase, por ejemplo, el magnífico análisis sobre los pulsos por el poder de López Petit (1994) o la descripción del proceso moderno de Toulmin (2001).

8. Se refiere a una meta o finalidad que guíe la dirección hacia donde debería dirigirse la práctica científica.
9. Ontológicamente la palabra alienación proviene del latín alienus, que significa "ajeno o extraño". Antiguamente, antes de su uso cristiano, tuvo un sentido de transacción comercial. Era el acto por el cual se traspasaba la propiedad de una cosa. Luego se utilizó al traducir la Biblia al latín, y es ésta la significación que más nos cautiva. Se utilizó para definir la situación en que el ser humano, al ser expulsado del Paraíso, perdía la perfección y se encontró separado de su fuente de vida (Dios). La alienación tiene como consecuencia más significativa para el ser humano su desvinculación del ser divino y constituyéndose a sí mismo como un ser propio e independiente. Constituye pues una situación de desarraigo en la que el ser humano a pesar de tener elementos divinos, ya que viene de Dios, ya no es Dios. En tiempos más recientes, de todos aquellos que redefine el concepto (Rosseau, Hegel, Marx, etc.), queremos destacar la concepción de Fierbach, que ve la alienación desde la objetivación (divide el objeto y el sujeto, o separa, lo desune) de la esencia real, en que el ser humano no sólo crea cosas sino que las hace independientes. Su creación se le enajena (separa), se le enfrenta a él y lo domina. Lo que en un momento era una idea humana, al concretarla toma una esencia propia y se hace una realidad independiente de la realidad ser humano. Lo creado toma su propia realidad y su propia esencia.

divinidad. Al ser expulsado del Paraíso perdió la totalidad de su capacidad divina y sólo conserva una parte, ya que el ser humano continúa siendo creador. A consecuencia de esto tenemos la segunda forma, siguiendo la línea de Hegel y la conciencia infeliz, alienado con respecto al conocimiento. El ser humano por su condición finita, sólo puede acceder a una parte de la realidad que se le presenta como una ventana abierta antes sus ojos. Y por último, en el caso de la producción, si entendemos que el ser humano es producto de Dios y no parte de él, estaremos sometidos a una alienación intrínseca a la esencia de la producción. Como nos muestra Feuerbach, aquellas ideas que el ser humano logra llevar a cabo dejan de pertenecerle y toman, digámoslo así, vida propia. En el momento en que las ideas se concretan, ya no es lo que yo pensaba de lo que es sino son lo que es en sí. Toma su propia esencia aunque yo pueda pesar lo que quiera de ella. Así también el ser humano, en momento en que se concreta, toma conciencia de sí y deja de ser un proceso para ser un producto o un resultado, estará alienado por el resto de su vida, tanto por sus acciones como por su relación con el conocimiento. En el momento en que su subjetividad se concreta como una idea propia, se tiene la carencia cognoscitiva o psicológica a entenderse a sí mismo como separado de la realidad o el contexto que le rodea. Ésta es la alienación intrínseca a la definición del ser humano en la relación objeto-sujeto de conocimiento.

A lo largo de nuestro análisis intentaremos tener muy presente la alienación, debido a que negar su existencia, bajo la ilusión de libre albedrío promulgada por el liberalismo burgués y las transformaciones teológicas, nos conduce a ignorar una parte de la realidad que por inaccesible, negamos, no tomamos en consideración o, simplemente, no existe. Nuestra intención va encaminada precisamente en sentido contrario: resaltar el valor epistemológico del conocimiento espiritual, empático o sensible en los contenidos de la psicología social que se han visto depreciados ante el auge del racionalismo y conocimiento materialista. En otras palabras, ¿Por qué el psicólogo social está, o se siente, separado, alienado de su objeto de conocimiento? ¿Por qué no se instaura el *nos* como paradigma de conocimiento? ¿Por qué se rechaza el vínculo espiritual entre el ser humano y la realidad objetiva como fuente de conocimiento?

No debemos olvidar que para dar respuesta a estas cuestiones, debemos seguir en nuestro viaje al pasado para comprender de dónde surgen los elementos que constituyen el sentido común actual, el modelo de ser humano y visión de mundo modernos. Si en un principio, adquirir conocimiento de la naturaleza acercaría al ser humano a Dios, poco a poco, al tener éste más conocimientos, y por tanto más poder, sustituye el ideal de acercamiento a Dios por el ideal de liberación. Éste es a su vez un cambio en el valor moral del conocimiento que libera al ser humano del yugo a que estaban sometidos su imaginación y pensamiento por la doctrina cristiana, la cual le indicaba el principio y el final de las verdades últimas. En toda esta transformación, fundamental para comprender la ciencia moderna porque es un proceso de alejamiento sujeto-objeto que permite el análisis de la realidad como exterior, queremos mencionar algunas de las ideas del pensamiento de san Agustín y Tomás de Aquino. Estos,

como ideólogos de la Iglesia latina, fundamentaron muchas de las ideas del proceso que comienza a dividir lo inseparable para convertirlo en independiente.

San Agustín, partiendo del neoplatonismo, percibe la relación Dios-ciencia es una relación íntima. La ciencia, siempre que busque la comprensión de Dios, constituye una de las formas que articula el ser humano para ser feliz en el mundo físico. En este sentido, la mayor felicidad consiste en llegar a Dios y no la búsqueda en sí. La verdad no es un fin en sí misma, sino que la felicidad está en la búsqueda. Para tal objetivo el alma humana estaría integrada por tres partes, siendo esta una fragmentación del ser que repercutió directamente en la modernidad: la razón, el espíritu y la memoria. Haciendo una rápida síntesis de sus principales ideas, podríamos decir que; defiende la existencia de un mundo inteligible, contra toda reducción materialista y escéptica. Descubre el concepto de autoconciencia para el análisis de las verdades irrefutables. Entendió al verdadero maestro no como el inventor de la verdad, sino como el transmisor y tiene un concepto optimista de la naturaleza humana, a la que consideraba capaz de hacer directamente el bien.

Por su parte, Tomás de Aquino aceptó algunas de acepciones agustinianas, pero el rescate del pensamiento de Aristóteles hizo que el concepto de Dios tuviera una nueva interpretación más científica. Básicamente gracias a la propuesta de una consideración sobre a la existencia de Dios *a posteriori* en contra de la concepción *a priori* heredada del agustinismo, constituyendo un voto a favor de la experiencia y la certeza como fuente de conocimiento.

"...el resultado fue lamentable para la ciencia, pues con la aceptación y autoridad indiscutible que adquirieron sus escritos se retrasó por muchos años la liberación del pensamiento científico de las trabas de la teología. El efecto del aristotelismo de Santo Tomás fue el principal factor de la actitud predominantemente hostil que adoptaron los centros académicos seculares y la Iglesia romana frente al desarrollo inicial de la ciencia moderna" (Dampier,1986: 114).

De la conjugación que hacía Santo Tomás de la teología y la filosofía aristotélica se obtiene una nueva forma de entender el conocimiento. Las bases sobre las que descansará el edificio epistemológico de la ciencia moderna, comienza a forjarse como una estructura rígida que resista los envites del escepticismo, la especulación y la fundamentación metafísica que, en la Edad Media y prácticamente hasta Darwin, sólo se dejará tentar por el concepto de "Dios, arquitecto del mundo". La experiencia constituye así la base del razonamiento, cuestión que en el caso de la existencia de Dios es evidente en la Revelación y su manifestación empírica, que es la Naturaleza.

"Tomando las conclusiones como cosa comprobada, se consolidaban todavía más las premisas, con lo que el conjunto de los conocimientos naturales se amalgamaban

con la teología para formar una estructura rígida, cuyas partes se consideraban como interdependientes, de forma que cualquier ataque contra la filosofía o la ciencia aristotélicas representaba un ataque contra la fe cristiana" (Dampier, 1986: 117).

Aquellos seres humanos estaban convencidos de la supremacía de la Iglesia como depositaria e intérprete de toda Revelación, lo mismo que la conformidad que guardaba con ella el neoplatonismo místico, que representaba la ciencia secular. Así para Tomás de Aquino es la ciencia el camino a Dios porque ésta es su expresión. Se habla en el escolasticismo de la ciencia de Dios y se llega a considerar a los teólogos como científicos, cuya misión consistía en traducir la ciencia divina, mediante la especulación, en proposiciones que refleja la fe como verdaderas.

La relación Dios-ciencia estaba definida por la jerarquización divina que establecía como cima de la ética humana la búsqueda del acercamiento a Dios. Así ciencia (que todavía no podía entenderse como una finalidad en sí misma y una actividad organizada), razón y espíritu, como partes del alma humana, eran distintas formas de acercarse, sentir y pensar a Dios. Es importante señalar que es en este ambiente en que nace la universidad, cuyo nombre sugiere de entrada la uno-versidad. Sería algo así, uno de muchos verbos. El que la universidad surgiera en la Edad Media, básicamente en el siglo XIII, y dependiente de la Iglesia, hizo que el espíritu y las ideas escolásticas encaminaran su actividad bajo la necesidad de demostrar *a posteriori* la existencia de Dios. A esto se debe que se enseñara teología, ciencias, derecho y razonamiento como diferentes "verbos"¹⁰ de acceder al Uno, los cuales constituían un proyecto común, la universidad. Creemos que la idea del todo es más que la suma de sus partes debió estar presente en el nacimiento de la universidad como *alma mater* y proyecto divino. Por ello la universidad es un punto a tener en cuenta en la historia de la separación, como formas independientes, del espíritu y la razón dentro de la institucionalización histórica del proyecto de la ciencia. Lo que comienza como un proyecto común, razón, ciencia y espíritu en el *alma mater*, se nos presenta en nuestros tiempos fragmentado ante nuestro intelecto. Teniendo en cuenta estos señalamientos históricos, con esta mirada retrospectiva pretendemos observar en el nacimiento de la universidad el principio preliminar de la ciencia moderna.

El ambiente anterior al surgimiento de la ciencia moderna era de inconformismo entre sus pensadores más osados. Un ambiente inestable, en que el pensamiento alternativo al oficial constituía un enfrentamiento a la Iglesia que salvaguardaba el discurso oficial, y, por ende, era una amenaza para el poder y el régimen¹¹. Existía una facción de pensadores que se sentía incomprendido y limitado bajo el poder de la Iglesia. En este sentido, el sometimiento al poder de la Iglesia posiblemente ha sido el mayor escollo con que se ha encontrado la ciencia. Su

10. Por verbo entiéndase el verbo sustantivo o verbo ser. Único que expresa la idea de esencia o sustancia sin denotar, como los demás verbos, otros atributos o modos de ser (Diccionario Enciclopédico Espasa). También nótese su relación con el Verbo o segunda persona de la Trinidad.

dogmatismo medieval sólo permitía considerar la ciencia como la expresión de Dios y a la Razón como intelecto divino. Su autoridad se consideraba razón suficiente por lo que su poder era incuestionable. Será el inconformismo medieval el trampolín de salida a la ciencia moderna. La invención del telescopio, el descubrimiento de América, entre otros acontecimientos, ampliarán la *weltanschauung* del ser humano medieval en dos direcciones. Hacia arriba encontrará un nuevo límite al universo con lugares hasta entonces inexistentes, y el límite del mundo, ya que éste no termina con la muerte entre dragones y bestias al final del mar. El horizonte será uno más allá de donde ve a simple vista o se imagina. El mundo será más grande y el universo también. Esta nueva visión de mundos suscita la pasión por descubrir, invitando al ser humano a crear su propia ciencia. Ya no es tanto Dios el que crea, sino el ser humano quien crea sus propios mundos. Esto nos llevará a preguntarnos dos cosas: primero, al final de la Edad Media, el derrumbamiento de viejas creencias sobre la que se basaba la visión de mundo medieval, la tierra era plana y el sol giraba alrededor de la tierra, significó una crisis de fe que terminaría en una crisis de Dios. Y en segundo lugar, en estos momentos en que el ser humano estaba cambiando sus creencias y nace la ciencia moderna, significó el conocimiento científico una alternativa al conocimiento divino. A continuación profundizaremos en estas dos cuestiones.

1.2 Crisis de Dios

Hemos llamado crisis de Dios a aquellos sucesos históricos con los que comenzaron a aparecer y descubrirse interrogantes que cuestionaban las bases helénicas sobre las que descansaban las creencias teológicas de la Edad Media. Teniendo en cuenta que muchos de los primeros científicos eran sacerdotes, monjes o teólogos, nos preguntamos qué hubiese sucedido con los científicos sí (como sucede actualmente que la ciencia funciona de acuerdo a los intereses de quien paga la investigación) la Iglesia, que tenía tanto poder que obligaba a los científicos a creer y hacer sus investigaciones de acuerdo a la teología cristiana, hubiese carecido de este poder. Creemos que la ciencia habría evolucionado muy rápidamente. Para su propia desgracia, y por sino fuera suficiente con el "poder divino", el hecho de que la ciencia comenzara a desarrollarse coincidiendo con el descubrimiento de América (a pesar de éste estremeció las creencias populares), significó, por lo menos en un principio (hasta la Ilustración), un escollo más en su desarrollo. Dicho de otra manera, si la reforma protestante, el cuestionamiento de verdades absolutas y el nacimiento de la ciencia secular significaron una pérdida de poder para la Iglesia Católica, el nuevo campo de acción que significó las tierras americanas le reembolsó, de forma material, parte y más del poder divino que habían perdido en Europa. La evangelización de nuevos seres casi humanos, bárbaros americanos (aborígenes equivocadamente llamados indios), devolvió, como una *tabula rasa* de caldo de cultivo, un lugar idóneo para labrar nuevos adeptos a su fe fragmentada. La iglesia en América no sólo amplió la cantidad de seres que

11. Toulmin (2001) relata de forma minuciosa el ambiente de inestabilidad, en ocasiones bárbaro, que se respiraba en las postrimerías de la Edad Media.

dirigían sus plegarias hacia el dios cristiano, sino que amplió sus arcas de riqueza material, constituyendo una doble inyección de "espiritualidad" que extendió su poder social por unos siglos más.

Al margen de la dificultad que significó la Iglesia para el desarrollo de la ciencia, el mundo comenzó a cambiar. Los descubrimientos científicos tuvieron un efecto ilustrativo sobre la mentalidad de la gente. La crisis de Dios significó un giro epistemológico en cuanto a qué se consideraría conocimiento, hasta entonces aristotélico, las formas de acercarse a éste e, incluso, los postulados estéticos del ser humano. Como bien nos sugiere Dampier:

"Para Santo Tomás y sus contemporáneos, lo mismo que para Aristóteles, el mundo real era el que les ofrecían los sentidos: el mundo del olor, del sonido, del calor, de la belleza, de la verdad y de la bondad, y, también a veces, de la fealdad, la malicia y el error. Ante el análisis de Galileo el color, el sonido y el calor se resolvieron en meras sensaciones, y el mundo real pareció reducirse a un remolino de partículas materiales en movimiento que al parecer no tenían nada que ver con la belleza, la verdad, ni con sus contrarios" (Dampier, 1986: 20).

A partir de este momento los cambios provocados por los descubrimientos científicos serán constantes. Comienza una acumulación de descubrimientos que se irán encadenando unos con otros hasta llegar a su punto de mayor desarrollo. Los paradigmas científicos dirigen la praxis hacia la verdad que ellos mismos demuestran. Este sentido de la acción incrementa la crisis de Dios y suscita un sentimiento de menosprecio hacia el conocimiento espiritual, provocando que la ciencia, en su búsqueda de una razón alternativa a la divina, tome un camino físico-materialista donde los valores espirituales carecen de consideración. Este menosprecio, que en principio es interpretado como parte del progreso, contribuyó inevitablemente al desarrollo de una nueva ética moral y un nuevo orden de valores que caracterizarán al ser humano moderno. Lo individual destaca sobre lo social y la comunidad, lo material sobre lo espiritual, lo objetivo sobre lo subjetivo, la distinción sobre la solidaridad, la cantidad sobre la calidad. En este sentido, Lamo de Espinosa *et. al.*, (1994) advierte lo complicado que resulta fundamentar el progreso moral de la humanidad, como sucede con el progreso estético. No existe un referente claro de progreso. Para nosotros esto está íntimamente relacionado con la pérdida de valor intersubjetivo que sufre la espiritualidad al Dios perder su lugar. Ello arrastra consigo todo un orden de valores que, al margen del uso o interpretación que haga de él la Iglesia, pueden considerarse de orden supremo o último y nos sirven de referente o meta a alcanzar como imagen de progreso. Esto no sucede con el conocimiento. "La Ciencia en el ámbito de los conocimientos es el único sector de las relaciones humanas donde se puede decir con seguridad que ha habido progreso, y esto básicamente gracias a que hoy sabemos más que en el siglo XV, y en el siglo XV más que en el V, y así sucesivamente. Es un progreso ininterrumpido, aunque no constante" (*Ibíd.* p. 31) La acumulación de conocimiento probado, contribuyó enormemente a que el conocimiento religioso y

espiritual fuera considerado una experiencia interior individual, carente de valor científico para explicar fenómenos naturales. Así mismo, la moral, la ética y los valores supremos fueron reducidos a un problema de la conciencia individual.

Pero antes de comenzar a reflexionar sobre el pensamiento actual, vamos a retorcer a finales de la Edad Media, principios de la Modernidad, para seguir construyendo la imagen epistemológica de los primeros científicos. La forma de determinación tendría que estar fundamentada bajo la óptica justificadora de la omnipresencia de Dios. La expresión; "las son así porque Dios lo quiere", a pesar de perder autoridad por los efectos del cuestionamiento de la ciencia moderna, legará una metafísica determinista en el sentido común en la cual, si antes Dios justificaba la razón de las cosas, ahora se debe buscar **una** nueva justificación. En otras palabras, se debe buscar una nueva causa que no sea Dios. Se reelabora el modo de determinación de la misma elemental, pero **lógica** y **razonable**, forma, de manera que no cambia la estructura del razonamiento sino la dirección del razonamiento. Ya no se mira hacia Dios, como causa de las cosas, sino que se buscan las causas en el mundo material. Los hechos son los mismos, lo que cambia es la causa de los hechos. En este sentido, si antes Dios constituía **la** causa (remarcamos el singular) para los hechos (o efectos) estudiados, ahora la causa será una explicación lógica-material. El razonamiento causal implica anteponer la dimensión temporal a todos aquellos elementos que puedan intervenir en la determinación de cualquier hecho o acción. Limitándose al presente o, en el caso de las primeras explicaciones científicas, como mucho al pasado inmediato. Igualmente, gracias a estas formas interpretativas, la historia comienza a perder valor argumental y explicativo, y se convierte en una concatenación de hechos, el pasado causa el presente y el presente el futuro.

Una vez comienza la ciencia a producir su propio conocimiento, se hace necesario diferenciar el conocimiento en tipos, como el religioso, espiritual y el que no lo es. Ante esta necesidad, el empirismo muestra una alternativa para encausar la separación de una manera racional. El empirismo contiene en su exposición lógica, la separación entre lo que es científicamente válido y lo que no lo es. Esta separación, que digamos es práctica porque no tiene "razón de ser", afecta todo el conocimiento, tanto religioso, espiritual como científico. Armesto (1878/1993), en una profunda defensa de la metafísica sobre el empirismo hecha en el siglo XIX, se pregunta, ¿cómo las ciencias mismas, que pretenden encerrarse en el círculo estrecho de la observación y la experiencia, no sienten la imperiosa necesidad de elevarse a una esfera superior de los conocimientos, a una unidad de sistema, que sin ser todavía una verdadera concepción metafísica del universo, constituyen lo que hoy se llama filosofía de las ciencias? El empirismo no permite llevar la investigación filosófica, ni la científica, más allá del fenómeno y de sus relaciones, desconociendo por completo las más imperiosas necesidades del espíritu. La realidad, la verdad, la razón, se ven obligadas a fragmentarse en pequeños cotos de análisis donde sólo podremos "observar" una parte de la belleza y complejidad de un fenómeno total. Esta fragmentación afectó grandemente a las ciencias sociales, y en especial a la psicología, como veremos más adelante.

Para concluir este apartado, podemos mencionar que las bases epistemológicas de la ciencia moderna han provocado el enfrentamiento entre la física y el espíritu. Han concentrado sus esfuerzos en presentarlos como incompatibles. Ya fuere por la fragmentación de la ciencia en distintas parcelas del saber, ya fuere un intento por simplificar en extremo la complejidad de la realidad, ya fuere por una postura crítica frente al antiguo poder y dogmatismo de la Iglesia, o ya fuere por la búsqueda de una solución al problema del conocimiento en el presente que no permita ver la identidad en la diferencia, la unidad en la variedad y la armonía en la oposición, la cuestión es que la distancia que existe entre ambas partes es abismal. Éste es el gran principio de la moderna metafísica, en la esfera del entendimiento, los términos de la antítesis subsisten el uno frente a frente del otro como elementos independientes, exclusivos, y aquí está el error del principio indicado; pero en la esfera del conocimiento racional, la contradicción desaparece ante el principio de la identidad, que no excluye la diferencia, y armoniza en una síntesis superior los términos opuestos de la antítesis (Armesto, 1878/1993). Una visión dialéctica de la realidad haría innecesario el distanciamiento y el enfrentamiento porque haría de ambas realidades, la física y la metafísica, y ambas operaciones del espíritu, el análisis y la síntesis, sean elementos tácitos al propio proceso de producción de conocimiento. En el siguiente apartado veremos, a través de algunas grandes síntesis conceptuales, cómo se edificó la concepción de ser humano que encontrará la psicología en su constitución, y cómo la espiritualidad es alejada cada vez más del concepto moderno de ser humano y conocimiento científico. Los paradigmas que hemos incluido los hemos seleccionado por su singularidad representativa y su difusión social desde la Física. Intentar hacer una revisión de los cambios en la mentalidad del ser humano moderno sobre su autopercepción, implica dejar de lado serie de matizaciones e intentar recoger los momentos de grandes cambios como los que aquí abordamos. Es importante señalar, que posiblemente algunos de los paradigmas que aquí mencionamos son la punta del iceberg detrás de un gran proyecto de investigación. Incluso, pudiera ser que los nombres que incluimos no pensaban como proponemos, pero son los conceptos metafísicos que se desprenden de su forma de hacer ciencia la que nos interesa. Esto sumado a que la concepción y organización de la ciencia ha variado a lo largo del tiempo, constituyendo su obra un legado para científicos y pensadores posteriores, hacen del progreso de la ciencia una actividad de reciclaje. Por tanto, para nosotros la genialidad del científico que proponemos radica en su curiosidad y capacidad de síntesis histórica.

1.3 Modelos de ser humano racional y crisis del espíritu.

1.3.1 Dios. El ser humano rey de la creación y el teocentrismo.

El concepto de ser humano del que partimos proviene de las creencias que fundamentaban el sentido común premoderno. Creencias caracterizadas por el temor a Dios,

una física teocéntrica, un ser humano facultado superior a al resto de la creación, lo cual le confiere dominio incuestionable sobre las cosas, pero, aunque es considerado distinto al resto de la creación, es, al mismo tiempo, continuación de ella como ser cuasi-divino¹². Para los pensadores premodernos, el ser humano era un ser divino pero atrapado dentro de un cuerpo y un mundo material que está obligado a excluir para poder salvarse. En este contexto, como la preocupación era la interpretación de la voluntad de Dios, la moral, la ética, la libertad del ser humano en esta ciencia no tenía mayor importancia. El ser humano estaba sometido a la voluntad de Dios y tenía su propia lucha entre espíritu y materia. Como el mundo exterior lo constituía la creación, su lucha era interior (podríamos decir subjetiva) porque lo que sucedía a su alrededor era la voluntad de Dios. Ésta *weltanschauung* teocéntrica, según Martín Baró (1983a), brindaba soluciones a cuestiones filosóficas del ser humano como el problema sobre el origen del conocimiento, las diferencias humanas y la razón de ser del ser humano.

"Si el conocimiento sobre las diferencias humanas en tiempos anteriores no se había convertido en cuestión filosófica se debía en parte a una antropología teocéntrica, cristiana o no. Ciertamente había diferencias entre los seres humanos, pero eran diferencias producidas directamente por Dios. Así, el hecho de la diversidad humana no plantaba una cuestión histórica y social, sino que se remitía al misterio insondable de Dios y su infinita providencia. (...) Pero la sociedad moderna poco a poco abandonó el teocentrismo. Las preguntas humanas tenían que ser respondidas en términos humanos, es decir, con respuestas comprensibles a la inteligencia de los seres humanos" (Martín-Baró, 1983^a: 30).

Dios va perdiendo su poder, de modo que serán entonces la ciencia, y la filosofía surgida a partir de ella, quien intentará dar soluciones a los problemas del ser humano. Antes del nacimiento de la ciencia, el modelo de ser humano del cristianismo no se presenta como un todo. Siendo éste el modelo que heredará la ciencia moderna, dividido en espíritu, alma o mente y materia sin ninguna "razón" aparente para esta división. Pero contrario a su concepción de sí mismo, en el mundo a su alrededor sí era capaz de observar la espiritualidad de Dios y las cosas materiales como la misma cosa. Su visión sobre las demás cosas quizás era totalizadora, quizás sentía su ser integrado en el todo. No lo sabemos, pero podemos afirmar que la racionalidad consistía entonces en saber observar a Dios en la naturaleza. A partir de esta racionalidad como hermenéutica de la *Naturaleza* es como se inicia la ciencia moderna.

1.3.2 Copernico. El ser humano centro del universo.

12. Para Stevenson (1990), la metáfora que el ser humano está hecho del polvo de la tierra, de sustancia material y no sólo espiritual como Dios, dio pie a una interpretación errónea que podría ser el inicio del dualismo cuerpo-espíritu. Cuestión que carece de fundamento porque, la división como tal, no aparece en ninguna parte

Cuando Copernico publica en 1543 su nueva astronomía, inaugura una nueva visión de mundo que se enfrenta directamente al teocentrismo. El ser humano tiene una nueva posición en el orden del cosmos. Comienza a autopercibirse como productor de conocimiento, y no como un simple espectador o receptor de conocimiento. Ya no es el centro del universo como pretendía la teoría geocéntrica, sino que se convierte en el centro del conocimiento. La naturaleza es fuente de conocimiento y el ser humano es la mente racional que va adquiriendo ese conocimiento, con lo que comienza a dar sus primeros pasos los conceptos del ser humano y la sociedad moderna.

... "el siglo que dio paso a la modernidad, cuando, ante la amenaza de un orden nuevo -al que el sistema heliocéntrico dio acceso-, se unieron todas las fuerzas sociales para obstaculizar su emergencia. El heliocentrismo ponía en entredicho la ordenación de la sociedad de entonces, ponía en tela de juicio no ya sólo las Sagradas Escrituras o la relación del ser humano con el mundo sino, y de forma más alucinante, las jerarquías y órdenes político y sociales. Cuando el heliocentrismo dejó de ser una fábula, una mera hipótesis para diversión de los sabios, y resultó claro que podía ser realmente demostrable, parte de los científicos poderosos de la época reunieron sus fuerzas para "salvar sus apariencias", o sea, para encontrar explicaciones para las anomalías de las que el sistema tolemaico no había logrado dar cuenta" (Méda, 1998: 24).

La obra de Copernico representa así el momento en que el ser humano comienza positivamente a distanciarse de la naturaleza. Desentendiéndose de ser parte de la naturaleza, comienza a forjarse el ser individual. Posición que se verá reforzada en la ideología luterana y la reforma protestante, a pesar de que Lutero rechazaba la teoría heliocéntrica, por la naciente ideología moderna y por los cambios políticos que se palpaban en el ambiente de la época. La duda ya es un hecho. El pensador moderno comienza a buscar una identidad propia para avanzar al margen de la Iglesia, pero su poder no permitió el progreso de las ideas de Copernico. Tendrían que pasar años hasta que otra mente inquieta prestara atención a sus afirmaciones, cuya importancia, desde nuestro punto de vista, más allá de ser ciertas o no y dar una nueva visión del universo, radicaba en el quiebro del estandarte de la fe del ser humano medieval.

1.3.3 Galileo. Enfrentamiento empírico al poder divino.

Las investigaciones de Galileo, al margen del significado estrictamente astronómico, tuvieron una innegable repercusión epistemológica por dos razones; Primero, gracias a la invención del telescopio, apoyó, como nadie lo había hecho hasta el momento, el desarrollo de la epistemología de la razón empírica a través de la "certidumbre dada por los ojos" (Garzanti 1992). Por otro lado, sentó las bases de una nueva mecánica que rebatió los argumentos aristotélicos

del Antiguo o del Nuevo Testamento. Por el contrario, el dualismo es una idea griega obtenida, según Stevenson, del capítulo III de La Republica de Platón.

usados contra Copernico. Así fundamenta, de manera irrefutable, una weltanschauung propiamente moderna que deja atrás la perspectiva medieval. Para Jiménez Burillo (1997), su contribución al pensamiento moderno, junto a la concordancia de ideas con Hobbes, Bacon y Descartes, principalmente, hicieron posible la constitución de la ciencia moderna. Al menos son tres las características comunes que llevan a estos pensadores hacia una nueva ciencia: rompen con el pasado adoptando un giro epistemológico, la ontología se subordina ahora a la epistemología, y la filosofía moderna comienza con una reflexión sobre nuestra capacidad de conocer.

"El proceso venía gestándose, como es sabido, desde mucho tiempo atrás: secularización, individualismo «pagano», vuelta a los clásicos, invención de la imprenta, y «libre examen». Pero en los escritos de estos cuatro gigantes se hallan sin duda las claves para entender el surgimiento de una nueva etapa de la Historia humana. Hay, claro está, sustanciales diferencias entre los cuatro, derivadas tanto de sus propias biografías como de las condiciones sociales, políticas y religiosas de sus respectivos países. Pero es posible establecer unas características comunes en sus personales empresas intelectuales que son, al cabo, las que hicieron posible la constitución de la Ciencia propiamente dicha" (Jiménez Burillo, 1997: 12).

El orden del mundo resultaba incuestionable para Galileo, sin embargo, uno de sus grandes méritos es el intento de fundamentar la autonomía de la investigación científica con respecto a la autoridad religiosa. Para ello, el ideal de la ciencia tendrá como base una nueva visión metodológica del mundo que intenta enlazar las experiencias sensibles y las demostraciones ciertas a través de la matemática. Esto constituirá la gran baza de su nueva visión de mundo; el orden del mundo puede explicarse en términos matemáticos. De esta manera, se inaugura una conceptualización de la naturaleza, donde el lenguaje matemático toma el papel de traductor del ordenamiento divino, independiente del lenguaje de la fe. Todo tiene su explicación en términos matemáticos.

Paralelamente a la independencia de la ciencia de la Iglesia, el ser humano comienza a separar su parte espiritual de los contenidos intelectuales en busca de un conocimiento supuestamente de origen humano y no divino, siendo éste el eje central de las ideas de Descartes, lo que constituye la racionalización del conocimiento. En esta línea, Galileo corrobora las ideas de Copernico reubicando al ser humano en el universo y cuestiona las bases de su fe. Le brinda una nueva forma de entender la naturaleza, matemáticamente, que desarrollará hasta llegar siglos después a entenderse a sí mismo como una descripción matemática, abstrayendo su naturaleza hacia un tipo de conocimiento acorde con los ideales científicos que se impusieron en la modernidad. Se apartan los contenidos espirituales en la traducción de la naturaleza en el lenguaje científico; las matemáticas carecen de espiritualidad. La razón pierde su majestuosidad, ya no se escribe con mayúsculas, y se reduce en una cualidad humana (no divina) sin perder su

propiedad de orden. De este modo, la nueva razón científica que surge en el siglo XVII será la herencia de los ideales de la Edad Media pero vistos a través de los ojos del intelecto humano. Porque entender que el logos de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático es el viejo anhelo de un orden en la naturaleza que todavía perdura en la ciencia moderna (Lamo de Espinosa, *et. al;* 1994). Lo que motivó a la ciencia moderna a buscar la verdad en la naturaleza es la transformación del viejo afán religioso de encontrar a Dios en la Revelación, entendida como Naturaleza. Si antes comprender la naturaleza era comprender a Dios, la misma fe es la que conduce la búsqueda de la verdad, la cual está a nuestro alrededor al alcance de la razón.

1.3.4 Descartes. El ser humano y la duda existencial como método de conocimiento.

El pensamiento de Descartes surge como reclamo epistemológico en el marco de la nueva ciencia, que carecía de bases epistemológicas que le permitieran establecer definitivamente un saber independiente a la teología. Una sistematización filosófica que permitiera su autonomía sobre el pensamiento filosófico medieval. En este panorama, las ideas de Descartes representan una ruptura epistemológica de tal magnitud que constituyen una de las grandes revoluciones de la historia de las ideas.¹³

"Descartes se opone al pensamiento medieval basado en la lógica aristotélica, porque le parece que el silogismo que ésta usa es totalmente inadecuado para la búsqueda de la verdad. Pero lo más importante es que adopta una nueva actitud inequívocamente moderna, reconocida por los científicos de hoy como la adecuada. Afirma rotundamente a la razón como criterio de verdad y se basa en la duda metódica y en la desconfianza de los datos de los sentidos y de todo lo aparente" (Fernández-Rañada, 1994: 167).

Descartes introduce la concepción **individual** de ser humano como productor de conocimiento y sólo recurre a la idea de Dios para probar la existencia del mundo siendo ésta la necesaria razón fundamental del universo. A partir de entonces, el científico debe dudar de sus sentidos porque la ciencia cartesiana se basa en la duda metodológica y no en la experiencia subjetiva.

"El individuo de Descartes no tiene nada en particular: es un yo cualquiera; un *res cogitans* objetivamente hablando, una sustancia pensante distinta del cuerpo y distinta de Dios" (Hidalgo, 1998).

13. Algunos autores -Hidalgo (1998), Dampier (1986), Ranch (1998), Chalmers (1993), etc.- lo consideran el comienzo de la época moderna, o hay quien va más allá, como Fernández-Rañada (1994), y le considera el creador del pensamiento moderno, al ser un defensor de la idea de Dios bajo una nueva óptica que dio paso al ateísmo y

La ciencia, como metasentido, continúa con la misma finalidad, la comprensión de Dios, como orden del universo, pero ahora desde el intelecto humano la razón pasa a convertirse en una capacidad humana innata de interpretar la naturaleza. A partir de esta transformación, la razón está en el alma de los seres humanos y no en las manifestaciones de la naturaleza, con lo que surge el individuo racional que, desde su propia experiencia, tiene la verdad más próxima. Descartes no niega el antiguo sentido de verdad, sino que lo acerca al sujeto de conocimiento como una posibilidad de conocer, ya que la verdad no es tan sólo el Orden de Naturaleza sino la misma Naturaleza y las leyes que rigen su comportamiento. Con lo que surgirá un nuevo concepto del comportamiento de las cosas, como leyes de la naturaleza porque eran como normas de conducta impuestas a su obra por un Dios legislador, sin perder el sentido determinista en el comportamiento de la naturaleza.

"Entiende Descartes por "naturaleza" la materia creada por Dios, con su figura, movimiento y leyes que la rigen. (...) El carácter innato de tales leyes se deriva de la idea innata que tenemos de Dios" (Lamo de Espinosa, *et. al.*; 1994: 60).

Será la certeza de la existencia de Dios la que dará sentido a la ciencia y alejará al ser humano de la incertidumbre existencial. Entonces, si en la existencia de Dios no cabe lugar a dudas, sólo haría falta trasladar esta certeza a la ciencia mediante la fundamentación epistemológica. Cosa que logrará al reformular la duda psicológica que alberga el intelecto humano, en un método de análisis de la realidad basado en la experiencia material de las cosas. y en la certeza matemática. Con la nueva ciencia de fundamentos matemáticos, comienza una nueva física y una nueva analogía de la naturaleza. Entender el funcionamiento del universo como un reloj al que Dios le da cuerda. Nace así, la concepción mecanicista de la naturaleza de la cual se deriva la reducción de la biología a la física, y de donde surge el mecanicismo biológico.

"Descartes, quien había asegurado que los animales no eran más que máquinas, y formulándose un programa para investigar los fenómenos vitales en términos puramente mecánicos, para el cual un animal o una planta eran pequeños mecanismo de relojería formados a la imagen del gran reloj que había resultado ser el mundo. Las extrapolaciones arriesgadas abundaron, llegando a negar la libertad humana porque, se decía, 'ser libres es incompatible con las leyes de la física y la química'" (Fernández-Rañada, 1994: 91).

Para Hidalgo (1998), Descartes, gracias a su tiempo y a no depender directamente de la Iglesia para sus razonamientos, comienza una revolución científica que término en una revolución filosófica¹⁴. La materialización del conocimiento científico, dejaría fuera de la epistemología

la incredulidad por la insistencia en la duda como método, aportando así las bases de la nueva ciencia y del ser humano moderno que surge de ella.

14. Elías (1990b) resalta la enorme contribución de Descartes al cambio de mentalidad medieval. Proceso que fue una auténtica revolución social, que no sólo transformó

moderna el conocimiento espiritual como carente de validez científica. En la misma proporción en que la explicación "Dios" perdía poder como argumento científico, en la misma medida se alejarían el espíritu y la razón entre sí como fundamentos epistemológicos dentro del concepto moderno de ser humano. La incipiente necesidad de recurrir al Discurso del Método como forma de acceso al conocimiento científico, afectará irremediablemente el objeto y el sujeto de conocimiento. Cuestión muy criticada en los últimos años por la necesidad de someter el objeto al método, desde la particular visión de un paradigma en particular, así como que, en muchas ocasiones, violentamos la realidad y cambiamos su naturaleza en un intento por su comprensión.

"La metafísica, de acuerdo con Descartes, tuvo siempre la funesta pretensión de llegar al conocimiento de la realidad siguiendo el método sintético o deductivo, propio de las ciencias racionales. Estas desgraciadas tentativas han debido probar a los idólatras de a priori, que no se cambian los métodos sin hacer violencia a la naturaleza de las cosas, y que no se violenta la naturaleza de las cosas sin exponerse a sufrir, tarde o temprano, las tristes consecuencias de tan grave error" (Armesto, 1993: 24).

1.3.5 Newton. El ser humano como productor de conocimiento

A diferencia de Descartes, Newton no consideraba las matemáticas como algo que reflejara la esencia última de lo real, sino "como un «instrumento», un «lenguaje» (en un sentido próximo a Hobbes, e incluso con un carácter empirista más acentuado), lo cual permite extraer de los fenómenos las leyes que los regulan" (Garzanti, 1992: 704). De este modo, las matemáticas no son en sí mismas la verdad sino un reflejo de ésta, lo cual no debemos confundir para evitar reducir la verdad a la lógica matemática como sugiere Newton. La verdad matemática es un lenguaje exacto, mediante el cual se puede expresar la exactitud de la creación de acuerdo a las relaciones que se deduce en ella.

"Y si el significado de las palabras viene determinado por el uso de las mismas, entonces por los nombres de tiempo, espacio, lugar y movimiento habrá que entender, en el sentido propio, sus medidas, sensibles, y la expresión será poco usual, a la par que puramente matemática, si lo que se trata de designar son las cantidades mismas objeto de medida. Por esta razón, quienes interpretan estas palabras como las cantidades medidas violan la exactitud del lenguaje, cuya precisión es necesario mantener. Y en igual medida profanan la pureza de las verdades matemáticas y filosóficas quienes confunde las cantidades con sus relaciones y medidas sensibles" (Newton, 1686/1998: 23).

el yo sino la forma de plantarse los problemas, cambios políticos, filosóficos y económicos, a partir del nuevo orden del reloj cósmico con el rigor de la metafísica

Newton, al igual que científicos anteriores, era un hombre de fuertes convicciones religiosas, lo que no le crea ningún problema ético o moral al colocar a Dios como inicio y finalidad de la filosofía natural, concepción en la que Martín-Baró tampoco encuentra contradicción, como veremos más adelante. De esta manera, Dios constituía un metasentido para la ciencia y el ser humano «libre» que comenzaba a desvelarse en el pensamiento moderno.

..."el dios de Newton no es sólo el de los filósofos -la causa primera o el motor inmóvil de Aristóteles o el Dios racional de Descartes-, sino el Dios bíblico, como lo prueban los enormes esfuerzos que dedicó a intentar descifrar el sentido oculto de los textos de la Biblia" (Brooke, 1991: 164).

El modelo de ser humano newtoniano, motivado por el modelo mecánico, lo podemos considerar la culminación del proceso premoderno¹⁵. El predominio del mecanicismo naturista, permitió el desarrollo de procesos económicos, sociales y culturales que transformaron las sociedades europeas occidentales y norteamericanas en un continuo progreso, caracterizado por la reemplazo del ser humano por la máquina. El determinismo newtoniano contribuyó enormemente a esta dinámica principalmente por dos razones: la consideración del ser humano-máquina que responde al principio de acción y reacción; y, ofrecer una física que estimuló la investigación en busca de una máquina que reemplazara lo humano.

Pero dentro del determinismo newtoniano, ¿cómo el ser humano puede algún valor moral, si es tan sólo una máquina? Como bien lo describirá Hegel, la organización social que se produce a partir de la mecanización de la naturaleza, traerá como consecuencia, entre otras cosas, el surgimiento del sistema capitalista. Éste encontrará en la física newtoniana y su modelo de ser humano, dos de sus mayores bazas para su desarrollo. El ser individual racional y mecánico encontrará en el capitalismo nuevos valores morales y éticos. Siendo así porque, por una parte, según la ideas Newton, el mecanicismo naturista se caracterizaba por la intervención divina última en el mundo, en que Dios, como una especie de relojero, da cuerda al reloj del mundo. De esta manera ofrece una dirección para que el ser humano guíe sus acciones, la búsqueda de la

cartesiana.

15. Como proceso premoderno nos referimos a los cambios que se venían produciendo en la filosofía renacentista a partir de la publicación de nuevos conceptos de ser humano, de los que podemos destacar Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rosseau, y por supuesto Descartes, en los que podemos observar una tendencia hacia el dominio del concepto del ser humano racional individual sobre el ser humano social, ideológico, comunitario (en el sentido de *gemeinschaft* o de la comunidad como forma orgánica de existencia social de Tönnies, 1987), histórico o espiritual. Con lo que se dirige la conducta, acción, ideología y mentalidad del ser humano hacia una "psico-logía" determinada por la lógica impuesta por la razón individual. En una clara reducción de la complejidad del ser humano hasta su simplificación bajo un sistema de mundo determinado por axiomas o leyes que, como la inercia, responden perfectamente al principio de acción-reacción y a la concepción mecanicista del ser humano, y con ello del ser humano moderno.

finalidad última. Por otro lado, gracias a la reforma protestante, el individualismo adquiere una nueva forma de salvación divina, ya que el individuo obtiene la salvación gracias a su fe y no por sus acciones o rituales de arrepentimiento como propone la doctrina católica. La experiencia religiosa se convirtió en un acto privado de reflexión, que se vería alentado al coincidir con la invención de la imprenta. De esta manera, las propuestas protestantes enlazan con el desarrollo del capitalismo creando, incluso, una definición de Dios de acuerdo a la nueva organización social. Si el trabajo era una penitencia en las antiguas escrituras, en la época moderna el trabajo dignifica,¹⁶ donde el ser humano moderno encontrará una motivación y una razón de ser.

Ya en el siglo XVII, el metasentido "Dios" empieza a quedarse fuera de las obras científicas, no forzosamente porque se niegue su existencia sino porque parece posible y deseable hacer filosofía natural sin hablar de Dios. Algo que no resultó fácil pero fue posible al desarrollar un método basado en la experiencia y expresado en deducciones matemáticas. En este sentido, desde el Círculo de Viena¹⁷ se llama la atención sobre que el hecho que la mecánica de Newton había encontrado el prelude, no el camino, de la ciencia, ya que ésta, debía conducirse hacia valores universales como sería un lenguaje universal. Pero los científicos de los siglos XVIII y XIX, ante el nuevo reto que implicaba el desarrollo de la nueva visión de mundo, fundamentaron la ciencia en la experiencia presente como verdad absoluta, sin considerar la construcción histórica de la experiencia, ni tampoco considerarla como un reflejo de lo que es (interpretación de lo que es en sí), por lo que llegaron pensar igualmente en el lenguaje matemático como la verdad.

1.3.6 Darwin. El ser humano se enfrenta a la limitación espacio temporal .

Por lo menos dos importantes consecuencias de su obra se pueden deducir de inmediato; por un lado, establece que la vida se desarrolla a partir de elementos muy simples unicelulares, con lo que inaugura la visión histórica del ser humano, y por otro, incluye al ser humano como un animal más en la evolución considerando la inteligencia, la imaginación y demás propiedades humanas como fruto de la evolución, con lo que convierte en irrelevante el elemento divino de la naturaleza humana. Se difumina la línea divisoria entre los seres humanos y los animales.

"El ser humano, ese ser apenas inferior a los ángeles, que había contemplado la creación desde su mismo centro, la tierra, se convertía ahora en un mero eslabón en la cadena del desarrollo orgánico dentro de un planeta

16. Ver Agulló (1997, 1999a) donde se encontrara una amplia reflexión histórica sobre la variación del significado del trabajo de acuerdo a la época, lugar y simbolismo religioso.

17. Para Jiménez Burillo (1997), el Círculo de Viena representa la revolución lingüística que produciría en la filosofía de la ciencia como consecuencia del realismo ingenuo que, entre otras cosas, identificó el lenguaje matemático con la verdad. Para éste, ..."el Círculo de Viena no deseaba precisamente cultivar la Metafísica, sino más bien avanzar por el «seguro camino» de la Ciencia. En efecto, para el Círculo la racionalidad científica -supremamente ejemplificada por la Física-, es el arquetipo de toda racionalidad" (Jiménez Burillo, 1997: 54), (las negritas son nuestras).

minúsculo y casual que gira en torno a una de las infinitas estrellas del cielo: un ser insignificante, juguete de unas fuerzas ciegas e irresistibles, independientes de sus deseos y de sus conveniencias" (Dampier, 1986: 21).¹⁸

Darwin fijó los fundamentos de la etología y anticipó una psicología evolucionista que toma en particular consideración los aspectos fisiológicos. "La originalidad de la teoría evolucionista consiste sobre todo en haber inferido de la noción de «lucha por la existencia» (...) no sólo consecuencias negativas, sino también una función creadora" (Garzanti, 1992: 212). De esta lucha por la existencia podemos deducir por lo menos tres elementos originales. En primer lugar, no sólo implica la desaparición de especies, sino el nacimiento de nuevas especies, en cuanto los individuos más fuertes son favorecidos en la contienda sexual y pueden transmitir estas características a sus descendientes, reforzando su supervivencia. Otro elemento sería la consideración del ambiente como un factor de selección, dando carácter científico a fenómenos hasta ese momento habían sido considerados como accidentales o poco importantes. Y por último, el protagonismo del azar para la explicación de las diferencias entre los individuos, con lo que elimina toda concepción finalista y sobrenatural de los fenómenos biológicos. Gracias a estos tres elementos, la gran fuerza de la naturaleza es la responsable de la evolución de la vida y no Dios.

"...uno de los descubrimientos más importantes de la ciencia es que los seres vivos cambian y evolucionan mediante el proceso de la selección natural, a base de la producción de un número muy alto de mutaciones aleatorias. La naturaleza tiene así el poder de simular el diseño. Para esto es suficiente para excluir la acción de Dios y suponer que todo el mundo biológico no es sino un producto del puro azar, si bien algunos suponen que se trata más bien de azar impuro" (Fernández-Rañada, 1994: 131).

Resulta importante recordar y tener en consideración que estos aspectos son parte del ambiente donde surge la psicología. Donde el modelo de ser humano dominante se encuadra limitado espacio-temporalmente en un momento histórico, como consecuencia de una amplia historia de evolución que es un mero trámite para generaciones futuras. Pero también en este modelo, y ocupándonos de otra parte de la herencia del dualismo cartesiano, el espíritu idea la cultura como resultado de la evolución, siendo el conjunto de conocimientos acumulados para bregar con su entorno y hacer funcional su componente instintivo.¹⁹

18. Las negritas son nuestras.

19. Es pertinente recordar que tanto el ansia por el poder que Maquiavelo defiende como un deseo natural del ser humano, las críticas al innatismo de Locke que encontraban en la razón la "ley de la naturaleza", o el mito de buen salvaje proclamado por Rousseau, contribuyeron notablemente al surgimiento de la visión de la conducta humana como originada por impulsos innatos canalizados (o domesticados) por distintos conductos. Llámense éstos cultura, sociedad, estado, conciencia social o inconsciente, según los cuales el ser humano, en la medida en

A pesar de que el alcance de la visión del ser humano darwinista no debe ser sólo biológica, serán los contenidos ideológicos del innativismo y el mecanicismo los que se impondrán como *weltanschauung*. Este ser humano que lucha por su existencia verá como lo importante es "sobrevivir". La supervivencia se convierte en valor moral, que junto a la ideología derivada de las ideas de Maquiavelo, la ética del capitalismo y la nueva experiencia religiosa protestante, hicieron que los frutos de esta lucha significaran la felicidad. Desde la ideología religiosa, el ser feliz implicaba, en cierta medida, luchar por ser uno de los elegidos cuando se anunciara el fin del mundo, cosa que se obtiene por méritos propios, así como luchar por el triunfo económico avalado por ideologías de fundamento materialista-numericario. Conseguir aquello propuesto bajo la idea de "el fin justifica los medios", hace que el triunfo económico no sea contrario al triunfo espiritual como proponen algunas líneas de pensamiento religioso, por ejemplo el catolicismo liberal, el calvinismo o el liberalismo. Y en este panorama, una última fuerza ideológica ayudará al triunfo del innativismo y mecanicismo; los cambios en la organización social exigían la alienación de los valores humanos hacia valores materiales, como el dinero, el ahorro, la propiedad privada o el ansia de tener, alejándole de valores solidarios y de identificación con el otro. Dentro de este panorama ideológico es donde el sujeto moderno es un hecho como constructo histórico típicamente occidental (capitalista) y moderno. En este contexto, no resulta extraño que los primeros vestigios de psicología, Wundt o James, estuviesen inmersos dentro la búsqueda de los signos del aparato instintivo humano como máquina, un poco más compleja, que responde a impulsos singularmente humanos. Esta intencionalidad podría constituir un metasentido bajo la metafísica mecanicista convirtiéndose así en una nueva interpretación de las ideas de Maquiavelo de conservar el poder pero esta vez a través del control psicológico.

1.3.7 Einstein. La evidencia de lo incomprensible.

Pensamos que en las ciencias sociales existe un misterioso desconocimiento, con una repercusión minoritaria, de la física y las propuestas de Einstein.²⁰ Este hecho es un factor especialmente importante para el desarrollo de nuestra hipótesis. Consideramos que: si las ciencias sociales, y en especial la psicología, hubiesen comprendido los contenidos metafísicos de la Teoría de la Relatividad desde sus primeras etapas, muchos problemas epistemológicos posteriores, como la conocida crisis, la búsqueda de la cientificidad o "la importación de la lógica inductivista a las ciencias sociales" (Medina Centeno, 1993), se podrían haber evitado o, en menor medida, sus consecuencias afectado menos el normal desarrollo de la Ciencia Social. Por tanto, intentaremos concentrar esfuerzos en captar el cambio de mentalidad, la *weltanschauung* y la

que se acercaba más al animal, se alejaba de aquella criatura divina, rey de la creación, que tenía en la reflexión, la imaginación y la espiritualidad su gran diferencia con respecto a los animales. Con lo que complejidad de la espiritualidad humana se reduce a una psicología basada en la lógica matemática.

20. Véase, por ejemplo, los comentarios de Sokal y Bricmont (1999) o Francescetti (1999) sobre la repercusión de las ideas de Einstein en las Ciencias Sociales

forma de determinación que encontramos en Einstein. A nuestro entender, su pensamiento es la cúspide del cambio de un auténtico período revolucionario (en el sentido de Kuhn).

La teoría de Einstein rompe con la concepción determinista y lógica del cosmos, y propone una nueva forma de entender el universo basándose en planteamientos ilógicos. Fue en 1927 cuando fue aceptada por la comunidad científica una visión completamente nueva del mundo que trasformaría la física clásica. Tres fueron los descubrimientos centrales recogidos en principios de su propuesta: incertidumbre, complementariedad y determinación.

Principios de la cosmovisión de Einstein

A) Las leyes de la naturaleza son de tipo probabilístico y no deterministas como en la física clásica. Heisenberg descubrió un principio negativo que limita nuestro conocimiento de la realidad, el **principio de incertidumbre**.

B) En la teoría cuántica, es inevitable aceptar la presencia simultánea de elementos que parecen totalmente incompatibles a nuestra intuición. Bohr le llamó el **principio de complementariedad**: al describir el mundo es preciso asignar a las cosas, simultáneamente, pares de propiedades que son, a la vez, contradictorias y complementarias, porque son necesarias las dos. Esto sugería una proximidad entre la mente y las cosas.

C) La teoría de la relatividad propone a nuestra intuición un modelo matemático para representar el mundo y conocerlo de modo absoluto, contrario a un modelo mecánico que es reduccionista y particular. La realidad es una totalidad anterior, a la cual nos acercamos desde nuestra subjetividad relativa contrario a pensar que sólo la experiencia es lo real. Es el **principio de determinación**, si todo está determinado, sólo hay ser, no devenir, no pudiendo aparecer nada nuevo que no estuviese ya antes.

Para Fernández-Rañada (1994), desde Kant nuestra capacidad de entender el mundo es mucho menor de lo pensado. Con Einstein esto se rompe porque presenta una cosmovisión como una totalidad que, en el plano de lo cosmológico y desde la óptica humana, lleva a la interesante tesis de un universo finito pero ilimitado. En contraste con el relativismo, para Einstein el conocimiento es absoluto. La realidad es la que se nos presenta como relativa. El límite-idea que más tarde desarrollan Wittgenstein y Gadamer desde la hermenéutica- se encuentra en el lenguaje, que tiene una función paradójica en la formación del conocimiento porque, por un lado, limita la realidad a la significación, a lo simbólico, por otro, permite el acceso a esa realidad, como se extrae de Vigotsky.

En cuanto a la idea de Dios, la concepción de Einstein está basada en el sentimiento del orden y armonía del cosmos, pero sin que tenga lugar en ellas un Dios persona al estilo tradicional. Hace una diferenciación entre la noción de Dios del "ser humano ingenuo" y la del

investigador científico. Para el primero, Dios es un ente cuyo significado está definido por una relación personal. En el segundo caso dirá; "Para él (refiriéndose al investigador científico) la moral no es una materia divina sino puramente humana. Su religiosidad se apoya en la armonía de las leyes que rigen la Naturaleza, en la que se manifiesta una racionalidad tal, que en contraposición con ella toda estructura del pensamiento humano se convierte en insignificante" (Einstein, 1997: 24). Este es un sentimiento elevado al máximo nivel moral del científico, lo que implica un valor supremo cuasi divino. Einstein tenía gran admiración por los misterios de cosmos, que traducía en una forma de religiosidad a la que en un futuro, gracias a la evolución, todos podremos aspirar. Por ello definió tres estadios de la experiencia religiosa, que van aumentando su nivel de complejidad de acuerdo al desarrollo de los movimientos espirituales del ser humano, hechos para librarse del sentimiento de necesidad y calmar sus sufrimientos.

Tres estadios de la experiencia religiosa

- a) La religión del miedo, propia de seres humanos primitivos –el antiguo testamento-.
- b) La religión moral o social, caracterizada por el amor a Dios y la fe en la providencia.
- c) La Religiosidad Cósmica, por la que el ser humano percibe con asombro el sublime y maravilloso orden y armonía de la naturaleza que la ciencia moderna ayuda a comprender, al tiempo que siente la inutilidad y pequeñez de los deseos humanos.

Einstein consideraba que la ciencia es la verdadera forma de la religión. Su concepto de Dios estaba formado por un sentimiento profundo de admiración y estética, vinculado con el convencimiento de una razón que se manifiesta en la naturaleza. Por ello se sentía cautivado por los descubrimientos científicos y encontraba grandes manifestaciones de belleza en los misterios y manifestaciones de la naturaleza. Para explicar el misterio y Dios diría:

"Somos como un muchachito que entra en una biblioteca inmensa, cuyas paredes están cubiertas de libros escritos en muchas lenguas distintas. El niño entiende que alguien ha de haberlos escrito, pero no quién ni cómo. Tampoco comprende los idiomas. Pero observa un orden claro en su clasificación, un plan misterioso que se le escapa, pero que sospecha vagamente. Esa es en mi opinión la actitud de la mente humana frente a Dios" (A. Einstein, citado por Fernández Rañada, 1997: 204).

Los conceptos de misterio y de lo infinito no tan sólo describen una experiencia religiosa sino que también llevan implícito una teoría del conocimiento y una teoría moral. Cuando el acercamiento a lo infinito o absoluto es una lucha que tiene un componente esencial de búsqueda de trascendencia -del tipo que sea-, esta postura humana adquiere un carácter religioso. A esto se refería cuando hablaba de Religiosidad Cósmica, un camino elegido por algunas personas

singulares -entre las que menciona a Demócrito, Francisco de Asís y Spinoza-²¹ y definido por preguntas, no por respuestas²². Para estos personajes, que llama genios religiosos, lo importante es que esa pulsión implica actitudes éticas muy definidas, totalmente inconcebibles en quien haya elegido el reduccionismo científico llamado científismo o, también, cualquier forma de reduccionismo artístico (Fernández-Rañada, 1994). Esta religiosidad no puede ser enseñada en ninguna iglesia porque éstas basan su fe en dogmas y un Dios concebido a la manera del ser humano. Por contrapartida, en este proceso Einstein da un papel principal al arte y la ciencia, quienes son las responsables y tienen la función de despertar y mantener vivo el sentimiento de la Religiosidad Cósmica en todos aquellos que estén dispuesto a recibirlo (Einstein, 1997).

"Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior. ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? Nuestros nietos entrarán en la existencia con esta noción, y sus gestos hacia el espacio tendrán un sentido contrario a los nuestros" (Ortega y Gasset, 1998: 172).

Esto no ha sucedido así, por el contrario la libertad sigue siendo uno de los valores más apreciados de la sociedad occidental, pero una libertad que cada vez más es definida de acuerdo a la experiencia presente, a lo material, al individuo, en definitiva a la racionalidad lógica, con muy pocas referencias al pasado, sin pensar en el otro y sin ninguna trascendencia. El ser humano moderno no piensa en el mañana y menos quiere pensar en una Religiosidad Cósmica como sentido de vida, prefiere seguir viendo en mundo de acuerdo a la analogía del reloj. Por ello no se han producido grandes cambios en el sentido común del ser humano moderno, porque sigue siendo lógico en sus deducciones cuando el cosmos es no-lógico, aunque en un principio de la impresión o tenga tendencia de serlo.

Entonces, una vez conocidas por la comunidad científica las propuestas que podemos extraer de la Teoría de la Relatividad como: a) un ser humano no libre, ni determinado por la racionalidad sino por un sentido de vida estético; b) una ciencia equiparada al arte con la función de desvelar los misterios de la naturaleza; c) un conocimiento absoluto del que obtenemos, mediante una realidad relativa, un conocimiento finito; y d) una noción de Dios no como ente sino como expresión estética del orden de la naturaleza; nos preguntamos si en la psicología social, ¿no estaremos atrasados con respecto a la física al defender una ciencia que está sentenciada de muerte? Quizás se está defendiendo una ciencia lógica, la psicología, cuando las líneas de pensamiento deberían estar dirigidas hacia otros derroteros más complejos, hacia una racionalidad

21. En este grupo podría incluirse a Martín-Baró porque, como veremos más adelante, su sentido vital como científico, dejando de lado su vocación pastoral, va en esta dirección.

22. Con esta afirmación no deseamos enfrentar teoría a praxis sino resaltar la inquietud y el afán de cuestionar la realidad de acuerdo a una predisposición moral y ética. Aquello que no encajase dentro de la Religiosidad Cósmica requiere su cuestionamiento.

no-lógica. O será éste el mismo planteamiento epistemológico que ha llevado a defender modelos económicos "lógicos" en los cuales hay gente que se muere de hambre bajo la lógica de que es lo que merecen, o es por "culpas" individuales de sujetos que no hicieron lo correcto. No será ésta una forma de echar balones fuera y tener la conciencia tranquila porque ni es mi culpa, ni contribuyo a ello. O por el contrario, no será el concepto historia oficial, defendido en los países desarrollados, que los pueblos tienen la historia que ellos mismos han construido.

Si hacemos un alto y nos preguntamos; cómo el ser humano, en su evolución instintivo-cultural, a llegado a pensar así, descubriremos la lógica apabullante de la economía capitalista detrás de un modelo de ser humano individualista. Esta lógica, Einstein la intenta contrarrestar brindándonos una ética vital que ofrezca un destino, un sentido y una razón a la vida de acuerdo a valores tan simples como la armonía, la fe, la esperanza, la belleza, el amor y el misterio de la naturaleza. Esto que llamó Religiosidad Cósmica, será el punto de enlace cuando más adelante analicemos la obra de Martín-Baró, quien tenía muy claro que las macroteorías son poco efectivas, no llegan a ningún lado, y opta por desarrollar un trabajo que llegue el pueblo, trabajar por y para el pueblo. Como ser humano consciente de ser limitado, finito, temporal y espacial, trabajó bajo su propio fin determinado por su religiosidad que vamos a resumir en la idea, salvarse en el más allá por sus acciones con los demás, aunque no se circunscribe sólo a esto sino que va más allá al identificase tanto con el otro al punto de que ver sufrir al otro es sufrir el yo también. Su hacer y su por qué, de una manera consciente hacia una dirección, lo veremos en la segunda parte de nuestra investigación.

1.4 Conclusión

Las diferentes visiones de mundo que hemos venido revisando desde la perspectiva de la ciencia, invitan a pensar en el ser humano moderno como producto de un largo proceso de reforma. El nacimiento y evolución de la ciencia²³, provocó la transformación de los objetivos en la búsqueda interior del ser humano medieval. La búsqueda de la Verdad o Dios, se convirtió, por el desarrollo de la individualidad, en la búsqueda de razones o causas materiales a los fenómenos de la naturaleza. Se pasó de la experiencia individual religiosa al ser humano moderno, un sujeto reflexivo individual, apartando el contenido divino de su naturaleza y temor a Dios.

Resultaría ingenuo a estas alturas del análisis, la creencia de que la ciencia es un saber supremo que no afecta directamente, sino por sus resultados, a la existencia del ser humano.

23. Somos conscientes que el proceso no fue lineal y que existe un buen número de factores (políticos, económicos, filosóficos, naturales, etc.) que intervinieron en el resultado del ser humano moderno. Existen cientos de monografías en que se analiza este proceso desde distintas perspectivas (ver por ejemplo, Habermas 1989, Medina 1989, Toulmin 2001), pero nuestra intención para la revisión histórica de la ciencia, más que en los errores del pasado, está en los errores del presente y, sobre todo, del futuro. Por ello intentaremos llegar cuanto antes a nuestra meta que no es otra que la crisis del espíritu en el ser humano moderno.

Sabucedo (1997) nos advierte de la trascendencia de los efectos de la ciencia: "Nos guste o no, el hecho es que el conocimiento científico participa activamente en el debate ideológico sobre las diferentes perspectivas de contemplar al ser humano y a la sociedad" (*Ibíd.*, 5). Existe así un proceso paralelo de sustitución de valores, donde el emergente sujeto moderno será el punto de unión, en la sociedad industrial y en la nueva ciencia que se alza como el nuevo poder frente a la Iglesia, la teología y el mismo Dios. La sentencia "saber es poder", que podemos extraer del pensamiento foucaultiano, toma aquí especial sentido, ya que es mediante un amplio proceso histórico²⁴ como el conocimiento científico va adquiriendo poder sobre el conocimiento religioso. En este proceso habrá por lo menos dos factores especialmente relevantes, la redefinición de conceptos como Verdad, Orden y Razón, y la constante secularización de la sociedad como resultado del alejamiento de Dios del centro de la existencia del ser humano moderno. Secularización que en la ciencia trajo consigo una identificación cada vez mayor de la ciencia con la materia en detrimento de los componente espirituales, que le alejaban hacia divagaciones metafísicas. Para Martín-Baró:

..."En parte la visión secularizada del ser humano encontró un camino en el enfoque positivista que, junto a la creencia en la posibilidad de un progreso sin fin, forjó la ilusión de que las ciencias podrían responder cualquier pregunta y resolver cualquier problema. Ya no se podía remitir el hecho de las diferencias entre pueblos al misterio divino; había que explicarlas en términos humanos. Más aún, probablemente la filosofía no era el instrumento adecuado para resolver esta cuestión; la ciencia, en un sentido positivista, tendría que asumir la tarea" (Martín-Baró, 1983a: 30).

Las explicaciones de los fenómenos naturales, sociales y psicológicos estarán enmarcadas dentro del positivismo como requisito para ser consideradas científica. Así la consideración del "ser"²⁵ científico implica la utilización del método científico como guía de análisis y elemento imprescindible para la comprobación empírica de los hechos investigados. Para Fernández-Rañada (1994) el sometimiento de la naturaleza a la lógica de la razón, y lo que se considere la verdad, conlleva la desnaturalización de la naturaleza.

24. El proceso o la historia en sí constituye una cuestión de tal complejidad para el ser humano moderno que se ha visto obligado a abordarla en partes. Como si pedazos de una tarta se tratase, el estudio de la historia ha requerido su di-sección para su comprensión. El intento por comprender la razón de ser de los hechos históricos, centra su atención en aquellas cuestiones que, habitualmente bajo un proceso de determinación causal y lineal, le sirvan para comprender el origen de los acontecimientos históricos. Voltaire, Hegel, o, en los últimos años, Foucault, entre otros, han criticado el concepto lineal de historia que recoge desde el presente selectivamente datos históricos explicar el pasado de acuerdo a intereses particulares. Por ello, ante la inevitable reducción a que hemos sometido nuestra revisión histórica, queremos señalar que somos conscientes de tal limitación.

25. Más que la acción científica en sí como forma metodológica de proceder, nos queremos referir al concepto de esencia que se incluye en anterior y declina sobre el

"Para el ser humano moderno son también dos las referencias básicas: el mundo y su propio yo. En el proceso de secularización que seguimos desde el siglo XVIII, el ser humano ha desarrollado al máximo su racionalidad, el análisis frío y objetivo de los datos más seguros que puede obtener, y esto le ha permitido llegar a éxitos antes inimaginables al explicar la materia y el cosmos, mediante esquemas lógico-matemáticos, y en la organización de sus sociedades, con el desarrollo de la civilización tecnológica, la medicina o la economía. (...) Puede parecer, pues, que nada se escapa al poder omnímodo de la razón. Pero cuando esa misma razón se dirige al interior de sí misma, se encuentra con un mundo complejo que no sigue sus propias normas, porque motivaciones irracionales se lo impiden al generar un entrecruzamiento errático de caminos tortuosos. El ser humano moderno se orienta bien en lejanas galaxias, sabe lo que ocurrió hace miles de millones de años, o calcula correctamente los costes de producción, pero se pierde en el laberinto de su propia persona, descubriendo que la razón es un arma muy pobre cuando trata de entenderse a sí misma, porque para sus análisis necesita despedazar lo estudiado, reducirlo con sus potentes escalpelos a elementos disjuntos, observarlo en la artificialidad de lo que deja de ser natural cuando se le fuerza a ser conocible." (Fernández-Rañada, 1994: 165)

Para nosotros esta falta de orientación será consecuencia del proceso alienación espiritual a que se ha visto sometido el ser humano moderno occidental; primeramente, como forma de pensar e ideológica, y luego, como la forma de organización social que obtiene bajo esta forma de pensar, lo que le llevó a desviar la atención hacia ciertos ídolos que surgen en la modernidad. Ante la nueva ideología desprendida de los nuevos valores modernos, la ciencia no será inmune a sus envites y se verá envuelta en la dinámica del trabajo, en el ethos laboral. El capitalismo definirá las pautas de cómo se hace ciencia. Los científicos dejarán de ser aquellos pequeños genios e ingeniosos conocedores de muchos aspectos de la vida, que podemos ejemplificar con la figura de Leonardo Da Vinci o Newton, y pasan a convertirse en una "estúpida genialización"²⁶. La secularización traerá consigo una praxis en la cual, por un lado se verá reflejada la individualidad moderna en un proceso de especialización; por otro, hará de la actividad científica un trabajo cada vez más alejado del componente creativo que tuvo en sus inicios; y por último, hará de la ciencia la actividad humana más significativa, en la que el sentido o dirección de su quehacer estaría definido por valores humanos (en este caso, valores modernos mayormente definidos por el materialismo) mientras que la ciencia de por sí es una acción metafísica²⁷. Así la secularización,

método la certeza psicológica (la fe) que considera el conocimiento científico como un conocimiento supremo.

26. Ortega y Gasset llamaba así a la especialización científica que sólo pretende el resaltar una parte de la realidad como la válida, la significativa o la que es, mientras resulta desconocido para el científico, digámoslo así, otros aspectos de la vida. Para un amplio examen sobre este punto ver Ovejero (1992, 2000) donde hace una análisis de la obra de Ortega desde la psicología social.

27. Es metafísica en tanto sus consecuencias traspasan lo meramente científico y afectan no tan sólo las relaciones entre las ciencias sino a las demás formas de

siguiendo la línea argumental de Lamo de Espinosa, et. al., (1994), constituyó el proceso mediante el cual el ser humano va traspasando el contenido sacro de una actividad extramundana a otra intrahumana y racionalizada, siendo la ciencia, bajo esta óptica, una manera de trascender en la cual el científico encuentra una forma de ser y quiere dejar sus descubrimientos a la humanidad. Para nosotros, el nuevo significado de la ciencia es parte de la alienación del ser humano, ya que éste hace cosas que trascienden el hecho de su creación sin tener conciencia de ello, incluso más allá de la misma vida de los científicos, y toman vida propia con unas consecuencias, la mayor parte de las veces impensables para sus creadores, sin tener un metasentido que las dirija más allá de valores modernos y del presente. La creación científica adquiere un valor presente bajo aquellos valores de la sociedad moderna definidos por su utilidad y provecho actual, sin grandes consideraciones sobre su trascendencia.

Así para el científico, su quehacer llegará a convertirse en un trabajo más, determinado por la secularización de la sociedad y los nuevos valores heredados de la modernidad. Esto viene a resumir la idea de que la profesionalización del trabajo es parte del proceso de secularización y racionalización de la sociedad, y que por el trabajo se atiende a la "llamada" (el trabajo dignifica). De esta manera, la secularización es una transformación de lo religioso en intramundano. Transformación que no constituye un problema de tipo moral para el científico moderno, porque la ciencia, que se supone es objetiva, debe negar a Dios, lo subjetivo, lo espiritual, etc., en su afán de progreso y concentrarse en los hechos como referente válido de su especulación. De esta manera, en la medida en que es sólo un trabajo que responde a la "llamada", el científico responde así a su deber como trabajador. A este proceso le llama Lamo de Espinosa et. al. (1994) *El cambiante sentido del proceso de secularización*, donde expone seis significados para el término secularización que nos permitirán comprender la magnitud del proceso y los ámbitos que afecta.

1. "desvanecimiento de la religión y pérdida de valor de doctrinas y símbolos;
2. paso de la orientación extra-mundana a la intra-mundana dentro de los propios grupos religiosos, es decir, racionalización de la religión (...);
3. desvinculación de la sociedad con respecto a la religión, es decir, diferenciación de esferas;
4. privación del mundo de su carácter sacro;
5. transposición de ideas y creencias vinculadas a lo divino al campo secular;
6. finalmente, cambio global de la sociedad sagrada a la secular" (*Ibíd*; 57).

Así mismo, Lamo de Espinosa menciona otros componentes semánticos que, a consecuencia de este proceso de secularización «universal», además han hecho posible esta transformación, afectando a los componentes epistemológicos de lo que debería ser el sentido de la ciencia. Por ejemplo, la creencia en un Orden y la posibilidad de conocer este Orden como

cultura como el arte, la religión, la política, la organización económica, etc. y, sobre todo, la moral. Véase desarrollada esta cuestión en Ferrater Mora (1993).

probabilidad de alcanzar la Verdad se convierte en la finalidad última de la ciencia, e hicieron de la referencia divina algo tan lejano que en ocasiones parece oculto o ignorado. Ello se debió básicamente a que, como consecuencia de la secularización, la acción científica es racional gracias a su método (del cual se desprende una certeza incuestionable) y no gracias a divinidades, subjetividades o elementos no empíricos. Así, a diferencia de lo sucedido en la globalidad de la sociedad que recondujo su espiritualidad hacia una concepción moderna de Dios por lo que no constituye una desaparición de lo sagrado, Lamo de Espinosa nos presenta *la ciencia como pseudosecularización del pensamiento*²⁸ en donde lo sagrado prácticamente no existe porque no tiene lugar dentro de la racionalidad científica. También resalta que, en el proceso de metamorfosis de lo sagrado, se encuentra la línea que dio origen a la ciencia moderna, la cual no tan sólo afectó el objeto la hacerlo mundano sino que también la actividad del sujeto que deja de ser ... "sacerdote que descubre, leyendo el Texto Divino, sus mandatos, y media así entre la comunidad y lo trascendente." (*Ibídem*; 67). Proceso cultural, básicamente occidental, que tiene su colofón en el "Dios ha muerto" nietzscheano.

Y es en este ambiente de euforia científica del predecir donde surgen las ciencias sociales, y más adelante la psicología. Éste es un proceso evolutivo en el cual, a nuestro juicio, la psicología siempre a ido en el vagón de cola, a la espera de los cambios ocurridos en otros campos. En este momento histórico, donde se está produciendo un cambio de mentalidad a consecuencia de la superación de los postulados de Newton, ¿debemos buscar como objetivo prioritario nuestro lugar en la historia? En el proceso de construcción y acercamiento al conocimiento, ¿debemos seguir en el vagón de cola observando la realidad de acuerdo a como la han visto todos los que van en los vagones delanteros? Si es momento de cambio, ¿qué postura debemos tomar? ¿Cuál es el lugar del observador? Ibáñez (1991) llama la atención sobre el momento histórico y cómo ello afecta la relación observador-observado en la ciencia.

"La reflexión desarrollada a lo largo del siglo XX en el campo de la lógica, de las matemáticas, de la física, de la filosofía y de las ciencias sociales, propició la toma de conciencia de un hecho de incalculables consecuencias: la *necesaria pero imposible exigencia de exterioridad*. En efecto, la paradoja de los tipos de Russell, el teorema de incompletud o de «indexicabilidad» de Göedel, el principio de indeterminación de Heisenberg y la teoría de la relatividad de Einstein contribuyeron a enfatizar la importancia del lugar que ocupa el observador en relación al objeto observado" (Ibáñez 1991: 46).

Por ello estamos convencidos es que es ahora el momento de pasar a los primeros vagones, ya que la psicología, y en especial la psicología social, tienen un deber en la formación

28. Lamo de Espinosa, de acuerdo a las aportaciones de Shinner, presenta este proceso como una progresión gradual; privatización de lo religioso (la ética protestante), desacralización del mundo (Weber y su concepción de la religión como mito o engaño), trasmutación de lo sagrado (nueva forma de lo sagrado).

de las conciencias de la gente y la sociedad. Es el momento de ser protagonistas. Nuestro oficio nos debe conducir al análisis de las carencias en el progreso de la humanidad. Progreso que en los últimos 500 años ha sido interpretado a la luz de los descubrimientos científicos y sus efectos sobre la propia humanidad. Por ello la psicología social debe, desde la postura crítica de los Seres Humanos (con mayúsculas), examinar la Ciencia en sus aspiraciones y formas, e intentar conducirla hacia el camino del bien común del que parece se ha desviado. Pero antes de lanzarnos en esta cruzada, es importante comenzar por la propia casa, ya que la psicología social también perdió el rumbo. Por ello, a continuación haremos un rápido examen de las dificultades que ha tenido la psicología en su corta historia antes de entrar en la segunda parte, donde sugeriremos una solución a dichas dificultades y controversias.

Capítulo Segundo

Constitución y crisis de la psicología social como área de conocimiento.

2.1 Contexto ideológico de la constitución de la psicología social

En este capítulo haremos una revisión crítica de la historia oficial de la psicología y la psicología social. Aunque se cuentan por cientos los libros y artículos de revistas que, de una manera u otra, han tratado el tema de la historia de la psicología social²⁹, nuestro interés estará dirigido hacia aquellos aspectos epistemológicos e ideológicos que rodearon su constitución como área de conocimiento, así como los determinantes sociohistóricos que hicieron que la producción del conocimiento psicosociológico estuviese delimitada por una metodología, básicamente positivista, de acuerdo con aquellos aspectos epistemológicos e ideológicos.

Como hemos visto en el apartado anterior, el desarrollo de la ciencia como área de conocimiento autónoma al margen de la filosofía, la magia o la teología fue posible, en mayor medida, gracias a los resultados y los nuevos descubrimientos científicos que contradecían las antiguas creencias, visiones de mundo y sentido común derivado de la mentalidad medieval y el desconocimiento general. Esta metamorfosis provocó cambios en todos los niveles existenciales del ser humano moderno, especialmente en Europa y los países, a partir de entonces, más industrializados, surgiendo de ello los estados modernos³⁰. Como consecuencia de estos cambios, en un proceso simultáneo y paralelo, la ciencia moderna irá encontrando su lugar dentro del pensamiento y la sociedad moderna. Compartiendo valores y creencias con éstos como son, la supremacía de la razón, el ideal de verdad y la cosmovisión de orden en la naturaleza y en la sociedad. La ciencia adoptó la mentalidad moderna y comenzó a funcionar como un producto típicamente moderno. Bajo esta ideología, será en los siglos XVIII y XIX donde la difusión y crecimiento de la ciencia contribuirá más que nunca en el cambio de mentalidad que fuera el acicate y el arquetipo de la Ilustración;

"El pensamiento ilustrado se caracterizaba por una confianza en la posibilidad de vincular, por medio de la razón, la objetividad científica, la moralidad autónoma y la felicidad personal, por una unificación, en definitiva, de las demandas del sistema social y del sujeto social, del orden y la felicidad" (Crespo, 1995: 37).

29. Para tener una perspectiva sobre diferentes interpretaciones de la historia de la psicología social ver, por ejemplo, Álvaro (1995), Crespo (1995), Munné (1986, 1989), Medina Centeno (1994), Sabucedo et al. (1997), Ibáñez (1990), entre otros, donde dichos autores exponen una amplia lista de estudios y tendencias sobre la historia de la psicología social.

30. Señala Ovejero (1999) que a finales del siglo XVIII se produjeron al menos tres revoluciones -la francesa, la kantiana y la romántica- a las que luego, en próximo siglo, habría que añadir otras dos -la industrial y demográfica de urbanización- que caracterizarán definitivamente el mundo moderno y la ciencia social surgida de él. Ello tuvo como resultado la aparición de los estados modernos aconfesionales como reflejo de esta nueva organización social y la nueva constitución del pensamiento.

Las ciencias sociales surgen bajo la herencia de la Ilustración. Se fundamentan, prosigue Crespo (1995), en el pensamiento moderno burgués, el cual se caracteriza por una secularización y democratización de la representación de lo humano. Con ello se pretende, entre otras cosas, la racionalización de la acción, tanto a nivel de representación (pertinente a la concepción de los estados modernos representativos), como al moderno concepto del sujeto racional cuyas acciones serán interpretadas a la luz de un orden establecido por la estructura social, entendido como contexto social determinante de la acción, como por la misma naturaleza de su pensamiento que equipara la razón al pensamiento lógico, y por tanto normal o saludable, y lo irracional a la locura. Es entonces cuando el orden, como declaración universal del ser humano y la naturaleza, se convertirá dentro del pensamiento moderno en un valor universal del ser humano que, por un lado, fundamentará la moral de la época y designará qué es la felicidad del ser humano, y por otro, será, dentro del *ethos* de la ciencia, la filosofía moral que tendrá la pretensión de fundamentar la acción científica. De esta manera, al brindar un nuevo valor universal en que apoyar la conciencia científica, la filosofía moral moderna no se tiene que someter necesariamente a una base religiosa sino a la búsqueda del orden en sí³¹. La "fe" en el orden instalada como nueva fuente de verdad y razón de ser para la ciencia, se convierte singularmente en elemento imprescindible para la construcción gnoseológica de la razón científica. Esto, según Crespo (1995), es uno de los problemas de la filosofía moderna, que inevitablemente encontraremos en la psicología, porque:

..."los filósofos racionalistas consideran a la virtud como una adecuación de la conducta con la verdad y la verdad, a su vez, era definida como la adecuación a nuestro pensamiento y la realidad. El problema principal para este tipo de filósofos es de tipo epistemológico, estriba en la búsqueda de la certidumbre de nuestro conocimiento, en la posibilidad de conocer la realidad, en definitiva, en la fundamentación del conocimiento. El interés progresivo por el conocimiento y comportamiento humano, explicado en virtud de la interacción de elementos con arreglo a leyes, destruyó la metafísica escolástica, y fue dando lugar a las ciencias empíricas del espíritu. (...) Este tipo de preocupaciones que darán lugar a la psicología científica, cuando se plantea analizar experimentalmente el conocimiento, bien como asociación de sensaciones elementales (este es el caso, por ejemplo, de Fechner y los primeros psicólogos alemanes), bien como totalidad estructurada (psicología de la *gestalt*)" (Crespo, 1995: 35).

31. A la búsqueda científica del orden debemos también conceptos como el de equilibrio que ha sido utilizada en la psicología, por ejemplo por Piaget, para referirse al orden mental. El orden incluso será la analogía buscada en la mente (hasta en el concepto de mente de la psicología fisiológica se habla de un orden neurológico), la conciencia o el pensamiento como símbolo de salud mental o equilibrio. Un desequilibrado es aquel que tiene problemas psicológicos (el loco). En este sentido, Foucault (1967) desarrolla varias formas de construir la locura a partir de los conceptos modernos de orden y equilibrio.

La época en que la psicología comienza a dar sus primeros pasos estaba claramente definida por la física newtoniana y la teoría de la evolución de Darwin. Ello marcará inevitablemente lo que serán las primeras manifestaciones de las ciencias del espíritu, que estarán enmarcadas dentro del empirismo lógico, como cualquier ciencia que se apreciase en aquellos tiempos, en busca de hechos para crear teorías sobre el comportamiento del animal racional. Para la comprensión del sujeto moderno bajo la óptica de la racionalidad científica se promulgaron una serie de teorías que, más que comprender el comportamiento humano, pretendían encajonar su conducta dentro de un orden deducido de analogías sobre otros aspectos de la naturaleza, más propios de las ciencias físicas³². El ser humano no escapaba del orden supremo por el que se rigen las demás cuestiones en la naturaleza. Así las primeras investigaciones en psicología defendían una concepción monádica del individuo y una perspectiva fisiológica, donde la búsqueda de un orden *a priori* determinado por metáforas teóricas resultaba adecuado.

..."si la Mecánica había suministrado desde el siglo XVII las metáforas bajo las cuales se constituyó el canon del conocimiento de las «Ciencias Morales y Humanas», en el siglo XIX son la Biología y la Química los modelos canónicos de las nuevas Ciencias Sociales: Spencer, Darwinismo Social, Wundt y su «química mental», etc." (Jiménez Burillo, 1997: 30).

Al estar en auge el modelo de ser humano mecanicista y racional, como hemos mencionado en el capítulo anterior, el análisis de su acción social, ya fuera desde la sociología, la psicología, la economía o las ciencias sociales en general, estaba dispuesto por el orden que debía reinar entre todas las cosas naturales. El racionalismo, el método científico, y más tarde el empirismo lógico, se impondrán en la ciencia como modelos a seguir. Era entonces mandato impuesto, para los primeros psicólogos y psicólogos sociales, encontrar teorías que fomentaran el modelo mecanicista-racional y tuviesen como fuente de conocimiento científico el hecho empírico para explicar la conducta humana y social. La naciente psicología social se encontraría entonces inmersa dentro de unas corrientes de pensamiento que la arrastrarían hacia derroteros que ahora, desde los albores del fin del milenio y la teoría crítica, nos parecen extraños y lejanos pero que constituían entonces la pauta de la época. Según Montero (1994b), fueron dos las líneas que marcaron el nacimiento de la psicología social:

"La psicología social se estructuró como disciplina, sobre la base de dos modelos fundamentales explicativos de la conducta humana. Uno de esos modelos

32. Álvaro (1995) advierte de las limitaciones en que se encontraba la psicología social al ajustarse a modelos científicos racionales en el siglo XIX y cómo, "el establecimiento de principios o leyes universales según las cuales se regularía el comportamiento humano, supuesto donde asentar la acumulatividad del conocimiento social, no es, sin embargo, apropiado para las explicaciones en psicología social. El problema básico reside en reconocer que las ciencias sociales tratan del comportamiento humano y que éste no está sujeto a las regularidades del

seguía unas líneas de pensamiento, que si bien tuvo importantes representantes durante los dos siglos precedentes, para inicios del siglo XX puede decirse que estaba cediendo terreno ante el modelo opuesto. Nos referimos a la consideración de que los seres humanos son básicamente animales irracionales a quienes la vida social otorga un cierto dominio sobre sus impulsos, que permite establecer las condiciones necesarias para la construcción de una sociedad. (...) esta tendencia, de la cual Freud y el psicoanálisis dan la máxima representación en la psicología, si bien tuvo un enorme efecto sobre las ciencias sociales en general, muy pronto hubo de ceder terreno ante los atavares de la corriente opuesta, igualmente de larga prosiga, que propugna la supremacía de la racionalidad, el racionalismo, y como objeto de la psicología, el estudio de la conducta racional" (Montero, 1994b: 109).

Por otra parte, como señala Sabucedo (1997), la primacía de la ideología protestante dentro del ambiente científico y social en que se desarrollaría la psicología social, afectaría el proceso de causación bajo el cual surgen las primeras propuestas de la naciente ciencia. El énfasis puesto en la responsabilidad individual, que fue uno de los aspectos más significativos y revolucionarios de la reforma protestante (como vimos en el capítulo anterior) y que tendría consecuencias en aspectos tan importantes como el concepto de justicia en los estados modernos, estaría claramente presente en los modelos explicativos de la conducta humana en la psicología social y en las ciencias sociales en general. Por ello, la individualidad del protestantismo es otro de los elementos que debemos tomar en consideración al intentar reconstruir en la historia de la ciencia el ambiente ideológico en que surge la psicología social. Así la psicología social, en sus planteamientos, no sería extraña a su época, y sus propuestas teóricas podrían catalogarse de "políticamente correctas". En este sentido, Sabucedo señala cómo las primeras teorías de la psicología social recogen las aspiraciones de las ciencias sociales anteriores a ella y las pretensiones de los estados modernos, que no eran otras que el control de la conducta del sujeto individual moderno mediante la razón:

"La creación de un discurso social que atribuye al individuo la responsabilidad de la situación en que se encuentra, liberando de ello con toda culpabilidad al sistema o a una determinada forma de gobierno, constituye un planteamiento claramente ideológico, que tiene manifestaciones en la conducta de los sujetos, este discurso encuentra su respaldo y apoyo en ciertos trabajos científicos que avalan ese tipo de planteamientos" (Sabucedo, 1997: 5).

En la afirmación anterior de Sabucedo, coincidiendo con lo que veremos en la segunda parte de nuestra investigación en la obra de Martín-Baró, se aprecia fácilmente cómo las propuestas teóricas no son neutras. De acuerdo a la postura adoptada en la lectura de las

mundo físico, sino que se encuentra inmerso en el devenir histórico y cultural de la sociedad" (*Ibíd*; 1-2).

propuestas teóricas en las ciencias sociales, podemos observar cómo el contenido de dichas propuestas toman partido explícita o implícitamente en el debate social e ideológico sobre la naturaleza humana y la organización social, produciéndose una contradicción con aquellos valores universales de la ciencia moderna como la objetividad, neutralidad, etc. Detrás de ellas existe un modelo de organización social, y a veces de Estado, que se pretende defender de acuerdo a lo que esperamos sea el comportamiento social que pretendemos analizar. En este sentido, según Ibáñez (1993), tres son los factores políticos que hicieron posible la creación de la psicología social: Primero, la creencia en que la racionalidad científica podía aplicarse a los objetos sociales, así como la creencia en que la sociedad podía ser gobernada mediante decisiones humanas, iniciaron la creencia del conocimiento social. Segundo, el nacimiento del estado moderno parlamentario y la democracia que se legitimaban con la opinión pública, hizo necesario el estudio de ésta. Tercero, la generación de la economía de mercado, hizo necesaria la psicología social para conocer las necesidades, crear necesidades y conquistar las preferencias de los consumidores. Estos aspectos político-sociales no fueron tomados en cuenta por los primeros psicólogos sociales. No tuvieron conciencia de ello debido básicamente a que se habían embarcado en la creación del modelo de ciencia "políticamente correcto" que creyeron adecuado en aquellos momentos, el modelo de las ciencias naturales. Así fue, y continuó como herencia maldita a lo largo de la mayor parte de la historia de la psicología social. Aún hoy nos podemos encontrar con psicólogos y científicos sociales que defienden la neutralidad de sus afirmaciones científicas, como si detrás de ellas no justificaran un modelo de ser humano, de sociedad, una visión de mundo, etc., y sus mentes especialistas creyeran en la razón como finalidad de la ciencia y la felicidad del ser humano. Estas valoraciones eran comprensibles en el siglo pasado o en la Ilustración cuando aún la ignorancia, el analfabetismo o la inaccesibilidad al saber eran comunes en el mundo civilizado, pero, a estas alturas del juego, resulta ilusorio defender la neutralidad del discurso científico. Es una cuestión de dominio popular, a tal extremo que sólo debemos escuchar a cualquier cantautor contemporáneo y nos dirá a voces que éste es un camino equivocado para la ciencia.

Si incluimos en nuestra reflexión distintos elementos como el mecanicismo newtoniano, el ser humano considerado un animal más de acuerdo al darwinismo, la fe en la razón y método científico, la aceptación del positivismo empírico como fuente de conocimiento científico, el descrédito de elementos espirituales o subjetivos como base científica, la creciente industrialización de la sociedad, el auge de la individualidad, el surgimiento de Estados Unidos³³ como una potencia industrial, económica, tecnológica e investigadora, el protestantismo y sus consecuencias sobre los estados modernos, las teorías reduccionistas, la secularización de la ciencia, y el orden y la neutralidad como valores universales de la ciencia, entre otros, podemos

33. Hablamos de Estado Unidos por tres razones: es el prototipo de estado moderno que todo el mundo tiene por referencia; su ideología como país se ha visto reflejada en la política exterior hacia nuestros países latinoamericanos; y por último, de una manera simbólica, el dominio de su característica forma de entender la psicología y

intentar construir un pequeño panorama de la situación ideológica con que se encontró la psicología social en sus inicios. Ello nos ayudará a comprender que la llamada crisis no es algo reciente sino que persigue a la psicología desde su inicio. Posiblemente ello se deba a que, según Crespo (1995), las ciencias sociales en su conjunto surgen al hilo de la primera crisis de la modernidad. Crisis caracterizada por la desconfianza en la razón como fundamento de libertad y felicidad humana, provocada, en nuestra opinión, por la falta de asimilación de las propuestas de la relatividad por el conjunto del pensamiento psicosocial y el sentido común. Algo que todavía estamos encajando dentro de nuestra mentalidad "racional".

2.2 Algunos apuntes del contexto social y disciplinar del nacimiento de la psicología social.

En este apartado no vamos a centrar nuestra atención en hechos históricos, fechas, situaciones concretas, «sementales» (siempre se busca un padre no una madre) u otro tipo de acontecimientos o personas que los manuales de psicología dan por hecho como fechas de nacimiento, padres o razones de ser en la búsqueda de una historia oficial de la psicología. Quien tenga curiosidad y quiera celebrar el cumpleaños de la psicología, puede buscar en estos manuales y, para su sorpresa, descubrirá que existen varias fechas de nacimiento y varios nombres que se atribuyen su paternidad³⁴. Nosotros aquí sólo mencionaremos sutilmente algunos hechos históricos que influyeron en el pensamiento social y la naciente psicología. No explicaremos la forma, la manera o la relación en que se afectan mutuamente estos hechos, la sociedad y el pensamiento social, sino que simplemente tomaremos en consideración su valor simbólico como hechos históricos y de esta manera tendremos una pequeña idea, o una pequeña concientización, de lo que era el ambiente social e ideológico de la época.

Martín-Baró (1983a), que recordamos será eje central en nuestro análisis, menciona hay por lo menos cuatro hechos históricos que marcan el nacimiento de la psicología social y las demás ciencias sociales a mediados del siglo XIX; a) una mayor diferencia entre los grupos humanos, b) la concepción secularizada del ser humano, c) la revolución industrial, y d) el desarrollo de una nueva metodología, hechos que de alguna manera u otra ya hemos mencionado. Prosigue Martín-Baró dividiendo la historia de la psicología social en tres períodos, el primero caracterizado por una visión homogénea de la sociedad, el segundo se refiere a la americanización de la psicología, y por último, el cuestionamiento del orden social. Este último protagonizado por tres aspectos: la visión de la realidad como una construcción histórica, el enfoque conflictivo del orden social y el papel político de la psicología social.

hacer ciencia afectó el desarrollo de nuestra disciplina. Elementos que contribuyeron notablemente al desarrollo de la crisis epistemológica.

34. Véase Ibáñez (1990).

En su extenso análisis sobre la conceptualización histórica de la psicología, Ovejero (1999) advierte que con frecuencia, y de forma equivocada, los textos de historia de la psicología comienzan con los griegos, ignorando el hecho de que la verdadera noción de "psicología" en el sentido moderno, formando un campo de estudio diferenciado, difícilmente podemos decir que existe antes del siglo XVIII. En este sentido Ovejero hace una observación que debemos tomar en consideración a la hora de delimitar el estudio de la historia de la psicología social, pero, como ya mencionamos en el capítulo 1, los griegos posiblemente constituyen la línea de pensamiento que más ha influido en la mentalidad del sujeto moderno occidental. Ello no significa que la psicología naciera con los griegos, pero creemos que es muy ilustrativa en los intentos por comprender la mentalidad moderna. Creemos que Ovejero intenta llamar la atención sobre la facilidad con que muchos historiadores se abstraen y se pierden en fechas buscando obcecadamente un nacimiento para la psicología. En la misma línea crítica hacia la historia "oficial" de la psicología social, Crespo (1995) y Sabucedo *et al.* (1997) acometen sendas críticas a como, en su famoso artículo *The Historical Background of Modern Social Psychology*,³⁵ Allport pretendía brindar a la psicología social un "origin myth" adecuado a lo que consideraba debía ser esta disciplina, y cómo ello le llevó a olvidar y/o marginar los aspectos metafísicos y religiosos que formaban parte del ambiente científico del siglo XVII e incluso del pensamiento de Comte al que éste considera el padre de la psicología social.

La actitud de Allport en la interpretación de ciertos datos históricos, y lo que posteriormente ha sido reproducido por quienes recurrían a él como "historiador" incuestionable de la psicología social, es uno de tantos ejemplos del sesgo artificioso que ha caracterizado la historia de la psicología social. En un intento por negar el carácter ideológico de las propuestas metodológicas y la construcción de la historia, los defensores de la psicología social positivista se dieron a la tarea de crear un modelo oficial en donde la figura de Comte, como fundador del positivismo, encajaba perfectamente y brindaba la oportunidad de un nacimiento para la psicología social muy cercano a la ciencia oficial. El modelo de ciencia a seguir por la psicología social era el modelo de las ciencias naturales y, dentro de ellas, la medicina. Con lo cual no era necesario preocuparse por cómo hacer ciencia y en qué debemos centrar nuestra atención, sino en no introducir elementos metafísicos o espirituales que puedan condicionar el preciso y objetivo análisis científico de la realidad. Sobre este particular, Crespo (1995: 42) expone sus críticas hacia la postura positivista en historia de la psicología social:

"Para G. W. Allport, los problemas psicosociales a los que sus contemporáneos se dedican, parecían estar ya definidos desde un principio. La psicología social nace, según eso, con unos intereses y preocupaciones, con un objeto y con un método, que no se han modificado básicamente a lo largo de la historia".

35. Este artículo ha sido publicado entre 1954 y 1985 en todas las ediciones del conocido *Handbook of Social Psychology*, lo cual da cuenta de la relevancia singular

Igual que sucedía en las ciencias naturales, la psicología y la psicología social se vieron forzadas a la construcción de un objeto de estudio adecuado para su disertación acorde al método científico. La necesidad de un objeto controlable experimentalmente era urgente para que la psicología tuviese un desarrollo semejante a otras ciencias del ser humano como la medicina. La cual era el espejo sobre el que se veía reflejada la psicología debido, en gran medida, a que ésta gozaba de mayor prestigio por la efectividad de sus resultados y descubrimientos experimentales. Esto condujo a los primeros psicólogos a centrar sus esfuerzos en el desarrollo de una psicología experimental que, a pesar de llevar una tendencia social en sus enfoques conceptuales como la *Völkerpsychologie* de Wundt o la psicología de las multitudes de Le Bon³⁶, partían de un concepto de individuo como unidad análisis. Una psicología experimental para la cual, mediante la búsqueda de los procesos mentales superiores en el caso de Wundt o la ley psicológica de la unidad mental de las multitudes en Le Bon, eran los elementos instintivos, funcionales y mecanicistas quienes determinaban la conducta con una significación aplastante sobre factores culturales, ideológicos o sociales.

Este concepto de lo que debería ser la investigación constituye, en parte, la justificación práctica del paradigma positivista para la psicología, orientándole hacia una clara labor ideológica-positivista dentro del panorama científico del siglo XIX buscando cumplir con las demandas de la comunidad científica. Bajo esta perspectiva podríamos decir que de alguna manera la ciencia que hacemos es ciencia capitalista. Sería interesante examinar mediante estudios en psicología transcultural, cómo los postulados de Skinner pueden funcionar en U. S. A., donde la individualidad, el egocentrismo y las metas recaen en el presente inmediato, mientras que en otros lugares no tan "capitalistas" no tienen la misma efectividad. Se podría decir que ello se debe, en mayor medida, a que la ideología contenida en la espiritualidad, en sentido análogo a conciencia, del pueblo americano conlleva elementos causales como forma de determinación. Esto es una reflexión de difícil comprobación, con la que muchos no estarán de acuerdo, pero no falta de razón.

Sí existe un punto en que todos los historiadores de la psicología parecen coincidir, éste es que las ciencias naturales fueron el escaparate de la ciencia psicológica. Desde la reciente psicología crítica se ha intentado encontrar los motivos que convirtieron este afán por semejarse a las ciencias naturales en uno de los mayores escollos a que se ha enfrentado la psicología en su corta historia. La mirada crítica ha descubierto y sacado a la luz elementos ideológicos que

que se le ha otorgado como interpretación histórica en la psicología social oficialista.

36. Torregrosa y Crespo (1982: 16) advierten del peligro de incluir a Le Bon entre los antecedentes históricos de la psicología social "un ejemplo claro de cómo medias verdades, parciales constataciones y algunas observaciones inteligentes, pueden envolver con ropaje científico un pensamiento ideológico," ya que contienen cierto misticismo racista y un elitismo antidemocráticos que pudo dar pie los fascismos modernos. Con esta llamada de atención, Torregrosa se une a la crítica a la historia de

aquellos primeros psicólogos, que veían en el control de la conducta una oportunidad para que el ser humano y la sociedad fueran más perfecta y feliz, nunca fueron conscientes de ello. Creemos que esta falta de atención o apreciación hacia aquellos elementos subliminales, que yacían detrás de las posturas ideológicas que defendía la naciente psicología, no se debe a un descuido sino a la gran cantidad de cambios sociales acaecidos en el siglo XIX y la primera mitad del XX, que hacían muy difícil prestar atención y tener conciencia de todos ellos. Uno de estos grandes cambios lo es sin duda la sociedad capitalista industrial, la cual será determinante en lo que constituirá el paradigma central de la psicología moderna.

"La psicología, presentada como ciencia natural a desarrollar según un modelo positivista de la ciencia, además de los problemas obvios que implican un discurso distorsionado sobre el hombre como objeto de estudio, presenta sorprendentes anacronismos epistemológicos. También se debe insistir en que el desarrollo científico de la psicología actual y sus derivaciones prácticas no se corresponde con las promesas hechas por el paradigma positivista; por el contrario, su contribución real al control y predicción de la conducta es en verdad escasa. Cabría entonces preguntarse: ¿por qué la imagen positivista de las ciencias sociales sigue siendo la dominante, a pesar de sus inadecuaciones como filosofía de la ciencia, sus diferencias con la física (que toma como modelo de la ciencia) y sus mínimas contribuciones a la práctica psicológica? Como acertadamente lo plantea Kvale, el paradigma positivista que postula como una ciencia natural, inspirada en la experimentación física, cuyos objetivos son puramente científicos, políticamente neutros y centrados en el control y predicción de la conducta humana, como única forma de hacer de la psicología una ciencia moderna, no es más que una cortina de humo, un pretexto para encubrir el paradigma central: *la sociedad capitalista tecnológica*, o sea, tecnología y capitalismo, tal como se visualizan en los procesos de producción y trabajo" (Jiménez-Domínguez, 1990: 125).

La coincidencia temporal de la consolidación del capitalismo y psicología hacen inevitable su influencia ideológica, que se verá incrementada en la medida en que la ciencia sea incluida dentro de la organización social de trabajo. Como mencionamos en el capítulo anterior, Woolgar (1991) divide la organización social de la ciencia en tres períodos; amateur, académico y profesional, que guardan relación con el sistema económico de la época. Ello implica, nos guste o no, que la psicología social sea psicología capitalista porque no existía en otra época que no fuera la dominada por el capitalismo. Aún en aquellos países denominados no capitalistas, como fue el caso de la U.R.R.S., no llegó a forjarse una psicología no capitalista debido a que el pensamiento estaba sujeto a la ortodoxia del partido que señalaba las directrices de la ciencia oficial y buscaba

la psicología social descrita por Allport, que mencionamos antes, según el cual, la *psicología de las multitudes* es el libro más influyente jamás escrito en psicología social.

una especie de *alter ego* al capitalismo y no una "ciencia libre"³⁷. Aunque en estos países, como señala Munné (1989), se llegará a configurar una psicología social con rasgos propios.

Pero en todo caso, señala Ovejero (1999), la psicología social surge en Europa³⁸ en la segunda mitad del siglo XIX sin tener un claro perfil como el actual. En un contexto igualmente de luchas, con una fortísima polémica intelectual entre naturismo-biologismo, por un lado, e historicismo-hermenéutica, por otro. Polémica de la que surgirán una serie de ciencias sociales con tres rémoras cruciales que no dejarán, hasta el día de hoy, de influir profundamente en las ciencias sociales y en particular en la psicología social: "la ruptura entre ciencia y filosofía, en primer lugar; la ruptura de "la" ciencia social en un mosaico de disciplinas específicas y separadas, en segundo; y en tercer lugar, la institución de la historia como una disciplina exterior a las demás ciencias sociales, cuando en realidad es el material con que ellas se construyen" (Ibáñez, 1994a: 44). Estos tres escollos marcarán el desarrollo de la psicología social hacia una especialización cada vez más alejada de sus otras disciplinas hermanas. Nacen así los apellidos de la psicología. El progreso de la psicología social como ciencia le condujo su fragmentación en distintas subespecialidades, en un progreso idealizado por un pensamiento sin marcha atrás frente a la cara oculta del positivismo. La desvinculación y el propio desarrollo de las distintas ciencias psicológicas llevaron a pensar que el vínculo con otras áreas de conocimiento o otras psicologías constituían una contrariedad en su propia evolución. Por este motivo, no resulta extraño todavía hoy encontrar psicólogos clínicos (especialmente si llevan una bata blanca) que consideran a los psicólogos sociales como enemigos de competencias, y viceversa. Esta absurda separación llevó, en palabras de Yela, a que:

37. Como podemos extraer de los capítulos anteriores, no existe una ciencia libre debido a los límites impuestos en la consideración del conocimiento científico del que no lo es. Pero este aspecto metafísico es aún más limitado dentro del modelo capitalista de sociedad. Zimman (1999) hace una interesante reflexión de cómo la ciencia se ha organizado de acuerdo al modelo económico en el último siglo y cómo ha sido limitada por éste. La psicología no estará exenta de sus efectos. Solamente nos valdrá con recordar cómo llamamos a quienes vienen a terapia, "clientes" o "pacientes", lo que implica un modelo de ser humano no actor, no activo, sumiso y carente del conocimiento que el terapeuta le va a vender.

38. No queremos extendernos aquí en la polémica acerca de cuándo o de quién surge la psicología social como ciencia exactamente. Creemos que la actitud de establecer fechas exactas o nombres concretos dentro de la historia de las ideas es una clara influencia de las aspiraciones positivistas de ciencia moderna que pretenden hacer de la ciencia social una ciencia exacta. Podemos ver, por ejemplo, en la introducción de Torregrosa (1982), en Munné (1986, 1989) o en Crespo (1995), cómo la atribución de fechas, paternidades o nacimientos de la psicología social responde más al posicionamiento ideológico de quien escribe la historia, que a la conciencia sociopsicológica y al valor histórico de las afirmaciones de los primeros psicólogos sociales. Así, Munné (1986: 15) dice: "Se han dado respuestas muy diferentes a la pregunta cuándo comienza la psicología social. Estas respuestas reflejan cierta obsesión por la búsqueda y hallazgo de un padre. (...) Y no ha de extrañar que las diversas opiniones defendidas varíen muy sustancialmente tanto en años como en nombres, porque se dan en función del concepto que cada una tiene de la psicología social".

"La falta de confrontación de cada teoría con los problemas que no es capaz de explicar, el no reconocimiento de su carácter parcial, incluso cuando su valor está de momento confirmado en algún campo o aspecto, lleva a la digresión de la ciencia psicológica en doctrinas y parcelas inconexas y en las innumerables microteorías que inundan la bibliografía psicológica actual"(Yela, 1985: 21),.

La psicología hizo lo que se podía esperar de ella, teniendo en cuenta que su modelo de ciencia eran las ciencias naturales. Se fragmentó en subespecialidades en busca de una mayor efectividad de intervención. De esta manera se reproducen aquellas características iniciales que Kuhn (1986) advertía en las nuevas ciencias ante la falta de consenso y de un paradigma (en este caso un paradigma propio). En el inicio las nuevas ciencias se valen de una metafísica externa, por otra ciencia o por incidentes personales o históricos para especificar qué es su quehacer.

..."no es extraño que, en las primeras etapas del desarrollo de cualquier ciencia diferentes hombres, ante la misma gama de fenómenos (...) los describan y los interpreten de modos diferentes. Lo que es sorprendente, y quizá también único en este grado en los campos que llamamos ciencia, es que esas divergencias iniciales puedan llegar a desaparecer en gran parte alguna vez" (Kuhn, 1986: 43).

En la psicología social, la falta del paradigma, o de los paradigmas propios, le originó uno de sus grandes escollos: la búsqueda de diferentes explicaciones y puntos de vista desconectados unos de otros como sí de diferentes objetos de estudio se tratase. Esta postura científica tendrá su secuela en la creación de nuevas especialidades. Jiménez Burillo (1997) menciona como los miembros de un paradigma van adquiriendo conciencia de grupo, y son vistos por lo demás miembros como parte de tal grupo, gracias a la utilización de lenguajes específicos a cada paradigma. A través del lenguaje se crea conciencia de grupo que va separando y dividiendo los miembros de un paradigma de los de otro. En estas circunstancias tiene lugar una situación, al menos en principio, paradójica. A partir de la crisis de auto-conciencia de la psicología en general, surgen nuevas psicologías sociales como la psicología ambiental, la psicología comunitaria, la psicología política, psicología jurídica, psicología industrial, etc., que, en lugar de dar la impresión de crisis, dan la sensación de progreso para la psicología social, porque aparenta crecer. Pero, al mismo tiempo que la psicología "crece", se está encubriendo la crisis mediante el efecto que llamaremos de la "cama de clavos"³⁹. El efecto de la cama de clavos provocó en la psicología, al dividirse en especialidades y subespecialidades, el mismo problema

39. Con el efecto "cama de calvos" nos referimos a la situación análoga a la del faquir cuando se acuesta sobre la cama de clavos, que mientras más clavos tenga la cama menor será la presión que recibirá cada clavo. Lo contrario sucedería si se acuesta sobre un sólo clavo. Pronto descubriría que el clavo que debería estar en su espalda le ha atravesado el pecho. El efecto del clavo sobre el faquir sería entonces la crisis, la cual quedaría difuminada entre especialidades desconectadas una de otras sin mucho alcance sobre ellas, pensado en su propia presión y no la del conjunto. En tal situación la crisis sería sólo una leve molestia.

que tiene la religión. Lo que condujo a que, por ejemplo, los psicólogos clínicos pensarán que la crisis era de la psicología social y no de ellos. De la misma manera, encontramos religiones que van en la misma dirección, persiguiendo un mismo Dios, pero se tratan como si fueran enemigos diciendo que solo ellas son la religión verdadera⁴⁰. Los psicólogos se tratan como disidentes unos a otros dependiendo de la tendencia o la especialización que se tenga. Llámense, por ejemplo, posmodernos, críticos, aplicados o científicos. Si desconsideramos *a priori* a nuestros colegas es un nuevo problema de dogmatismo que sólo nos conducirá a parcelación del saber psicosociológico, y con ello a pérdida de poder explicativo o comprensivo.

En los últimos años se ha producido una fuerte crítica al pensamiento moderno desde distintas áreas de conocimiento. La psicología social no ha sido menos. La superación del determinismo, la causalidad y la falta de eficacia, entre otros factores, han removido las conciencias de los teóricos en busca de alternativas que permitan, de una vez por todas, sacudirse las tres rémoras de la modernidad que hemos mencionado más arriba. Para la creación de esta nueva conciencia teórica, Dobles (1989), desde la psicología social latinoamericana, advierte de la importancia de tener en cuenta el no desligarse del desarrollo conceptual por desarrollar la acción práctica. Así también nos advierte que los psicólogos sociales nos encontramos dispersos en una gama de acciones específicas sin eje común (aspecto que discutiremos en el próximo apartado). El proceso de concientización, como veremos más adelante en la obra de Martín-Baró, no sólo se refiere a la aplicación o a la teoría psicosocial, sino que también debe incluirse la revisión organizacional de la psicología social, el concepto de historia y su herencia racional como forma de pensar. Este esfuerzo implica no tan sólo la formulación alternativa de teorías encaminadas hacia la acción práctica, sino la transformación de la esencia y pensamiento psicosocial porque, como menciona Ovejero (1999), significan la ruptura con su pasado.

..."la psicología y la psicología social son productos claramente modernos, surgen de la modernidad. Es el proceso de la modernización, con sus grandes subprocesos (la individualización, la secularización, la urbanización y la industrialización, y sin olvidar la revolución científica), lo que las hizo ya no sólo posibles sino hasta necesarias. Así, sin el proceso de individualización la psicología no hubiera tenido sentido; sin el proceso de secularización, los confesionarios seguirían haciendo innecesaria la psicología, que, además, como sabemos, es cosa de las ciudades. Y, sobre todo, fue el proceso de industrialización el principal impulsor de los cambios sociales y de mentalidad que hizo necesaria la psicología y la psicología social a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX (...) incrementándose su importancia a medida que se desarrollaba sobre todo el proceso de industrialización, (...) No es raro, por consiguiente, que haya sido precisamente en Europa y en los países que más avanzados estaban en los procesos

40. No debemos alejarnos mucho pensado en religiones de distinto dios. Sólo tenemos que acercarnos un poco a divisiones y problemas existentes entre protestantes y católicos. Sirva de ejemplo, reducido a una de sus discrepancias, el caso de Irlanda del Norte.

de modernización y de industrialización en los que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX naciera la psicología y la psicología social, y que fuera a los primeros años del siglo XX y justamente en los Estados Unidos, el país más modernizado y más industrializado del mundo ya en aquellos momentos, donde más se desarrollaran estas disciplinas, y que lo hicieran con ánimo de predecir y de controlar la conducta de los **individuos** a través de la utilización de la **razón** y la **ciencia**. Al igual que la ciencia nos estaba permitiendo el **progreso** en las ciencias naturales, también debía permitirnoslo en el campo de la conducta humana y de los comportamientos sociales" (Ovejero, 1999: 498-499).

Por ello, no podemos entender la psicología social, su nacimiento y desarrollo, al margen de la Modernidad y de sus características. Así como tampoco podemos pasar página y olvidarnos de los errores cometidos si estos son parte de la esencia epistemológica de la psicología social y del contexto donde tienen que intervenir. La ciencia social no es una burbuja aséptica blanca y pura como querían lograr los ilustrados. Depende de los sujetos, la sociedad y los estados para sus demandas y razón de ser. Como señala Ibáñez (1994a: 45), "la consolidación de los Estados modernos demandan, a la vez, una ciencia social de corte positivista que proporcione herramientas para la intervención social, y una investigación social que permita conocer y controlar la situación de la sociedad en cada momento". Pues bien, en este contexto, ilustrado y positivista, surgieron y se desarrollaron las ciencias sociales, y entre ellas, la psicología social logró establecerse en los centros académicos. "Desde los años cuarenta hasta los setenta la psicología social se estabiliza como disciplina académica reconocida. En gran medida, la psicología social que entonces se desarrolla es la que hoy en día sigue practicándose" (Crespo, 1995: 86-87). Aún así, ya entre los años 60 y 70, los cambios, aparentemente profundos, habidos en el contexto social hicieron que estas ciencias sociales, y en concreto la psicología social, entraran en crisis colocando en peligro su estabilidad, a la vez que también entraba en crisis la propia Modernidad. Crisis que estamos viviendo en estos momentos, y que implica la transformación del sentido común hacia un pensamiento más bello y complejo como ya sucede en algunas ciencias como la física, cosmología o meteorología, por ejemplo. Siguiendo las principales líneas del pensamiento de Martín-Baró, es en la concientización de este cambio donde la psicología social tiene mucho por hacer, creando una conciencia científica que realmente tenga en cuenta las necesidades de las mayorías populares, los intereses que entran en juego en su actividad científica e intente construir una ciencia de lo real sin abstraerse como objetivo principal en magnas abstracciones teóricas de la realidad. La psicología social es, en este sentido, un útil instrumento contra la alienación a que nos pueden conducir la ideología fragmentaria y la acción científica descontextualizada, pretendidamente aséptica y sin sentido.

2.3 La crisis de la psicología social.

Este apartado podría ser extremadamente extenso si intentamos recoger todas las acepciones del concepto de crisis en la psicología y las causas que le han sido adjudicadas. Es tanto lo dicho, y lo que se puede decir, acerca de la crisis de la psicología social que resulta imposible abárcalo todo. Se cuentan por miles las publicaciones sobre el tema a donde se puede recurrir a consultar, y por ello, al ser un tema muy debatido y conocido, no nos detendremos demasiado en su descripción. Creemos que en la línea argumental que hemos mantenido hasta el momento, están expresadas las grandes controversias que han afectado el desarrollo de la psicología social (como el determinismo, el mecanicismo, la sectorización, la imitación de las ciencias naturales, etc.) y que le han conducido a su llamada crisis. Por ello, esta sección tendrá más una función de enlace o puente entre lo expuesto hasta ahora y la segunda parte de nuestro trabajo. Centraremos nuestros esfuerzos en fijar las secuelas de la crisis sobre el pensamiento psicosocial, especialmente en tres puntos que luego discutiremos bajo la óptica de Martín-Baró, a saber: el modelo de ser humano, la cosmovisión o la visión de mundo del pensamiento psicosocial y el metasentido que adquiere nuestra labor científica dentro de tal ideología.

Como hemos señalado anteriormente, la crisis que afectó a la psicología social podría ubicarse dentro de una crisis mayor, la de la modernidad (Crespo, 1995; Ovejero, 1999). El positivismo y la concepción moderna de la realidad, así como la racionalidad científica en la que ambas se basaban, entraron en crisis a lo largo del siglo XX, justamente el mismo siglo en que estos tres fenómenos mencionados creían alcanzar su culminación exitosa. Todo ello se tradujo en una fuerte crisis de las ideas que afectó también a las ciencias sociales, y particularmente a la psicología social. Así, la crisis de la psicología social no era sino una de las consecuencias de la crisis de la modernidad y de la crisis de la racionalidad científica (Ibáñez, 1989). Crisis, según Ibáñez (1991), a la cual contribuyeron notablemente los pensadores marxistas, al poner de relieve la incidencia de las condiciones sociales y de los factores ideológicos en el proceso de producción de los conocimientos científicos. Ésta se verá incrementada con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (1986) que puede ser considerada como el puntillazo o el desencadenante de la crisis que afectó a todas las ciencias sociales⁴¹. Según González de la Fe y Sánchez-Navarro (1987), esta crisis tendrá como consecuencia la construcción de una nueva imagen de ciencia que estos definen de acuerdo a cinco principios. Principios que no sólo crearán una nueva imagen

41. Gergen (1991) considera a Kuhn el artífice del «giro posmoderno», en el cual comienzan a cuestionarse el conocimiento como verdad y a considerar el resultado de los procesos sociales dentro de la ciencia. Sin embargo resalta que ya en 1930 Adorno y Horkheimer habían cuestionado las demandas de neutralidad como valores del conocimiento de la ciencia social, pero no fue hasta Habermas que las implicaciones de dichas críticas se hicieron evidentes. Siguiendo la línea de la teoría crítica, Gergen dirá: "...las explicaciones científicas tradicionales, defendidas por largo tiempo por su neutralidad en cuanto a valores, están llenas de sesgos androcéntricos. Dichos sesgos se detectan en las metáforas que los científicos usan para organizar sus descubrimientos; sus interpretaciones de datos objetivos, sus

de la ciencia sino que articularán el estudio sobre cómo se genera y cómo funciona la ciencia a partir de la comunicación, organización, relaciones y procesos individuales de socialización y adquisición de habilidades por parte de los científicos y la comunidad científica en general. Así como las relaciones de la comunidad científica con la sociedad en general.

Principios constitutivos de la nueva imagen de ciencia⁴²

Principio de Naturalización - Separación entre los procesos de descubrimiento y los de justificación y la validación del conocimiento resultante.

Principio de Relativismo – Se niega que haya criterios absolutos y fundamentales que garanticen la verdad o la racionalidad.

Principio de Construccionismo – Las representaciones científicas no provienen de la realidad, ni son el reflejo literal de ésta. El conocimiento es socialmente construido.

Principio de Causación Social – La actividad científica no es llevada a cabo por sujeto empíricos ideales, sino por comunidades concretas organizadas socialmente.

Principio de Instrumentabilidad – El conocimiento científico no difiere sustancialmente de otros tipos de conocimiento, excepto quizás por su mayor eficacia y efectividad, y por intentar ser más sistemático y transparente.

La pérdida de hegemonía del paradigma positivista hizo que la crisis fuera tan profunda que afectó prácticamente a todos los componentes de la psicología social. De tal manera que ... "lo que la crisis exteriorizó fue el fuerte descontento entre los psicólogos sociales con la concepción mecanicista que la disciplina convencional tenía del ser humano, con su metodología tan restrictiva que, como sabemos, era mayoritariamente experimentalista, con su ideología política subyacente, con su escasa relevancia social, con los problemas éticos a que llevaba la experimentación, etc. A todo ello se añadió el resurgimiento de las tendencias historicistas que habían quedado en segundo plano tras la victoria del positivismo. Y la necesidad de tener en cuenta el lenguaje como ingeniero de la construcción de la realidad, tras la fuerte influencia que en la segunda mitad de siglo ejercieron autores como Wittgenstein o Heidegger. Si a ello añadimos la impronta que el pensamiento europeo posterior al Mayo Francés le dio Michel Foucault así como los intentos "postmodernos" de Habermas por salvar los muebles de la modernidad, tendremos un panorama bastante aproximado de la efervescente situación de la Psicología Social actual" (Ovejero, 1999: 616). La crisis aparece así como una confrontación epistemológica de la

temas de estudio, los métodos seleccionados para la investigación y su punto de vista del conocimiento" (*Ibíd*; 102).

42. Obtenido del artículo de González de la Fe y Sánchez-Navarro (1987: 83-84), donde hacen una magnífica exposición sobre los cambios acaecidos en la sociología de la ciencia.

psicología social que, ante el descontento de un modelo ideal de individuo y sociedad⁴³ expresado en el pensamiento crítico, se cuestiona el paradigma sobre la que ésta había basado su acción. Cuestionamiento que, según Montero (1993), venía produciéndose desde el nacimiento de la psicología científica.

..."el paradigma dominante durante la modernidad ha hecho énfasis en el mecanicismo, en el atomismo, en el racionalismo, en lo cuantitativamente mensurable, en el equilibrio y el éxtasis, en lo nomotémico, en el individualismo, oponiéndose explícitamente a las tendencias humanistas, holistas, a la intuición, y en general a las explicaciones de la acción humana sobre la base de impulsos no racionales; a lo cualitativamente aprehensible, a lo ideográfico; a la dinámica del conflicto; al comunitarismo, sin lograr nunca, no obstante, erradicarlos del campo de la ciencia. Las tendencias que proclamaban la posibilidad de un conocimiento y de acciones concomitantes a partir de alguno de estos principios proscritos, comienza a aparecer desde mediados del siglo pasado y extiende a lo largo del presente" (Montero, 1993: 21).

Pero, si estas críticas venían produciéndose desde el siglo XIX, ¿por qué la naciente psicología no se hizo eco de ellas? ¿Por qué no se tomó en cuenta las ideas sobre la formación de la conciencia del pensamiento marxista? Si Nietzsche (1985) en la *Gaya Ciencia*, ya había declarado los problemas que enfrentaría el hombre de ciencia, la conciencia y la humanidad en la búsqueda de la verdad, la apreciación de problemas verdaderamente grandes o "la creencia de que el mundo debe tener su equivalencia y su medida en la razón humana y en los cálculos humanos, y que por tanto un mundo verdadero a cuyo último y minucioso análisis puede llegar a nuestra mezquina y tosca razón humana" (*Ibíd*; 1134), ¿cómo es posible que la ciencia del espíritu, la ciencia del ser humano, la *psique*-logía, no quisiera incluir entre sus razones de ser las advertencias de la filosofía de finales del siglo XIX? Quizás ello se deba a relaciones de poder⁴⁴,

43. Gergen (1992) menciona que este modelo ideal de sociedad puede deberse a una visión romántica del yo, que viene heredada del s. XIX donde a cada individuo se le atribuyen unos rasgos de personalidad: pasión, alma, creatividad, temple moral de acuerdo a un vocabulario y una capacidad de raciocinio esencial para el establecimiento de relaciones sociales. Esto está incluido dentro de una visión moderna caracterizada por una cuestión de raciocinio de nuestros conceptos, opiniones e intenciones conscientes, en contra de una cuestión de intensidad de la personalidad pasional, espiritual y creativa, corriendo de esta manera peligro el vocabulario romántico. Buscando primar la razón sobre otros valores humanos, "Los modernistas creen en el sistema educativo, la vida familiar estable, la formación moral y la elección racional de determinada estructura matrimonial" (*Ibíd*; 25). Con lo que conforman un tipo ideal de sociedad en donde las personas normales son racionalmente previsibles.

44. Ibáñez (1990) menciona como en la historia de la psicología social esta determinada dos tipos de factores, que denomina internos y externos. En los internos encontramos todos aquellos que por lo general son discutidos en los estudios históricos como elementos epistemológicos o gnoseológicos, pero en los externos se refieren a una serie de factores que están en el trasfondo de la acción histórica y que pocas veces se mencionan porque a veces no reflejan los grandes ideales en que se basa la labor científica. Factores económicos, procesos sociales, coyunturas

intereses, etc., que tuvo la psicología en su gran desarrollo bajo un modelo individual y objetivo, especialmente en los Estados Unidos. Esto definió los parámetros por los que se dejaría llevar la psicología social en este siglo.

... "la Psicología Social pronto se adhirió en los Estado Unidos al paradigma positivista y al más rancio de los individualismos psicologistas. Pero ello no era sino un mero subirse al carro victorioso de la época. (...) La Psicología y la Psicología Social son productos típicamente modernos. Sin tener en cuenta la Modernidad y sus características definitorias, sin tener presente al sujeto moderno, difícilmente podríamos entender la Psicología y la Psicología Social tradicionales" (Ovejero, 1999: 615).⁴⁵

Tuvieron que pasar muchos años, hasta la década de los 60 para que el marxismo, la filosofía nietzscheniana, el freudismo, las tendencias humanistas, el holismo en la filosofía y en la psicología, las técnicas cualitativas (Montero,1993), el pensamiento de Wittgeinstein y Gadamer, entre otras cosas, tuvieran un efecto retrospectivo hacia aquellos aspectos que el pensamiento psicosocial pareció olvidar en sus planteamientos modernos. Se tomó conciencia de que ningún objeto puede ser observado si no se dispone de un punto de referencia que le sea exterior, llámese meta-nivel (Ibáñez, 1991), llámese contexto social, llámese hermenéutica. Se comienza a cuestionar no sólo las formas de producción del conocimiento científico, sino los contenidos mismos de dichas producciones.

Esta reflexión llevó a numerosos estudiosos a tomar conciencia de que la ciencia también es una construcción social. En el proceso de construcción de conocimiento el lenguaje comienza a tener un protagonismo especial. El conocimiento científico, al igual que todo el conocimiento expresable, se formula mediante el lenguaje. El cual supone un marco interpretativo y se manifiesta en un contexto sociohistórico determinado. Por ello, el lenguaje pasa a ser considerado una herramienta singular en el análisis social del conocimiento científico. En él encontramos el texto, el contexto y el contenido ideológico del conocimiento y su forma social de producción (comunicación).

"Si hay lenguaje, hay significado. El lenguaje dice algo y en la medida en que lo que se dice, alguien lo expresa siguiendo reglas gramaticales y criterios semánticos y eso que se dice es entendido también por otros sujetos que forman parte de la misma comunidad lingüística, de la misma comunidad reglada. Prescindamos por un momento de los agentes y usuarios de la comunicación, de los emisores y receptores y quedémonos en la dimensión significativa. Desde este punto de vista el lenguaje

históricas, guerras, revoluciones, poderío militar, entre otros, son fundamentales para entender estos procesos históricos, especialmente en lo referente a la "americanización" de la psicología social.

envuelve a sus destinatarios, los enlaza, produce la intersección donde los reúne. Así el lenguaje es la mano que nos toma por arriba, nos arranca de nuestra subjetividad y nos emplaza en el marco de la intersubjetividad" (Nieto, 1997: 321).

El lenguaje es pensamiento, por cuanto mediante su análisis no sólo obtendremos las manifestaciones de la "razón" sino cómo vemos e interpretamos el mundo.

"No sólo en el lenguaje aparece el mundo y el sujeto, sino que tal aparición se produce bajo las condiciones que impone el lenguaje, que son las condiciones bajo las que se ejerce el pensamiento. Si el ser humano es un animal «lingüístico» o un «mono gramático», tal circunstancia condicionará no sólo el modo como la realidad afecta o se incrusta en el lenguaje, sino, también, la propia dirección del lenguaje, el modo como a su través nos hacemos cargo de la misma. (...) Puede suceder que en circunstancias muy específicas una determinada lengua, inserta en una tradición cultural, afecte el modo que tengamos de ver el mundo" (*Ibíd*; 328).

Nieto nos brinda una característica fundamental del nuevo concepto de ser humano: somos prisioneros del lenguaje. En esta línea, según Ibáñez (1991), Wittgenstein mostró la imposibilidad de encontrar un meta-nivel con relación al lenguaje, siendo éste el límite de nuestro mundo. Así Nieto, en su intento de construir una "razón lingüística", nos muestra cómo muchos fundamentos de la razón moderna no pueden tener el lugar supremo que ésta le adjudicaba porque no son en absoluto supremos sino productos culturales, como las costumbres, las leyes, las obras de arte o las teorías científicas, que se transforman con mucha más facilidad que el lenguaje, que es el tope, el fin de nuestra razón. El cuál es natural y necesariamente humano, y por ello ocupa un lugar de difícil transformación dentro de la conciencia.

"Que el lenguaje «nos produce» o que somos hijos del lenguaje es algo más que una metáfora. Nuestro acceso intelectual al mundo –lo que no quiere decir nuestro *único* acceso– lo gesta el lenguaje en el que nacemos. Ello es así en dos niveles (...), en el primer nivel de nuestra instalación como seres que pensamos, comprendemos y conocemos, quedando ese mundo vehiculado por el lenguaje como *nuestro*. En el segundo lugar, en el nivel de nuestra dimensión o pertenencia cultural, estamos también instalados en los mensajes y los discursos que constituyen la obra de la cultura y que, como tales, pueden entenderse genéricamente como lenguaje, ya que en la media en que hemos de hacernos con su sentido, es una condición que orienta también nuestras técnicas y nuestras prácticas" (*Ibíd*; 337-338).

45. Como veremos en la segunda parte, nuestro autor, Martín-Baró, es un ferviente crítico con los parámetros modernos, especialmente estadounidenses, que han marcado el desarrollo de nuestra disciplina.

Bajo esta concepción de ser lingüístico, muy cercana a Vigotsky, la neutralidad, la objetividad, la lógica de las afirmaciones científicas se ven sometidas a cuestionamientos metafísicos que cuestionan la valoración epistemológica de dichos objetivos de la ciencia moderna. La metáfora del empirismo y el positivismo, donde el investigador es un descubridor que arranca secretos a la naturaleza y los expone a la vista de todos, pierde la connotación sacramental que tenía hasta entonces y pasa a definirse como un ser humano más, con unos conocimientos específicos, prejuicios, intereses particulares, motivaciones, un lenguaje, en fin, no exento de ser influido por la ideología que le rodea y que expone unos resultados bajo una óptica particular. El ideal del paradigma único unificador de la ciencia y la consecuente reducción de los fenómenos analizados por la ciencia a tal paradigma, deja de ser un ideal y pasa a considerarse una utopía de la Ilustración con consecuencias directas para las ciencias sociales.

El conocimiento pierde, aparentemente, el valor universal que le atribuía la ciencia moderna. El método científico, hasta entonces infalible, no permitía descubrir los datos puros, sino que es una ecuación personal determinada por elementos subjetivos, como el lenguaje (Wittgenstein), que median entre el objeto y el sujeto de conocimiento, cuando no son la misma cosa. Esta situación se hace manifiesta ante la complejidad del objeto en la ciencia psicológica, el sujeto-objeto psicológico. Tal expansión en la visión del ser humano hacia la complejidad, contribuye notablemente al surgimiento de técnicas de medición social de carácter cualitativo como una visión complementaria y necesaria en la descripción de los fenómenos sociales y naturales (Montero 1993). Nos encontramos entonces ante lo que varios autores, Ibáñez (1989, 1991, 1994), Jiménez Burillo (1997), Montero (1993, 1994b), Nieto (1997), González de la Fe (1988), Fernández Christlieb (1990, 1991, 1992), Torregrosa (1996), etc., han denominado «giro hermenéutico», como una vía de cambio del paradigma positivista. Así, según Montero:

"Las ciencias sociales están viendo el desmoronamiento de la hegemonía del paradigma positivista, y el surgimiento de un paradigma en el cual lo cualitativo, el conflicto, el humanismo, entre otras tendencias, reaparecen con una nueva definición, vistos en una nueva perspectiva. Por ello el auge de la hermenéutica, pero no ya para interpretar la palabra divina, sino el discurso humano, pues las personas son vistas ahora como productoras de sentido y constructoras de significados. Por ello la metodología cualitativa, no para captar lo mágico, sino para medir la totalidad de fenómenos casi siempre atomizados en nombre de la medida" (Montero, 1993: 21).

La conciencia de la modernidad, forjada a lo largo del siglo XIX y sobre la cual se había configurado la psicología social, comienza a desquebrajarse gracias a los efectos de las críticas sobre las ilusiones de la Ilustración. A pesar de que ya no estamos a finales del siglo XIX sino los inicios del XXI, todavía existe cierta ingenuidad ante el progreso del pensamiento social. Aquellos que no estaban de acuerdo con el debate metateórico, buscando descalificar a los críticos, acusaron de arrastrar la disciplina hacia discusiones especulativas, distrayéndola de lo que es

quehacer científico proporcionando un improductivo discurso filosófico (Ibáñez 1991). Pero aquellos que descalifican el cuestionamiento metateórico de la ciencia social, no parecen tomar en consideración que el problema no es sólo teórico de la psicología social, sino que la crisis abarca todos los aspectos de la ciencia, desde el metateórico hasta el aplicado.

Crespo (1995) expone por lo menos cuatro aspectos en que se manifiesta la crisis de la psicología social. Serían, la crisis de los presupuestos epistemológicos, la crisis metodológica, la crisis de confianza y, por último, la crisis académica. Cada aspecto posee su correspondiente problema particular dentro de la construcción del conocimiento, pero Crespo se pregunta si el malestar científico expresado en la crisis de la psicología social no es un reflejo o guarda alguna relación con los disturbios sociales, especialmente estudiantiles, de finales de los 60. Nosotros creemos, como hemos venido manifestando, que más que una crisis de reflexión sobre la actualidad y el proceso de construcción del conocimiento, todo se debe a que se está produciendo un cambio en el sentido común del antiguo sujeto moderno que todavía está dando sus últimos coletazos. El cual es un proceso extremadamente lento que, más que ser la sustitución de un paradigma por otro en tiempo de revolución al estilo de Kuhn, es un cambio en forma de pensar del sujeto occidental, o sea una metamorfosis del sentido común. De cualquier manera, como señala Ovejero (1999), las primeras consecuencias de la crisis (resultando una recuperación de aspectos que no eran nuevos pero que habían sido abandonados por el paradigma positivista) recogidas por los "órganos oficiales" fueron: primero, la revisión de las aplicaciones psicosociales; segundo, el resurgir del estudio de las emociones; y tercero, la validación transcultural del conocimiento psicosocial. A las que luego añade una cuarta, la recuperación de la llamada psicología societal.

Esta crisis que tuvo sus comienzos y se hizo evidente a partir de los años 70 (Crespo, 1995), para algunos ha constituido una «perturbación menor» que no tiene mayor importancia porque es parte del proceso. Para otros se trata de una crisis ya superada como lo demuestran los recientes desarrollos, mientras hay quienes consideran que los efectos de la misma son profundos e irreversibles. De cualquier forma, los problemas planteados entonces siguen teniendo plena vigencia tres décadas después de iniciada la crisis. Así como ha invitado a la reflexión de las posturas psicosociales desde la perspectiva crítica.

"En todo caso, parecen constatarse desde hace ya un par de décadas un fuerte empuje dentro de la disciplina para que ésta se abra más a la sociedad y a sus problemas, lo que a mi juicio sólo se está notando de una forma importante en el ámbito de las aplicaciones sociales. A pesar de ello, creo que la psicología social no cambiará mucho en los próximos años (...). Sin embargo, mi escepticismo a este respecto no me impide ver las grietas que, tras la crisis en la disciplina, fueron abriéndose en el edificio de la psicología social positivista. (...) Son muchos los psicólogos sociales que no ocultan los rasgos y naturaleza diferentes de la psicología

social que ellos hacen; son muchos los psicólogos que no tienen complejos de hacer metodología cualitativa, porque la consideran, como mínimo, tan valiosa como la cuantitativa, cuanto no, como suele ser el caso, muy superior a ella. Además, son ya muchos los psicólogos sociales interesados en una psicología social post-positivista, por una psicología social crítica y hasta radical, por una psicología social hermenéutica o narrativa y retórica, etc. En definitiva, existe ya otra psicología social alternativa y potente, aunque a nivel cuantitativo aún menos numerosa y menos poderosa que la psicología social tradicional, aún dominante" (Ovejero, 1999: 613).

En esta misma línea concluye Crespo (1995):

"En mi opinión, la crisis ha sido, y es, un fenómeno de importancia, que afecta de modo decisivo a la constitución actual de la psicología social. Ello no quiere decir que las prácticas científicas se hayan transformado radicalmente, pero sin embargo, se ha producido una ruptura, al menos en ciertos sectores importantes de la disciplina, en la dirección de una mayor conciencia reflexiva y de una mayor tolerancia de la pluralidad" (Crespo, 1995: 88).

2.4 La psicología social en América Latina.

Mientras esto tenía lugar en Europa y Norteamérica, la psicología social latinoamericana, la cual todavía no había logrado despegar como un saber autónomo y necesario por motivos que van desde la falta de recursos hasta la inestabilidad política, tenía *otro* tipo de crisis. La búsqueda de una teoría psicosocial latinoamericana que detuviera la dominación epistemológica de los modelos y teorías totalizantes, exportados en su mayoría de los EE.UU., hizo que la psicología social latinoamericana no sufriera de lleno los efectos de la crisis del primer mundo. Por ello, quizás por la ausencia de una estructura académica consolidada, quizás por la precariedad de sus condiciones de trabajo que no le permitían abstraerse en absurdas divagaciones teóricas, quizás por "contextualizarse" en un contexto social caracterizado por los valores de comunidad obtenidos de la ideología de la doctrina católica mezclada con sociedades tradicionales, quizás porque no tuvieron que enviar a nadie a Vietnam, quizás por pensar en castellano y tener ascendencia latina, quizás porque la problemática aplicada a que se enfrenta tiene más impacto social que la de países desarrollados, quizás porque la ciencia en estos países todavía tiene razón de ser, quizás porque el concepto de comunidad es todavía solidario e intersubjetivo mientras que en otras sociedades, el capitalismo, la ideología protestante, los valores sociales, rinden culto a la subjetividad individual, quizás porque muchos teóricos sociales tuvieron que salir corriendo de sus países para no acabar con un tiro en la nuca, quizás por un sinnúmero de razones que definen la psicología social latinoamericana como una tendencia distinta en teoría social occidental, la crisis

no fue tan evidente en nuestros países (Jiménez-Domínguez: 1990). Uno de los mayores problemas que se presentaba era la desvinculación de teorías importadas asépticamente, y por ende, la creación de una teoría social con denominación de origen propio. Como afirma Dobles (1989: 60), "La crisis abrió la brecha que permitió a los psicólogos sociales latinoamericanos plantearse proyectos alternativos de desarrollo de la disciplina". Entre los que resalta los trabajos en los principios de los 80 de Maritza Montero en Venezuela, López y Serrano en Puerto Rico, Martín-Baró en El Salvador, Silvia Lane en Brazil, de los cuales siguen en el empeño de construir una teoría propia volcando la mirada hacia nuestra realidad.

La psicología social latinoamericana se caracteriza por su fuerte crítica a la psicología anglosajona dominante, y especialmente estadounidense. La cual, como en una gran parte de los aspectos de la vida cotidiana, pretende ser el modelo a seguir por los jóvenes departamentos de psicología de las universidades latinoamericanas. La resistencia al modelo estadounidense se ve reflejada en el estudio de Páez *et al.* (1992), sobre el perfil intelectual e ideológico de los psicólogos sociales latinoamericanos. El estudio muestra como la mayoría, un 60%, se decanta más próxima a Europa que a Estados Unidos, un 69% se declara abiertamente de izquierdas, un 69% prefiere el conocimiento aplicado, y un 74% prefiere la metodología cualitativa a la cuantitativa. Otra característica que refleja el estudio es una clara tendencia al "criollismo" o "indigenismo" frente al cosmopolismo o universalismo. Estas preferencias muestran una evidente inclinación hacia la construcción de una psicología diferenciada, americana con influencias europeas, cercana al marxismo, ansiosa por ver resultados efectivos, con un objeto de estudio menos positivista y más metafísico, y consciente del "desde dónde" y "para quién" se hace.

Los inicios académicos de la psicología social en América Latina pueden ubicarse en la década de los 50 (Montero 1994a). Desde muy pronto se decantó por una línea de investigación, los efectos de la cultura sobre el comportamiento y la identidad social, que puso de relieve los problemas de aplicación de modelos importados de otros contextos muy diferenciados. La relación entre identidad, condiciones estructurales y conciencia social en estos estudios, contribuyó a comprender las diferencias propias de nuestros contextos, que años más adelante servirían de base para la producción de conocimiento ligado al propio desarrollo de la subdisciplina. Elementos como los mencionados antes, unidos a los psicólogos latinoamericanos de entonces de izquierdas, cualitativos, aplicados, críticos, jóvenes (ya lo dijo Salvador Allende: "ser joven y no ser revolucionario, es una contradicción hasta biológica"), ligados a la injusticia social, el contexto en guerra, a valores tradicionales de comunidad, etc., crearon las bases de una psicología de corte político y comprometido, donde el psicólogo social tiene un papel como agente de cambio social (Banchs 1990b). Por este factor, el desarrollo de la disciplina estará señalado por dos líneas: la psicología política y la psicología comunitaria (Montero 1994b, Marín 1989).

La toma de conciencia de la psicología social en Latinoamérica respecto a su rol real y no su rol asignado, le impidió tener una profunda crisis como la que afectó a Estados Unidos o

Europa (Montero 1994a, López 1988). La búsqueda de un paradigma propio que lograra establecer la psicología social como un área de conocimiento reconocible y reconocida, y que a su vez, dirigiera los destinos de la ciencia social, al mismo tiempo que estaba produciéndose la crisis de la psicología del primer mundo, nos hace pensar en la psicología social latinoamericana como teoría social «hija de la crisis».

La denominación «hija de la crisis» tiene su expresión en las condiciones de su evolución como joven ciencia. La psicología social latinoamericana no se vio obligada a luchar contra prestigiosas parcelas de poder, o «vacas sagradas», dentro de la organización social-académica del saber. Todo lo contrario le sucedió con los distintos regímenes totalitarios, guerras y movimientos sociales que mantenían la inestabilidad política de los gobiernos latinoamericanos que consideraban a los pensadores sociales como subversivos⁴⁶. El hecho de ser una ciencia joven la hacía dinámica, incomprendida en muchas ocasiones, con mucho por hacer pero poco hecho. Un ejemplo de ello es que en 1962 sólo existían tres cátedras de psicología social en toda América Latina, en Brasil, Venezuela y Chile (Montero 1989). Como cualquier niño o joven que tiene rápidos y espectaculares cambios desde que nace hasta su pubertad, en los últimos treinta años el desarrollo de la psicología social latinoamericana ha sido muy grande. Ha logrado afianzarse como una área de saber reconocida y necesaria, como lo demuestran la cantidad de asociaciones profesionales, congresos y curriculum universitarios que encontramos a lo largo del continente. Su condición de hija de la crisis le permitió tomar conciencia respecto de su contexto de acción y de los errores de las teorías tradicionales, quizás antes que en los grandes centros de poder, y, a consecuencia de lo anterior, le permitió un desarrollo propio, basando en modelos exteriores pero importados acríticamente porque la urgencia se impuso a la reflexión.

Según Montero (1994b) la psicología social latinoamericana combatió la crisis a través de una actitud crítica al paradigma dominante en la psicología. La crisis de paradigma dominante y su visión de mundo, así como el rol y posición asignados al científico, crearon la necesidad de un nuevo paradigma que en el caso latinoamericano era doblemente apremiante. Por un lado, para salir de la crisis y, por otro, para comenzar a desarrollar la psicología en nuestros países. Posiblemente, en un primer instante los teóricos latinoamericanos sólo querían salir de la crisis, como todo el mundo, pero en el intento terminaron creando las bases para una teoría nacida en aquellas zonas. Para Martín-Baró (1985j) uno de los factores que contribuyeron a la creación de una teoría propia fue el hecho de que los científicos sociales, ante el significado amenazante de sus acciones y pensamientos atribuido por los estados totalitarios, eran conscientes del valor de sus acciones y el poder de su conocimiento. En esta afirmación radica uno de los conceptos

46. Banch (1994) o Lira (1987, 1991), por ejemplo, nos muestran casos de psicólogos sociales que fueron encarcelados por enseñar a pensar o pertenecer a la universidad en regímenes dictatoriales, o los casos de algunos que tuvieron que irse al exilio. En contraste, Martín-Baró (1985j), hablando de quienes se encontraban sometidos en sus países, nos dice: "Quienes por un momento habían encontrado sentido a su palabra histórica, regresaron una vez más al pasivo silencio que hace posible la supervivencia".

claves de la obra de Martín-Baró, el compromiso social del científico, el cual se puede poner al servicio de las mayorías populares o del *status quo*, algo que discutiremos en detalle en próximos capítulos, que es uno de los elementos más mencionados por los psicólogos latinoamericanos como distintivo de su teoría. Éste concepto fundamental, junto a otros mencionados por Montero (1987, 1994b, 1998), pueden ofrecernos una idea de las características distintivas de la psicología social latinoamericana o, en palabras de Montero, "el paradigma emergente".

Postulados del paradigma emergente de la psicología social latinoamericana.

Fuente: Montero (1994a).

1. Carácter histórico de la psicología. La psicología debe reconocerse como ciencia histórica. Esto supone; a) la impredecibilidad de la conducta, b) no se puede hablar de verdad absoluta, la verdad es histórica.
2. La realidad es una construcción cotidiana, dialéctica, simbólica que debe orientar los estudios psicológicos y no al contrario. En dichos estudios se debe reflejar los problemas de la realidad y su contexto (económico, social, etc.).
3. La psicología no es una ciencia objetiva a la manera de las ciencias naturales.
4. Reconocimiento del carácter activo de los seres humanos, que son considerados como actores y constructores de su realidad. La investigación psicosocial tiene dos sujetos: uno investigador externo y otro investigador-investigado interno.
5. Necesidad de incluir en el estudio psicológico el punto de vista de los oprimidos, lo cual supone no hacer solamente una psicología desde la perspectiva del «hombre promedio».
6. El conflicto es parte de la acción humana, por lo tanto su estudio debe ser incluido en el objeto de la psicología.
7. Se reconoce la importancia del estudio psicológico de la ideología como fenómeno humano y producto psicosocial.
8. El estudio del cambio social debe hacerse como producto de grupos o comunidades, de acuerdo a concepción dinámica y dialéctica del ser humano y al concepto de sociedad construida por ellos.
9. La psicología debe trabajar para que sus sujetos de estudio, seres humanos, en el uso de sus capacidades y potencialidades, adquieran conciencia y control sobre sus vidas y circunstancias vitales.
10. Inclusión de los estudios sobre la relación entre el individuo y vida cotidiana, de cómo se da sentido al mundo en que se vive en ese proceso diario de construirlo. Estudiar el valor del sentido común.
11. Reconocer el carácter engañoso de la percepción, la cual se organiza dentro de interpretaciones mediadas y mantenidas por el lenguaje.

12. Rechazo a la noción de progreso como elemento básico del paradigma de la psicología, por cuanto que ella esquematiza el futuro usando materiales y conceptos del presente.

Sin embargo, a pesar de toda la concientización sobre una teoría que responda a las necesidades propias de nuestro contexto, no parece estar muy claro que exista tal teoría sino que todo responde a una visión romántica hacia Latinoamérica. La demanda tantas veces expresada, Lane (1983), Montero (1987a, 1994a, 1994b), Martín-Baró (1990L), Ovejero (1999), D'Adamo *et al.* (1995), López (1988), etc., sobre la necesidad de hacer una psicología social histórica, se ha visto reflejada, en líneas generales, en gran parte de las publicaciones procedentes de esta parte del mundo. La necesidad existe pero no está satisfecha del todo. Todavía se encuentran en la búsqueda de "la" teoría o "el" paradigma, como lo expresa Montero (1994a) cuando menciona que el "paradigma emergente" como una sustitución del paradigma dominante. En sus palabras; "a rey muerto rey puesto" como si de lo que se tratase fuere de un proceso de revolución científica como los descritos por Kuhn. Creemos que el fin de la crisis de esta manera, se presenta como interminable. La psicología social latinoamericana, y también la psicología en general, pueden pasarse toda la vida buscando el paradigma kuhniano de la psicología y no lo encontrarán. Ello se debe en gran parte a que, a pesar de todos los contenidos no empíricos, no positivos, cualitativos, históricos, construccionistas, etc., de las recientes propuestas teóricas alternativas, los científicos sociales continúan buscando la certeza psicológica que le ofrecía la ciencia racional. Todavía no han logrado despojarse totalmente de las secuelas de la racionalidad lógica, y caen en una inevitable paradoja entre lo que quieren y lo que necesitan. Buscan un paradigma pero lo buscan mediante la defensa de métodos que reconocen el valor del conocimiento subjetivo, y por ende conllevan a la pluralidad. Necesitan un objetivo donde verse reflejados e identificarse como un conocimiento particular pero quieren hacerlo de la misma forma que lo hacen el tipo de ciencias de las que pretenden escapar, teniendo un paradigma que le brinde certeza y organice su racionalidad. Una especie de estructura, una armazón con el cual sentirse ubicados, instalados, cómodos. No obstante, como decía Machado, "se hace camino al andar", pero andar solo intimidado al no tener referencia ni dónde verse reflejado. Esta situación resulta paradójica porque es como si la ciencia social renegara de las ciencias naturales pero continuara jugando su mismo juego. No busca el objetivo que necesita más allá de lo evidente. La ciencia social en Latinoamérica, a pesar de tener una visión de mundo en un contexto mucho más amplio que en los países tradicionalmente dominadores del pensamiento psicosocial, todavía su contexto de referencia es limitado. La crisis, si le observamos más allá de contextos restringidos (Latinoamérica, Europa, Estado Unidos, el paradigma dominante, etc.) descubriremos que no sólo es una crisis epistemológica de cómo nos acercamos al conocimiento, sino que es una crisis metafísica más amplia, que afecta desde la transformación del sentido común hasta la dirección que debemos tomar en nuestra evolución como especie y como productores de conocimiento. Ya hemos mencionado a Crespo (1995) cuando advierte que la crisis de la psicología social comienza con la crisis de la modernidad, y luego añadirá que, actualmente tiene que ver con una nueva crisis del

pensamiento moderno. En este sentido, la crisis de la psicología social es mucho mayor que una crisis de paradigma.

2.5 Más allá de la crisis "oficial".

Si echamos un vistazo a los elementos que han caracterizado la forma de vida del sujeto moderno, podemos observar que muchas de las cosas que éste a denominado como naturales son el reflejo de la falta de perspectiva que ha dominado las conciencias y las acciones humanas, especialmente en el siglo pasado. Esta visión tan poco previsoras no sólo afecta al sujeto "común" sino que el científico, de acuerdo a los derroteros a donde le conduzca su labor, se verá inducido a convertir sus razonamientos en otro reflejo de la aplastante lógica moderna que "inevitablemente" conducen en un sentido el destino y el progreso como una fuerza imparable. Esta dirección no suele ser motivo de reflexión para el científico sino que se acepta como una ética o moral determinada por la propia evolución, digamos del conocimiento científico, constituyendo así un tandem perfecto entre pensamiento, acción y dirección sin que la crítica vaya más allá del propio conocimiento y prácticamente nunca del sentido último de sus acciones. De esta manera, no existe crisis alguna porque el problema del metasentido está resuelto, y si existiese se limita a un problema de relevancia, a la corroboración del conocimiento en el aquí y ahora como le sucedió a la psicología social. Sin embargo, para nosotros el problema, la crisis, existe porque la ciencia social no llega a ver o no encuentra el "metasentido". Pero, más que agotar nuestras fuerzas intentando ver allá en la distancia del futuro, en un nivel anterior al metasentido, nos encontramos con la crisis del modelo de ser humano y de su cosmovisión como niveles previos al metasentido, que pasaremos a explicar a continuación desde la perspectiva de la psicología.

2.5.1 La crisis del modelo de ser humano

El modelo de ser humano que entra en crisis es el del sujeto psicológico individual, influido básicamente por dos grandes líneas de pensamiento moderno, Descartes y Darwin, aunque también tendrá la influencia de la lógica newtoniana, especialmente en los aspectos relacionados con la mecánica.

Como citado a Descartes, aquí sólo nos limitaremos a sus consecuencias sobre la definición del sujeto. Al separar al individuo de Dios como dos sustancias separadas, comenzó un proceso de individualización del sujeto pensante que no sólo creaba el espacio para que el ser humano considerara su razón como fuente de su propio conocimiento y existencia, sino que creó las bases para la explicación de su conducta desde su propia existencia. Al considerar que los espíritus animales eran el fundamento fisiológico de la actividad psíquica, induce que la explicación de la conducta pudiera hacerse desde una postura intra-psíquica. De la misma manera que las

causas de las enfermedades se buscan en el propio cuerpo, las causas de la conducta responderían a la misma racionalización lógica. Igualmente, la concepción del sujeto y la forma en que éste obtenía el conocimiento sufrió una transformación gracias a que ..."el redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre las relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y la observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos a su propia capacidad de pensamiento -llamada de manera objetiva, «inteligencia»- y a sus propias posibilidades" (Elias,, 1992b: 119). La propia experiencia del sujeto pasó a convertirse en la esencia del conocimiento y, así mismo, la exaltación de la experiencia tomó un significado singular en la interpretación de la conducta, que luego, siglos más tarde, al ser influida por el empirismo como principio de determinación en la ciencia moderna, tuvo como resultado la formulación de una serie de teorías psicológicas que intentaban encontrar en lo observable, en el exterior, una explicación a la conducta del sujeto cartesiano. Pero esta exterioridad no era entendida en su vertiente social sino como causa o fuerza motriz que motiva la conducta de sujeto a modo de impulso externo de la acción. Teniendo en cuenta que todas estas explicaciones se hacían bajo la óptica del método científico, es fácil entender que la mayor parte de las teorías psicológicas basaran sus argumentos en la búsqueda de la evidencia empírica de la conducta.

La influencia de la teoría de Darwin sobre el modelo de ser humano es fundamental para entender el gran desarrollo que tuvo la etología y psicología experimental sobre otras áreas de la psicología. Al establecer que el ser humano es un animal más, y que su singularidad respecto a otros animales responde a la evolución propia de su especie, refuerza aún más aquella postura cartesiana que separaba el mundo celestial del mundo terrenal. Como una primera consecuencia, Darwin hace totalmente innecesario el recurso divino para explicar cualquier aspecto del ser humano⁴⁷. Por supuesto esta postura se hacía evidente en la búsqueda de explicaciones de la conducta humana, éstas tenían que estar aquí en el mundo no en el cielo. Por otro lado, la cercanía atribuida a los antepasados de la especie humana con otras especies, tuvo por lo menos dos consecuencias directas sobre la psicología. La búsqueda de analogías conductuales con otras especies y el surgimiento del instintivismo como aquel componente no racional de la conciencia humana impulsor de su conducta. De esta manera, las analogías conductuales con otros animales o fenómenos naturales tenían el propósito de descubrir aquellos aspectos del ser humano que podían ser controlables y predictibles porque, igual que sucedía con otros animales (recordar que por encima de todo se encuentra la finalidad de la ciencia de descubrir «las leyes del orden del universo»), nuestros cuerpos y conductas responden, o deben responder, a leyes

47. Una de las consecuencias que podemos inferir de la ideología sin sentido divino o supremo (crisis de ontología) es que: la teoría de la evolución pudo haber "evolucionado" de tal forma que ha sido utilizada para explicar fenómenos de gran calado ideológico como la guerra, la limpieza étnica, el nazismo, etc., porque en la teoría de la evolución pueden encontrar el fundamento ideológico de la selección natural: "Sólo los más fuertes sobreviven". En este sentido, el nazismo es una tergiversación de la teoría de la evolución, así como la bomba atómica lo es de las ideas de Bohr.

naturales que compartimos con otros animales. Esto se vio reflejado en toda un área de la psicología experimental que se dio a la tarea de descubrir desde las características de las conductas inconscientes, como el famoso experimento de los perros de Pavlov, hasta los intentos por descubrir las leyes del funcionamiento del cerebro, como pretendieron los neurocognitivistas.

Dicha línea de investigación dio impulso al desarrollo de la etología, la cual basa sus explicaciones sobre el comportamiento en el proceso adaptativo de evolución de la especie y en la herencia biológica que esto engendra, no en la experiencia pasada del animal individual sino como especie. Los etólogos parten del supuesto que algunos de los aspectos de la conducta animal son innatos. Para afirmar esto, se apoyan, por lo menos, en dos de las cuatro proporciones empíricas verdaderas sobre la herencia que se obtienen de la deducción lógica de la teoría de Darwin (Stevenson, 1990). Estas son: primero, que los rasgos de los padres tienden en general a pasar a su descendencia. Segundo, que en la transmisión, hay una variación considerable entre los individuos. Estos dos corresponden a la teoría de los genes de Mendel. Tercero, que las especies (animales) son capaces de una tasa o proporción geométrica de aumento, o sea, una tendencia a la reproducción donde sobreviven los más fuertes, y por la cuarta y última proposición, que los recursos del medio ambiente no pueden soportar semejante ritmo. De estas propuestas se deducen algunos de los aspectos instintivos de la teoría de Darwin como el instinto de selección natural, el instinto de reproducción y el instinto de supervivencia, así como la consideración del estudio histórico de la conducta como un estudio genético. Un aspecto, este último, que todavía nos sorprende cuando nos encontramos con investigadores que siguen buscando explicaciones genéticas de la conducta. Por suerte éstos son los menos pero, como nos menciona Harré (1982), muy bien arropados desde el modelo de ciencia dominante.

Por lo general los etólogos como Lorenz enfocan prioritariamente su atención hacia el comportamiento animal para aplicarlo en el análisis del comportamiento humano e intentar descubrir los mecanismos que permiten controlar la orientación y canalización del comportamiento instintivo, para su progresiva ritualización (Martín-Baró 1983a). La aplicación de los principios etológicos, es decir, de los principios implicados en la conducta social de los animales para la comprensión de la conducta social de los seres humanos, busca desde la selección darwiniana explicar fenómenos como el vínculo femenino-masculino, las jerarquías sociales, el vínculo madre-hijo, etc., entre otros aspectos de la vida social del ser humano.

Tres principales ideas en que se basa lo biogénico y lo sociogénico según Harré (1982)

1. Que los patrones de conducta social son biológicamente adaptativos, es decir, que aquellos que los manifiestan durante la vida tienen más posibilidades de sobrevivir que aquellos que no lo hacen.
2. Que estos patrones derivan de una preprogramación genéticamente producida en los sistemas nerviosos, hormonal, etc.

3. Que la programación de los genes se puede seleccionar mediante un proceso darwiniano, en base al carácter adaptativo de los patrones de conducta que originan.

Pero llegados a este punto nos preguntamos, ¿por qué hemos dado tanto énfasis a la etología, los genes y los instintos? Hemos resuelto señalar estas cuestiones porque estamos convencidos de que estos tres aspectos fueron básicos en el concepto de ser humano que dominó la mayor parte de la historia de la psicología social, ésta a su vez dominada por la psicología experimental, en detrimento de un ser social como pueden proponer, por ejemplo, Harré (1982), Goffman (1972), Goldman (1984), Marx (1988), Vigotsky, Mead (1990) y en nuestro caso, Martín-Baró. Esta visión de los instintos se impondrá con dominio aplastante⁴⁸, como también se impuso la teoría de Darwin, y servirá de soporte para una serie de teorías psicológicas (y sociológicas como veremos más adelante) basadas en el determinismo biológico o la concepción intrasubjetiva de los impulsos. Las cuales, en un primer momento, estarán caracterizadas por la ausencia del componente social en sus descripciones de la conducta humana. Esta tendencia llevó a Martín-Baró a preguntarse, dónde queda lo social para quienes el concepto de ser humano esta determinado por el componente biológico. A lo que contestó;

"Por un lado, la universalidad específica de los instintos, que plantea exigencias y soluciones para todos los miembros de su misma especie. Por otro lado, la posibilidad de orientar y canalizar de forma productiva los comportamientos instintivos, sobre aquellos en los que los mismos individuos son los desencadenantes de la reacción instintiva (instintos sociales) y generan los vínculos que ligan a unos individuos con otros en grupos de diversa naturaleza. En concreto lo social en los seres humanos viene dado por el conjunto de ritos y normas que se han ido formulando y transmitiendo históricamente de generación en generación y que permiten a las personas controlar y orientar positivamente los instintos" (Martín-Baró, 1985j: 58).

Bajo esta perspectiva, lo social queda reducido a simples costumbres o adaptaciones de la evolución que han sido transmitidas históricamente de generación a generación como un conocimiento tácito válido para la supervivencia. Así también la historia pasaría a comprenderse como los hechos que describen la lucha del ser humano, por un lado, para adaptarse a un ambiente y, por otro, de controlar o domesticar sus impulsos animales. De esta manera, los impulsos animales pasarán a tener un protagonismo indiscutible en la definición del ser humano y de su conducta, por encima de factores espirituales como la imaginación y la creatividad, o factores sociales e intersubjetivos como el lenguaje, la memoria o el amor. Estos últimos son explicados como impulsos por los psicobiólogos. Con esta anotación no queremos decir que no

48. Munné (1986) afirma que el instintivismo fue derrotado en los años 20 en la psicología social, lo que constituyó la primera gran crisis de la psicología social contemporánea al privarle de una base teórica universalmente aceptada. En nuestra opinión, tal crisis no es tal en la medida en que el concepto de instinto ha inspirado

tanga razón en sus argumentos pero creemos que el enfoque utilizado, de dentro hacia fuera, es un enfoque reduccionista en la medida en que solamente toma en consideración una parte, medible, comprensible, observable, de complejas manifestaciones de la conducta social. Los factores psicobiológicos son parte pero hay que ir más allá.

En este ambiente marcado por las teorías biológicas, el nacimiento de la computadora a mediados del siglo XX proporcionó a los psicólogos un nuevo modelo para enfrentarse a uno de los mayores misterios de su joven ciencia: el funcionamiento de la mente humana. La mente, esa frontera misteriosa llena de intriga y desconcierto, es interpretada mediante la nueva metáfora de la mente o inteligencia artificial. El cerebro es un ordenador central que procesa la información, transforma los estímulos y controla el cuerpo, los instintos y sus acciones. La facilidad con que se encontraba correspondencia entre el funcionamiento de los procesadores de información y el cerebro, dio lugar a la transformación del binomio estímulo-respuesta por *input-output* y a lo que Munné (1989) llama *homo cyberneticus*. Creyeron que buscando en las conexiones neuronales y cognitivas encontrarían las claves de la conducta, pero el ser humano no es sólo una máquina neuronal. De esta manera, al hacer un acercamiento a estas posturas desde la psicología social e introducir aspectos sociales en el «procesamiento de la información» por parte de los individuos, éste le dará una interpretación en función de aquellos aspectos tengan un significado en un contexto determinado. El contexto es el que brinda el significado. Esta postura se acerca a aquellas líneas de interpretación de la conducta que entendían el contexto social como un gran teatro donde el sujeto tiene un papel o rol social de acuerdo al significado o percepción social de sus acciones. Estas últimas líneas teóricas que se alejan de la analogía de la computadora, encuentran en el estudio de la percepción, los roles, la cognición y la organización del pensamiento desde lo social, un punto de unión para el estudio del *homo cyberneticus* en una nueva línea teórica, el sociocognitivism.

"El sociocognitivism no es una extensión de la psicología cognitiva. Ni es la versión social de la misma. Es cierto que como algunos afirman, que «no es plausible que los procesos del cerebro humano que se ocupan de situaciones sociales sean bastante diferentes de los procesos que se ocupan de otras situaciones. Pero, esto sólo es formalmente cierto. Si no se olvidan los contenidos, hay que escuchar a aquellos que defienden lo inverso puesto que los fenómenos individuales se dan siempre inmersos en contextos sociales. Por esto, ha podido cuestionarse la validez de estudiar la cognición social importando teorías de la cognición relativas a fenómenos no sociales. (...) Por su parte, aquellas teorías en las que el factor social ocupa un lugar significativo o prominente han contribuido de una manera poderosa a la formación del marco paradigmático sociocognitivo" (Munné, 1989: 185).

una serie de teorías psicológicas y sociológicas, que aún hoy día se encuentran vigentes y tienen fervientes defensores.

Entonces, ¿cuál es el modelo de ser humano que dominará el pensamiento psicosocial? Haciendo una conclusión general y extrema, estaríamos hablando de un ser humano caracterizado por la individualidad de sus acciones, ya sea desde una interpretación mecánica o funcionalista, donde los aspectos biológicos e cognitivos tendrán un protagonismo determinante sobre aspectos sociales en la descripción de la conducta. Esta definición estará marcada por la confrontación o división de realidades en aparentemente contradicción heredadas de la duda cartesiana: individuo-sociedad, mente-cuerpo, objeto-sujeto, etc. Pero este sujeto típicamente moderno no respondía a un solo modelo sino que eran varias las concepciones que le caracterizan y se combinan de acuerdo al modelo teórico con que se interprete la conducta. Nosotros hemos querido recoger estas características en los siguientes conceptos de ser humano.

Concepto de ser humano en la crisis de la psicología social

1. La búsqueda de las explicaciones de su conducta parte desde la perspectiva individual. El propio sujeto es el responsable y la fuente de sus acciones. Es la **concepción individual** del ser humano y su acción.
2. Los instintos juegan un papel muy importante en la definición de la conducta. Son una especie de fuerza motriz que da impulso a la acción humana. Es la **concepción instintivista** del ser humano.
3. El empirismo, junto la analogía del universo como un reloj heredada de Newton, crearon las bases para el surgimiento del concepto del ser humano y su conducta en términos mecánicos. La búsqueda de causas observables de la conducta redujo la acción humana al binomio estímulo-respuesta que caracterizaría el conductismo en sus distintas acepciones y que servirían de antesala al funcionalismo. Es la **concepción mecánica** del ser humano.
4. La aparición de la inteligencia artificial crea una línea de investigación de la conducta que busca en analogías matemáticas e informáticas la llave de acceso al funcionamiento del cerebro, la mente, el control de los instintos, y así a la conducta. El cognitivismo, por un lado, pasando por la gestalt, las teorías de rol y el funcionalismo, por otro, crearon visión de ser humano como un procesador de estímulos, sociales o no, análogo a un ordenador o actor. Es la **concepción funcionalista** del ser humano.
5. Lo social, así como los elementos espirituales, históricos, metafísicos, ideológicos, etc., que modelan el carácter y dan forma a la acción de los seres humanos se ven excluidos de las explicaciones científicas como si de dos realidades distintas y enfrentadas se tratase. Es la **concepción dualista** del ser humano.

Creemos oportuno señalar que el concepto de la naturaleza social que se ha tenido del sujeto moderno ha estado muy vinculado a una especie de ética instintivista. Desde Maquiavelo, pasando por Hobbes, Rosseau o Mills, se ha mantenido una especie de valor ético contenido que responde a características típicas de la especie las cuales determinan instintivamente un tipo de

sentido a la conducta humana. Como es bien sabido, Maquiavelo consideraba que los seres humanos se guiaban por los mismos motivos y pasiones, principalmente el ansia de poder y el ansia de seguridad; para Hobbes el ser humano es antisocial por naturaleza, una especie de lobo para los demás; Rosseau, contrario a Hobbes, consideraba que el humano es fundamentalmente bueno (el mito del buen salvaje) pero al entrar en sociedad, ésta le corrompe y provoca la emergencia de la razón y la conciencia para sobrevivir en sociedad; Mills atribuía al género humano un sentimiento de unidad y solidaridad que conduce sus acciones hacia una especie de altruismo. Y así, distintos pensadores asignaban y basaban sus teorías sobre diferentes concepciones presociales de la naturaleza humana, en donde lo social tenía un papel condicionado la ética instintiva del sujeto en sociedad. O sea, el ser humano, como animal que es, no nacería como *tabula rasa* (no nos referimos solamente con respecto al conocimiento) sino que traería, por así decirlo, de "fábrica", unas características esenciales que son *a priori*⁴⁹ más determinantes de su conducta social que sus relaciones sociales⁵⁰. Sobre estos conceptos se basan las distintas descripciones de dichos pensadores sobre el origen de la sociedad, lo que tendrá consecuencias directas sobre las distintas teorías psicosociales, la cuales llevan implícitas un modelo de ser humano, del que estimaran su naturaleza heredada y ética instintiva, de acuerdo a su visión de mundo.

2. 5.2 La crisis de cosmovisión o visión de mundo

En nuestra opinión, la *weltanschauung* o visión de mundo que provocó la crisis de la psicología social tuvo su origen en el dominio general del pensamiento newtoniano-cartesiano como lógica científica. Como hemos mencionado, la analogía del reloj para referirse al cosmos propició una forma de entender el universo que, junto a los argumentos de Descartes y Galileo, crearon el prisma bajo el cual debía entenderse el funcionamiento del mundo del cual el ser humano no podía escapar. El resultado de este proceso es la visión racional del universo como una nueva filosofía natural.

49. Queremos matizar cuando nos referimos a concepciones presociales o *a priori* de la naturaleza humana, que nuestra crítica la hacemos en dirección al valor descriptivo de estas concepciones en la teoría psicológica como origen de acciones sociales. Sin embargo, reconocemos que las teorías no surgen de la nada, se necesita un conocimiento, un lenguaje previo para ser edificadas, en la dirección señalada por Gadamer (citado por Ibáñez 1991) cuando demuestra que el «círculo hermenéutico» es infranqueable y, por tanto, toda interpretación exige la presencia de «elementos preinterpretados».

50. Esta concepción de preconditionantes en cada especie animal de la conducta, se vio incrementada con el desarrollo de la genética. Se comenzó a buscar en la carga genética una explicación científica de la conducta. Ello abrió toda una línea de investigación muy polémica, que ha servido para desarrollar investigaciones de tipo racial, como los estudios efectuados por psicólogos nazis a los judíos. Así como, las investigaciones que aún hoy se llevan a cabo sobre la búsqueda del gen de la violencia y, a consecuencia, los aberrantes ensayos de control social que se practican en los Estados Unidos, como la castración a los convictos por violación, y antiguamente a los "supuestos" deficientes mentales.

"En cualquier caso, los orígenes de esta racionalidad, en la sociedad occidental, están en la revolución científica del siglo XVII. La nueva filosofía natural, combinando observación experimental y precisión matemática, abandonará el sustancialismo finalista de la física aristotélica para describir el orden natural en términos de regularidades simbólicamente expresadas en funciones matemáticas, cuya fecundidad para los desarrollos científicos ulteriores residirá más en sus posibilidades lógico-deductivas que en la precisión mensurativa. Galileo y Descartes representan ese nuevo estilo de pensar sobre la naturaleza, que Newton elevaría a la categoría de paradigma. Lo que en principio fue cambio de pensar sobre la física, acabó representando un cambio de mentalidad en todos los sentidos del conocimiento" (Torregrosa, 1996: 45).

Dentro de esta visión de mundo ordenado, lógico y racional, la función de la ciencia en general era la del descubrimiento de aquellas leyes universales por las que se regía el mundo. Para que este propósito fuera efectivo dentro del marco epistemológico de la acción científica, la ciencia estaba obligada a la segmentación de la realidad en pequeñas parcelas de conocimiento que fueran especialmente relevantes a aquellas ciencias particulares que la investigaban. De esta manera, la visión de mundo que tenía la ciencia, y que no era extraña a la psicología social y su crisis, era una visión fragmentada en pedazos de conocimiento que en la mayoría de los casos, igual sucede con las propias ciencias, se presentan como realidades distintas, desconectadas, autónomas e independientes en sus explicaciones. En el caso de las ciencias humanas, la visión fragmentada de la realidad se ha materializado como una tendencia al reduccionismo (Reyes, 1988). Este autor expone el ejemplo de la explicación, muchas veces aceptada por los analistas de conflictos, de la conducta humana en la guerra a partir de ciertas modulaciones de la necesidad de alimentación. La violencia de la guerra se ve reducida a una explicación de corte darwinista. Sobre esta tendencia expresa que:

..."la explicación no es completa (totalizadora), que no abarca, sino que abstrae, muchos otros factores que deben estar asimismo presentes (psicológicos, sociológicos, culturales). (...) Es así como de hecho funcionan las ciencias (efectivamente: como logran su efectividad constructiva): estableciendo siempre, según decíamos, círculos abstractos y particulares sobre un material de términos y relaciones, y por ellos segregado desde dentro de la organización de cada círculo a los posibles círculos, no menos abstractos y particulares, de términos y relaciones" (Reyes, 1988: 843).

Bajo esta óptica podemos apreciar con mayor naturalidad el modelo de ser humano mencionado arriba, el cual debía responder a las expectativas del paradigma dominante. Por ello, el objeto de conocimiento psicosocial se vio sometido a la adaptación reduccionista de las teorías psicológicas, tendencia llamada psicologismo que disocia los problemas de la historia y los refiere

a los individuos y sus características (Martín-Baró 1983a). Según Zúñiga (citado por Martín-Baró 1983a) tres son los errores en que suelen incurrir los psicólogos sociales al utilizar el análisis centrado en las personas: a) la transformación del objeto de estudio al abstraerle la esencia social, b) la descontextualización de los problemas sociales analizados respecto a los procesos históricos concretos que los producen, y c) la atribución de causalidad de los hechos a los individuos y sus características, ..."lo que en el fondo es consecuencia de la ideología política liberal-burguesa. Los problemas sociales se convierten así en problemas de las personas, y los problemas políticos en problemas de caracteres o personalidades" (*Ibíd*; 24). La visión de mundo se ve reducida a una especie de catalejo, por donde el psicólogo social debe observar la realidad que *a priori* le ha sido definida como relevante. En la crisis, este catalejo era tan estrecho que sólo tenía espacio para analizar el individuo, o en el mejor de los casos era un grupo que, para poderlo entrar por el ojo del catalejo, debía ser extraído del contexto de acción. La mentalidad científica, entiéndase empírico-positivista, obligaba a la separación del individuo, o el grupo, de aquellos factores que no pudiesen ser "controlados" por el método científico, o no se pudiesen establecer relaciones causales entre estos y el objeto de la investigación.

"Si algo comparten las psicologías occidentales dominantes (psicoanálisis, conductismo), es precisamente el hecho de que, partiendo de una postura positivista, plantean una separación conveniente entre sujeto y objeto, en la que el sujeto es visto en una relación pasiva dependiente con el medio social, que dura a lo largo de toda su vida. Por eso, las críticas contra el reduccionismo y el mecanicismo en psicología conducen por lo general tan sólo a una crítica del positivismo como filosofía de la ciencia, con lo que el análisis crítico se ve empobrecido por una inadecuada contextualización, siendo el contexto una condición necesaria para las explicaciones en el campo de las ciencias sociales" (Jiménez-Domínguez, 1990: 124).

Este reduccionismo también alcanzó a las teorías de corte sociológico, llamadas a sí mismo "sociologismos", caracterizadas por las ideas de: un progreso lineal, una versión de la historia en este mismo sentido, un orden social definido desde la perspectiva funcional del individuo (el caso de la clase social, de acuerdo a la función laboral), la creencia en la existencia de una verdad suprema, objetiva, única, etc., la concepción de la sociedad como producto de acción humana y dicha acción con una tendencia voluntarista con propensión a la estabilidad, y una percepción de homogeneidad en la naturaleza humana, entre otras características. El sociologismo tiende a reducir todas las cuestiones a variables sociales, negando la participación activa del sujeto. Al contrario que en el psicologismo, en el sociologismo se corre el peligro de que "la persona no sea más que una simple expresión de fuerzas estructurales o sistémicas" (Martín-Baró, 1983a: 25) y sus comportamientos ocupen un lugar, diríamos, colateral en la explicación de los fenómenos sociales, mientras las variables sociales pasan a tener un lugar central como contextos explicativos.

De esta manera, la ideología de la cosmovisión moderna también encontraría en Darwin un magnífico colaborador en su constitución. Las ideas del instinto de supervivencia y la evolución interpretadas a la luz de la ideología económica dominante, el neoliberalismo, el pensamiento único, el capitalismo financiero, la política de derechas, "... mostraban que la competición económica libre era «natural», al igual que la supervivencia de los más aptos y en consecuencia justa" (Stevenson, 1990: 153). El darwinismo social, como se conoce esta doctrina, presenta una visión de la sociedad como una realidad homogénea⁵¹, en la cual todos somos iguales (o tenemos las mismas oportunidades, derechos, leyes, etc. desde la ideología burguesa) y es el azar el que actúa sobre los individuos favoreciendo la supervivencia de los más adecuados. Del supuesto de homogeneidad y uniformidad de desarrollo de toda sociedad humana surgirán muchos conceptos que definirán la sociedad moderna como el concepto de justicia, democracia, economía, leyes universales, Estado, desarrollo como crecimiento económico, bienestar social, orden, producción, etc. y en los últimos años, globalización⁵². Pero también es en estos conceptos donde la razón dominante encontrará los supuestos ideológicos y la lógica argumentativa para la alienación económica del trabajador, el reparto de las riquezas, el nuevo orden económico internacional, el imperialismo y la definición de paz, entre otras «ficciones útiles»⁵³.

51. Cabe recalcar, desde una perspectiva mucho más amplia, que podemos definir como mundial, que posiblemente gracias al darwinismo social y su concepción del ser humano desde lo biológico, esta visión de homogeneidad desarrollada en occidente en los países desarrollados-capitalistas llevó a pensar en el individuo como un concepto universal cuyo modelo eran ellos mismos o, en el mejor de los casos, "teorías sociales o psicológicas universales". Conceptos como aldea global, sociedad internacional, paz mundial, desarrollo, ONU, etc., surgen bajo esta visión de todos iguales e intentan homologar los seres humanos y las distintas sociedades del mundo según parámetros que han inventado desde una homogeneidad. O sea, otras culturas, sociedades o seres humanos son interpretados de acuerdo a sus semejanzas con el modelo occidental, el cual debemos imitar so pena de quedar excluidos del "centro".

52. Ver Agulló (1999a), Estefanía *et al.* (1999, 2000)

53. Savater (1988: 416) haciendo una crítica al razonamiento moderno dirá: "La certidumbre sistemática es la ignorancia de la ignorancia como única forma *completa* de Verdad. (...) es por lo que Nietzsche probablemente dijo que «la exigencia de sistema es una falta de honradez». El científico positivo y experimentalista admite la ignorancia, pero como algo eventual y pasajero, una incógnita a despejar: la solución mañana. Lo que en el sistemático es falta de honradez, en el científico es arrogante ingenuidad". Por lo que, ante la inevitable limitación del conocimiento, "No admitir el carácter simulado, fingido, inventado, ideal, de los conceptos más fundamentales y los valores más sagrados, descalifica cualquier proceso teórico". De esta manera, muchos de los conceptos que la ciencia positiva ha utilizado como universales, fundamentales, eternos o indivisibles, no son sino que construcciones temporales que la ciencia ha beatificado en busca de certeza. Savater entonces propone el concepto ficción como una de las formas más acertadas de acercarse a la verdad. "El pensamiento menos equivocadamente moderno -que tiene su origen en Schopenhauer y Nietzsche- buscará verdades concientes de la ignorancia de la que brotan, que sean un uso apropiado y franco de ésta. El término «ficción» señala tanto el carácter *fingido* de estas verdades -su vocación deliberadamente ilusoria- como su naturaleza inventiva, diríamos que artística. La ficción sólo es verdad en tanto que no es tomada por una emanación inmediata de la realidad objetiva», sino que se la acepta como una fabricación artificiosa y en cierta medida convencional - con su margen de *capricho* histórico en ella, que no debe ser olvidado- por medio de la cual respondemos con provecho al acoso de lo desconocido que nos circunda".

La visión de mundo como un reloj que encierra el pensamiento moderno, encontrará en el evolucionismo su gran aliado. De su unión saldrá el pensamiento científico que dominará los siglos XIX y XX. La evolución, entendida como progreso, se convierte así en la fuerza motriz del reloj del cosmos. La realidad es vista como un orden lógico que responde a leyes universales determinadas por el destino o la teleología del progreso evolutivo que es imparable. Los mecanismos de funcionamiento del reloj son estructuras mecánicas que pueden ser traducidas en lenguaje matemático o, en el peor de los casos, interpretadas como valor numérico como si leyéramos la hora del reloj. Dicha analogía, que inevitablemente incluye al ser humano y sus acciones, servirá al racionalismo, que consideraba la realidad gobernada por un principio inteligible (lo verdadero, el Bien, la Idea, la armonía, o incluso la simple necesidad causal), como mecanismo homogéneo de acceso a la evidencia racional por parte del pensamiento moderno, y en definitiva del pensamiento humano.

2. 3.3 La crisis de metasentido

"Los psicólogos sociales una vez supieron quiénes eran y a dónde iban. Los principales problemas científicos del campo eran obvios, y se disponía fácilmente de medios para resolverlos. En particular durante la Segunda Guerra Mundial y las dos décadas subsiguientes, el número total de psicólogos sociales aumentó con rapidez: a menudo se informaban estimulantes nuevos descubrimientos de la investigación, y los desarrollos teóricos parecían proponer dramáticos progresos en la comprensión del comportamiento humano" (Elms, 1988: 57).

Así, con tanta seguridad y entusiasmo, comienza Elms su artículo sobre la crisis de confianza en la psicología social. Pero más adelante añadirá que para principios de la década de los 60 gran parte del entusiasmo se ha extinguido y, ya para cuando tiene su publicación la segunda edición de *Handbook of Social Psychology* a finales de la misma década, "... muchos psicólogos sociales no parecen haber perdido sólo su entusiasmo sino su sentido de fe y dirección de la disciplina" (*Ibíd*; 58). Y son básicamente estos dos últimos factores, el sentido de fe y la dirección de la disciplina, los elementos básicos para comprender qué queremos decir con crisis de metasentido. Quizás aquí hemos podido comprobar que, como sugieren López (1988) y Ovejero (1999), no se puede hablar de una sola crisis sino de varias (ver Fig. 2.5.3.1). Pero nosotros creemos que por encima de estas otras crisis que afectaron la psicología social (de relevancia, del método, de la racionalidad, de la modernidad, de modelos, de paradigma, del

Así también Sills (citado por Jiménez Burillo, 1991) acuña el concepto de «ciencia-ficción social» para referirse a los efectos ideológicos de las ciencias sociales sobre la sociedad, las cuales son un fenómeno cultural de gran impacto en la sociedad, introduciendo una pluralidad de conceptos que en muchas ocasiones son

objeto, de marco conceptual, de compromiso, etc.) ocurrió, y está ocurriendo, una crisis mucho más significativa, la crisis de metasentido.

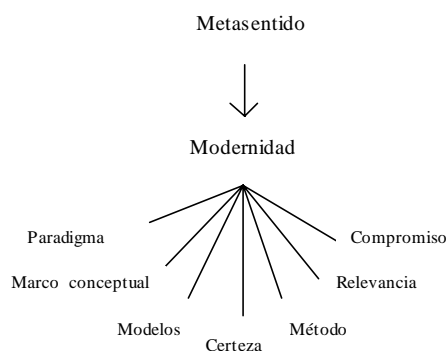


Fig. 2.5.3.1
Esbozo de algunas de la crisis de la psicología social

¿A qué nos referimos cuando hablamos de crisis de metasentido? Para comprender este concepto comenzaremos por Munné (1986, 1989) cuando, al hablar de la formación del conocimiento científico de la psicología social, utiliza lo que él llama "niveles formación del conocimiento", que van desde las micro teorías hasta el ámbito disciplinar.

"En la constitución (...) de las teorías psicosociales, intervienen varios niveles de formación del conocimiento. Su naturaleza epistemológica es muy diferente. En los dos primeros niveles, próximos a la realidad concreta, se generan las teorías micro y de medio alcance, son teorías que dan sentido a los datos empíricos, datos que de este modo pueden ser integrados en conjuntos significativos. Pero ¿cómo o a partir de qué ellas tienen sentido? Estas teorías, que por definición tiene un carácter sectorial, reciben sentido merced al marco que le sirve de referente paradigmático. Este marco, de naturaleza asimismo teórica, constituye otro nivel, que supone unos determinados modelos de hombre, cada uno de los cuales genera un paradigma. Dicho marco tiene también un sobremarco referencial, dado por las concepciones de la ciencia, que constituye el nivel de los metaparadigmas. Finalmente, estos metaparadigmas encuentran el referente último específico en el campo psicosocial mismo, o sea en la psicología social entendida como marco epistemológico sustantivo" (Munné, 1989: 23)

Esto lo representa en la siguiente figura:

especulaciones que tienen efecto de adoctrinamiento, o manipulación de los agentes sociales. Para una visión más amplia ver fuente.

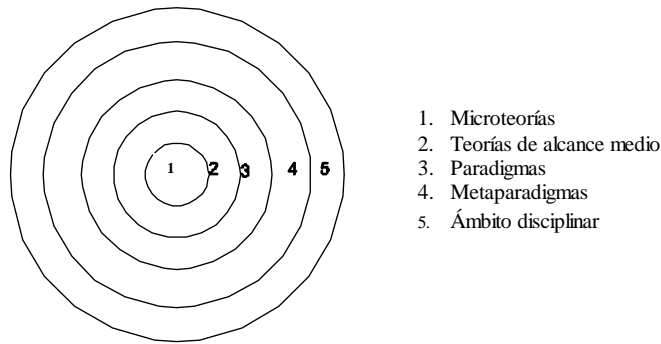


Fig. 2.5.3.2
Estructura epistemológica de la psicología social
como ciencia teórica. (Munné, 1989)

Munné propone una estructura de formación del conocimiento relativa a la psicología social que tiene como último referente a la misma psicología social. Es una estructura encerrada en sí misma que se muestra como un buen mecanismo para examinar el panorama de la disciplina desde la forma en que ésta produce el conocimiento teórico, pero también limita o parcela la psicología social a su propia autonomía. Munné crea en su análisis unas fronteras que son eficaces en la medida en que se distancia de la psicología y la sociología para entender la psicología social como un saber propio e independiente pero corre el riesgo de la fragmentación de la realidad, como mencionamos un poco más arriba, en donde la psicología social se quede mirando por su propio catalejo, cuando no mirando su propio ombligo. Por ello no creemos conveniente limitar el análisis de ciencia a su ámbito disciplinar, sino construir el conocimiento desde la interdisciplinariedad, desde la riqueza de matices que ofrece el acercamiento a los fenómenos desde la complejidad. Aunque también reconocemos que en hay momentos en la investigación en que es necesario crear fronteras para un adecuado análisis. Pero esta intencionada fragmentación de la realidad no representa ningún peligro siempre y cuando se tenga conciencia de ello. Si el científico no es consciente de que su fragmento de realidad no debe considerarse como un todo, aun cuando sienta la certeza de haber descifrado las claves para describirle de acuerdo a leyes, corre el riesgo de alienación por considerar la parte como un todo. En esta situación, el sujeto de ciencia puede construir explicaciones que luego intentará aplicar a situaciones similares (recodar la paradoja de la investigación psicosocial hecha en laboratorios) bajo la falsa idea (ideología) de haber descubierto las leyes que determinan los fenómenos. El científico desconcientizado se ve incapaz de comprender la trascendencia de sus acciones, mientras que en caso contrario, que esté consciente de ello, lo creemos no tan sólo adecuado sino necesario. Por lo tanto, y como mecanismos de concientización, añadiremos a los niveles de Munné dos más: el de las grandes síntesis conceptuales (Dampier, 1986) de la ciencia en general (que denominaremos sentido común) y el metasentido (ver Fig. 2.5.3.3). Estructura de análisis que aquí limitamos a la psicología social, pero puede interpretarse desde cualquier ámbito disciplinar, cuando no de la ciencia en general.

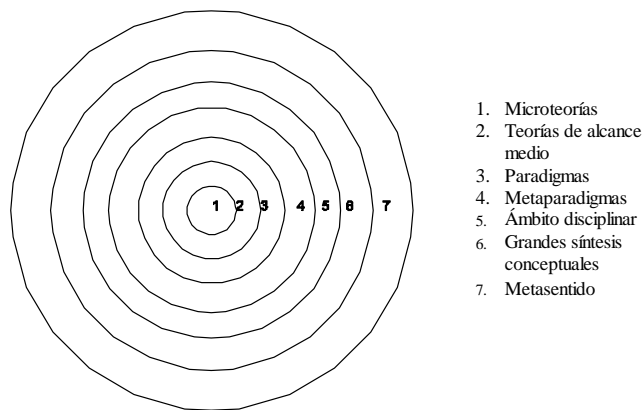


Fig. 2.5.3.3
 Estructura epistemológica holística e integral de la psicología social como ciencia sustantiva.

Como ya explicamos en la primera parte, las grandes síntesis conceptuales se refieren a aquellos grandes descubrimientos de la ciencia, mayormente procedentes de la física, que determinaron los contenidos del quehacer científico, y que fueron transformándose en "sentido común". Éste es un nivel muy próximo a lo que hemos querido llamar, concepción «ingenua» de los paradigmas kuhnianos. Consideramos que la ingenuidad deriva de que, según Medina (1989: 69-70), Kuhn llega a la conclusión de que un paradigma se define por tres formulaciones: " (a) una metateoría o metaparadigma constituidas por formulaciones de carácter general y/o ideológicas: creencias, valores, etc., compartidas por los miembros de una comunidad dada; (b) un grupo de científicos que constituyen una comunidad y (c) ejemplares, constituidos por soluciones concretas a enigmas que, usados como modelos o ejemplos, pueden reemplazar leyes explícitas como base para la solución de enigmas remanentes de la ciencia normal". Nosotros entendemos que es una concepción ingenua porque considera a la ciencia como una actividad humana bondadosa de por sí. Solamente conque la ciencia siga el camino que le ha trazado su propia acción, la solución de enigmas, es una actividad caritativa⁵⁴ del ser humano efectuada por unos pocos para el beneficio de la mayoría, o en el mejor de los casos de la Humanidad, como consecuencia de los descubrimientos científicos. Esta forma constituye una línea ideológica de actitudes que incluso puede denominarse democrática. Así también podemos suponer de hecho, la concepción de los científicos como seres bondadosos de moral altruista. Pero este aspecto ya ha sido analizado y contradecido por la psicología y la sociología de la ciencia desde la perspectiva individual y

54. Consideramos oportuno matizar que en los últimos años, algunos círculos teológicos de doctrina cristiana ha sustituido la frase sobre las tres virtudes teológicas de Dios en el mundo, "Tres cosas hay que permanecen: la fe, la esperanza y el amor" (1 Corintios 13¹³), por fe, esperanza y **caridad**. Como señala Ferrater Mora (1993) esta sustitución se debe a la consideración de San Agustín de la caridad como amor, pero matiza que la caridad es una virtud del que ama. Consideración que también tendrá Tomás de Aquino que le contemplará igualmente como una virtud. Nuestro matiz consiste en que el amor no puede ser reducido a la caridad, y menos en los tiempos que corren cuando caridad se suele considerar como dar lo "justo" o lo que sobra. Hacemos esta matización como consideración de los valores implícitos de la labor

comunitaria, por ello no nos detendremos a analizarlos detenidamente⁵⁵ sino que añadiremos otro nivel a la visión estructural-epistemológica en nuestro análisis del panorama de la psicología social.

Más allá del nivel de grandes síntesis conceptuales encontramos el nivel supremo de la ciencia y el conocimiento científico: el nivel de metasentido. Entiéndase que son niveles superpuestos uno sobre otro por abarcar más y no por sobresalir o predominar. Este último nivel refuta la concepción ingenua de la formación del conocimiento al erigirse como elemento de concientización del quehacer científico, en la medida en que le muestra al científico, o en su defecto a la comunidad científica, qué hacer y, desde esta referencia, le hace la pregunta ¿qué hace? No se refiere sólo a aquellos componentes ideológicos o la carga metafísica que Mastermann (1970) definió como metaparadigma. Por encima de ello nos referimos al sentido o dirección que tiene la ciencia en su quehacer. Qué se considera significativo o relevante para la ciencia y cuál es su finalidad o dirección. El metasentido, aún cuando parezca más una utopía que una realidad práctica, debe intentar ser uno y común a todas las ciencias, desde el cual cada ciencia particular definirá su acción en esa dirección de acuerdo a aspectos que podemos distinguir como culturales pero nunca como intereses específicos definidos por una visión de mundo reducida *a priori* como realidad relevante-específica-fragmentada de la realidad total. En otras palabras, el metasentido, entendido como el Uno, no permitiría observar la realidad por un catalejo sino de acuerdo a una visión compleja de la realidad condicionada por los límites de nuestra conciencia y no por ..."la patología de la razón (...); la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherentes, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable" (Morin, 1994: 34).

El metasentido que dominó en la ciencia durante los siglos anteriores al XIX y parte del XX, fue el metasentido teológico-religioso. Este dominio es más evidente según retrocedemos en el tiempo. Dios significaba el principio y el fin, y sobre este supuesto el científico y la ciencia, como constructo humano, definían la dirección que debían tomar sus acciones. Como hemos visto en capítulo anterior, la ciencia cada vez más fue alejándose del metasentido divino y definió su acción en términos del destino humano que ya no era determinado por Dios. La tremenda crisis provocada por el darwinismo en campo de la teología en el siglo XIX, fue la gota que colmo la copa. Ello significó, en cierto sentido, la libertad absoluta que el ser humano siempre había deseado desde que se atrevió a desafiar el mandato divino allá en el Paraíso.

Pero una vez se fue desvaneciendo la presencia del metasentido Dios del panorama científico y social, nos preguntamos; ¿cómo se produce la des-presencia? ¿Qué nuevo

científica, cuestión que retomaremos más adelante y que resultará fundamental para las conclusiones de nuestro análisis.

55. Sobre un interesante análisis de ciencia desde la psicología y sociología de la ciencia consultar González de la Fe (1989), Medina (1989), Medina Centeno (1994), Lamo de Espinoza (1987,1994).

metasentido tomó su lugar? Como hemos visto a lo largo de este trabajo, el proceso de secularización, denominado Teoría de la Secularización⁵⁶, es una de las interpretaciones más aceptadas por los pensadores sociales acerca del derrumbamiento del metasentido Dios. Berger y Luckmann (1997) en cambio, añaden otro proceso, paralelo a la secularización, que, de manera análoga al derrumbamiento secular del metasentido, provocará una crisis de sentido en el sujeto moderno ante la pérdida del metasentido Dios. Ellos critican el valor de exportación de la secularización como modelo explicativo, y ofrecen su versión sobre la crisis denominada "pluralismo moderno", o sea, la coexistencia de múltiples sistemas de valores.

..."el modelo europeo de modernidad secularizada sólo tiene un valor de exportación limitado. El factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno. (...) las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disímiles y las obligan a interrelacionarse de forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporcionan garantías institucionales para esta coexistencia pacífica. Los medios de comunicación masiva exhiben de manera constante y enfática una pluralidad de formas de vida y de pensamiento: tanto por medio de material impreso, al que la población tiene acceso fácil debido a la escolaridad obligatoria, como por los medios de difusión electrónicos más modernos. Si las interacciones que dicha pluralización permite establecer no están limitadas por «barreras» de ningún tipo, este pluralismo cobra efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis «estructurales» de sentido". (Berger y Luckmann, 1997: 74)

Hemos querido trasladar el análisis de Berger y Luckmann directamente a la ciencia porque, entre otras cosas, pensamos que no son procesos diferentes, el de la racionalidad humana y el de la racionalidad científica, sino que estamos hablando del mismo proceso pero en diferentes niveles. También en su análisis, Berger y Luckmann partiendo de una concepción psicosociológica del individuo e intersubjetiva de la sociedad, hacen una categorización de las crisis de sentido en distintos niveles que podemos introducir dentro del mismo esquema que utilizamos antes para ilustrar la estructura epistemológica de la psicología social de Munné y de la visión totalizante. Hacemos el traslado con la salvedad de que ellos parten la conciencia subjetiva, como nivel de crisis más próximo al individuo (por ende más evidente desde la visión moderna),

56. Berger y Luckmann (1997: 71) entienden la Teoría de la Secularización, término acuñado en la sociología de la religión, como "la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y como la pérdida de credibilidad en las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente. Emerge así una especie

hacia niveles mucho más amplios que interactúan constante y necesariamente en todas las direcciones, hacia arriba, hacia el lado, hacia dentro, hacia abajo, hacia fuera, etc., los cuales se verán reflejados en la conciencia del individuo.

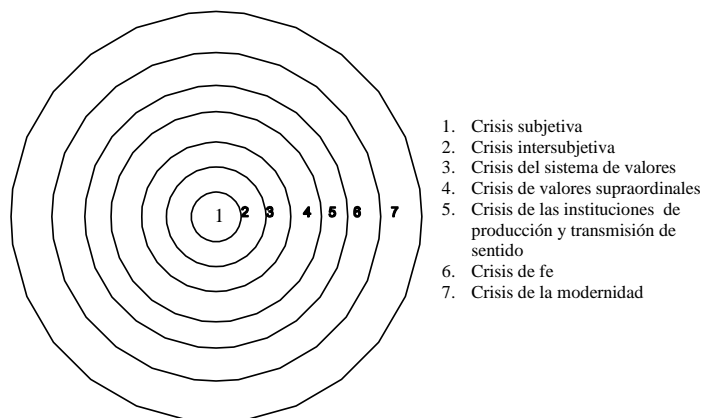


Fig. 2.5.3.4
Estructura de las crisis de sentido en distintos niveles
Basada en Berger y Luckmann (1997).

Las diferentes crisis tienen su origen en la pluralidad de alternativas, valores, opciones, realidades, dioses, amores, etc., a la que está sometido el sujeto moderno en su vida. A grandes rasgos, la crisis subjetiva aparece cuando el «individuo» tiene discrepancias entre lo que son sus actos y lo que debe ser su acción social. Berger y Luckmann resaltan la importancia de esto en la construcción intersubjetiva de la identidad personal del niño y lo que será su ser social. Recordemos que el individuo es responsable de sus actos, en ello se basa, por ejemplo, la justicia de la democracia. Por tanto, ésta es una crisis de la conciencia interior del individuo. Cuando la discrepancia o la indecisión aparecen entre la acción social y el valor de los roles asignados al individuo por la sociedad, estamos hablando de crisis intersubjetiva o de la conciencia social del individuo. El próximo nivel, la crisis de valores, sucede cuando el orden jerárquico que deben tener los sistemas de valores y el saber que dan sentido a la acción social, no son lo suficientemente claros. En un contexto de conciencia más amplio (podríamos decir conciencia histórica), si los valores que le dan sentido a la acción social a largo plazo carecen de visión futura, no tienen conciencia de ello, ni a dónde deben dirigir sus acciones presentes y son sustituidos por valores sin trascendencia, por ejemplo el valor económico, esto sería la crisis de valores supraordinales. Estos últimos, son valores de categorías de orden superior, capaces de comunicar sentido a toda la conducta en la vida de un sujeto con una pretensión de generalidad por encima de consideraciones o intereses individuales. Los valores supraordinales, en sentido ideal, tienen una propensión a la unificación en dirección a la idea del Uno, pero la tendencia es imposible de realizar por las diferencias entre los valores estructurales de las distintas sociedades.

históricamente novedosa: «la persona moderna», que cree que puede manejarse en

En estas sociedades, ..."las «grandes» instituciones (económicas, políticas y religiosas) se han separado del sistema de valores supraordinales y determinan la acción del individuo en el área funcional que ellas administran" (Berger y Luckmann, 1997: 53-54). Separación denominada como crisis de las instituciones de producción y transmisión de sentido. Estas instituciones, entre las que podemos resaltar la Iglesia⁵⁷, los medios de comunicación y el Estado⁵⁸, sustituyen los valores supraordinales por valores relativos que, en el caso de la sociedad moderna occidental, son transmitidos a todos los individuos de acuerdo a la razón instrumental del sentido objetivo de las acciones de los individuos en sociedad. "Las instituciones políticas y económicas hacen obligatorio el sentido objetivo, racional respecto a fines de los esquemas de acción en las áreas que están bajo su responsabilidad" (*Op. cit;* 54). Sólo algunas instituciones religiosas dentro la sociedad moderna (y algunos pocos movimientos sociales como el ecológico), aparecen como productoras de sentido más allá de la racionalidad y del espacio privado porque todavía reúnen a sus miembros por la fe, teniendo como recompensa experiencias altamente gratificantes que se alejan de la retribución material y los valores individualistas.

"El sentido objetivo de los esquemas de acción institucionalizados está allí orientado instrumentalmente hacia la función del área. Aparte de su aspecto, que puede generalizarse como instrumento racional, este esquema de acción institucionalizado no puede ser transferido a distintos ámbitos y ciertamente no puede ser integrado en esquemas de sentido supraordinales. El sentido objetivo de la acción no puede en sí ser incorporado a categorías que se refieren al sujeto y, simultáneamente, ser orientado hacia un sistema de valores supraordinales. Sólo las instituciones religiosas y «cuasi» religiosas transmiten categorías de sentido con esa pretensión de generalidad. Sin embargo, esa pretensión es impugnada por el sentido objetivo de los esquemas de acción de las demás instituciones «grandes». (...) La integración de nuestra propia vida en un sistema de valores supraordinales puede materializarse sólo en una esfera no invadida por las demás instituciones «grandes», en un ámbito definido como el «espacio privado»" (Berger y Luckmann, 1997: 55-56).

su vida personal y en la existencia social prescindiendo de la religión".

57. Como hemos mencionado, la religiosidad del individuo ha sufrido la transformación de su significado social que le hace vivir la experiencia religiosa como una experiencia interior, subjetiva y personal.

58. Correa de Jesús *et al.* (1994) hacen un interesante análisis del concepto de Estado, en base al dispositivo saber-poder y cómo en su relación con la psicología social, ésta última constituye una herramienta de dominación y un vehículo de subversión. O sea, cómo la teoría psicosocial y la psicología social aplicada pueden constituir una amenaza para el control, la dominación y el sentido de vida que el Estado impone a sus súbditos y las instituciones sociales, entre ellas la ciencia y la psicología social. "El Estado cuadrícula la producción del trabajo intelectual mediante una serie de dispositivos que somete y estipendian al conjunto intelectuales portadores y gestadores del saber. No es extraño, pues, esa desconfianza básica que percibimos en distintos actores populares cuando queremos «aplicar» nuestra psicología" (*Ibíd;* 34).

Otro de los niveles a considerar en las consecuencias de la crisis es la fe. Ésta implica que hay algo que se da por supuesto, encierra certeza, pero esta certeza se vio incluida en una de las paradojas de la modernidad. La libertad, que es uno de los pilares sobre los que se levanta la sociedad moderna (*liberté, égalité, fraternité*), ofreció al sujeto moderno la posibilidad, y luego el derecho, de escoger su fe de acuerdo su razón y lo que consideraban la verdad. En este panorama podríamos decir que cabe la posibilidad, ante la ausencia de valores supraordinales, verdad absoluta, certeza trascendental, etc., que existiesen tantas verdades como razones individuales hubiese. La posibilidad que ofrece la libertad para razonar, orientarse hacia cualquier fragmento de la realidad y considerar este fragmento como la verdad indistintamente de otras partes de realidad, creó un pluralismo de sentidos que, según Berger y Luckmann, si se transforma esta tendencia en valor supraordinal estaríamos hablando entonces de pluralismo moderno. Algo que caracteriza la sociedades modernas, ya que cada elemento racional de la sociedad, desde el individuo hasta las instituciones sociales, puede tener su particular cosmovisión, ética y fe. Este problema de certeza que ha caracterizado el pensamiento moderno en el último siglo lo hemos denominado el nivel de la crisis de fe.

"En todo caso, en las sociedades modernas los individuos tienen que superar tanto la inseguridad del sentido como la incertidumbre en la justificación moral. En primer lugar, no pueden suponer que lo que consideran bueno y correcto sea estimado bueno y correcto por otras personas; en segundo lugar, los individuos no siempre saben que es bueno y correcto -incluso para sí mismos-. Las instituciones cuentan con su organización instrumentalmente racional que determina de manera objetiva la acción y, quizás, algún tipo de ética específica" (Berger y Luckmann, 1997: 121-122).

El último nivel de crisis de sentido al que nos enfrentamos constituye una consecuencia inevitable. La pérdida de la certeza psicológica con que se contaba hace tan sólo 40 años (Jiménez Burillo, 1997), privó a la ciencia de las bases sólidas (divina o humanas) de fundamentación epistemológica en que se apoyaron nuestros antecesores (Toulmin, 2001). Ante esta situación, resulta imposible a estas alturas fundamentar el conocimiento tal y como ellos lo intentaron. La falta de certeza es una de las partes fundamentales de la crisis de la modernidad, pero sus consecuencias no quedan ahí. En lo que sería el sentido de ser humano como humanidad, descubrimos que el sujeto moderno se haya perdido. No tiene claro un camino a seguir para su acción social, sino que constantemente está en la encrucijada de decidir entre varios caminos que, en algunos casos, ni siquiera tiene la certeza de saber a dónde llevan. Sigue el camino como reacción o consecuencia de que los demás van en esa dirección. En esta situación, la crisis de la modernidad aparece como una consecuencia directa de la ruptura de sus fundamentos epistemológicos: verdad, razón, fe. El norte ya no está en el mismo lugar, las distancias se acortan, la metafísica se rinde a la evidencia, el mañana se extiende poco más del hoy, y así una serie de consecuencias que nos sirven para describir la crisis de sentido del sujeto actual. Ante lo que parece evidente, no vamos a repetir lo dicho sobre la crisis de la modernidad,

sino que vamos a analizar sus efectos sobre aspectos metafísicos como la ética y la moral de la ciencia.

En nuestra opinión, en el mundo occidental, la crisis de metasentido (ausencia de un fin supremo en la ciencia) acondicionó el camino para que la modernidad triunfara como visión de mundo y como modelo organizativo de dicho mundo. En su camino, los científicos atribuyeron valor moral a la razón moderna, pero algo se extravió en su andadura. La condición moral del ser humano se vio sometida a una situación alienante. La moral se desdobló. El científico se quedó con una parte de la moral, con aquella que le hacían responsable de sus actos desde lo que debían ser sus acciones sociales y su rol social. Pero por otro lado, el científico hizo una prosopopeya y le atribuyó a la ciencia cualidades humanas, como voluntariedad y albedrío, al dejar que ésta, basándose en una aparente bondad y certeza del metasentido «la razón», dirigiera su acción y limitara su responsabilidad moral basándose en expresiones como "todo por la ciencia", "la ciencia es la Verdad", "la ciencia es pura", "la ciencia es la razón liberadora", etc. Como menciona Gergen (1991) las prácticas científicas, siempre tienen consecuencias para el bien o para el mal. No son neutrales. La concepción «ingenua» de la ciencia le otorgaba a la actividad científica un valor moral intrínseco que no le pertenece, porque los actos en sí no tienen esa condición sino que son los actos subjetivos, los actos con conciencia (la acción humana), los que tienen la cualidad moral. La ciencia no piensa por sí sola, no tiene conciencia de su condición, sino que son los miembros de la comunidad científica los que crean la conciencia científica. Todos juntos funcionan, si nos permiten la analogía, como una red, una estructura de la conciencia en la cual cada uno tiene la equivalencia funcional de una neurona.

Al conceder parte del valor moral de su conciencia a la ciencia, el científico, o la comunidad científica, se olvidan de pensar cuál es la finalidad trascendental de su acción, porque esta finalidad es intrínseca a la acción científica. Sucede algo así como a aquel, hablando en términos del sentido teológico de la acción, que por creer en Dios, o incluso por ser sacerdote, piensa que está salvado y va al cielo. En nuestro caso, los científicos sociales, como diría el maestro Jesús Ibáñez (1990b), "hacen lo que hacen sin pensar en lo que hacen, aplican sus rutinas sin saber por qué ni para qué, rutinas que han tomado prestadas de una ciencia que se construyó en otro tiempo -hace trescientos años-, para otros fines -el estudio de los fenómenos físicos-". De esta manera, la acción científica carece de una conciencia crítica y se convierte en una rutina, en un acto repetitivo trascendencia limitada, determinada por su valor presente o particular. El científico, entendido así, hace a veces de beato. Repite su oración, escrita en latín hace siglos, una y otra vez, como forma de santificarse individualmente, quizás desde la mortificación, sin tener conciencia plena de lo que hace sino que simplemente lo hace convencido de que es un acto de fe, de certeza en términos modernos.

Tener conciencia implica movimiento, acción de pensamiento, y tener en cuenta, en el caso del beato, que existen una infinidad de vías para acceder a esa finalidad última, en su caso

Dios, que en ocasiones resultan imposibles de descubrir desde nuestra propia subjetividad pero están ahí. Sería como renegar de San Agustín, no tomando sus ideas al pie de la letra, como ordenes dictatoriales, sino que la mortificación es una vía de acceso, pero no la única. Muchas vías resultan inaccesibles a consecuencia de nuestra finitud humana, pero otras muestran alternativas, en ocasiones más efectivas, para acceder al objetivo. Hay que salir al mundo a buscarlas porque la complejidad de Dios, en el caso del beato, la puede encontrar en nuevas realidades, en lugar de pensar y dar por hecho que ya había encontrado el camino en su monasterio o en su ermita.⁵⁹ ¿Cuántos psicólogos sociales no pensaron que hacían ciencia desde sus laboratorios, sus universidades o sus poderosas cátedras inquisidoras? No queremos dar a entender que estamos en contra de investigación académica, sino todo lo contrario. Quisiéramos que hubiese más investigación, pero en lo que no estamos de acuerdo es en las abstracciones sociales en los laboratorios, en la concepción del saber como poder, en definitiva, en convertir la universidad en auténticas «torres» (Gergen, 1992) inaccesibles e indescifrables para quienes están fuera, con el fin de hacerse exclusivos conocedores del conocimiento.

Al analizar el significado del concepto de sentido que luego trasladaremos a la ciencia, nos encontramos con tres posibles acepciones interrelacionadas: primero como una axiología; luego, el sentido como dirección; y por último, el sentido como conciencia. El sentido axiológico se refiere al significado moral del individuo de sus acciones de acuerdo a la experiencia pasada (quizás se podría entender como memoria o conciencia social), que determina su escala de valores. El sentido como dirección es la finalidad que hay detrás de cada acción. Será el lugar hacia donde el sujeto, las instituciones, la comunidad, se dirigen para definir su ser, o sea es lo que en el lenguaje corriente se denomina el sentido de la vida. El sentido como conciencia está muy relacionado con la cosmovisión, y por ende con las formas de determinación. Representa la orientación que toma nuestro pensamiento para organizarse, en otras palabras, hacia dónde miramos para crear y reafirmar nuestra fe. A través del sentido como conciencia vamos acumulando una serie de certezas -que se dan por supuesto- y que nos permiten pensar, relacionarnos e interactuar con el mundo y con nosotros mismos, acumular conocimientos y evolucionar.

"La conciencia en sí misma no es nada, es siempre conciencia de algo. Existe sólo en la medida en que dirige su atención hacia un objeto, hacia una meta. (...) Consideradas individualmente, las experiencias no tendrían aun sentido". (*Para que las experiencias tengan sentido deben ser en relación a algo*). "El sentido no es más que una forma algo más compleja de conciencia: no existe en forma independiente. Tiene siempre un punto de referencia. El sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias" (Berger y Luckmann, 1997: 31).

59. Según el refranero popular; *"El hombre sabio busca la verdad, cuando dice que la encuentra se vuelve necio"*.

De esta forma, podemos imaginar la conciencia del individuo como un conjunto (dirección, axiología y conciencia), como una serie de niveles permeables, mutuamente influidos, y estratificados, unos encima de otros, buscando el sentido de la acción. Siguiendo esta estructura, nosotros entendemos la conciencia en cuanto a acción, como la búsqueda de sentido, o sea, el cuestionamiento de los actos humanos de acuerdo a su valor simbólico como acción social. Es así como el concepto de sentido es conciencia. Comienza desde el nivel subjetivo hacia niveles superiores de complejidad que van en dirección ascendente. Parten del individuo hasta el nivel de complejidad que tenga su visión de mundo, el cual puede llegar al nivel supremo del metasentido. Los seres humanos se encuentran encerrados, al menos, dentro de tres contextos determinantes en su propia definición o búsqueda de sentido: el contexto ético, contexto social y el metasentido (ver Fig. 2.5.3.5).

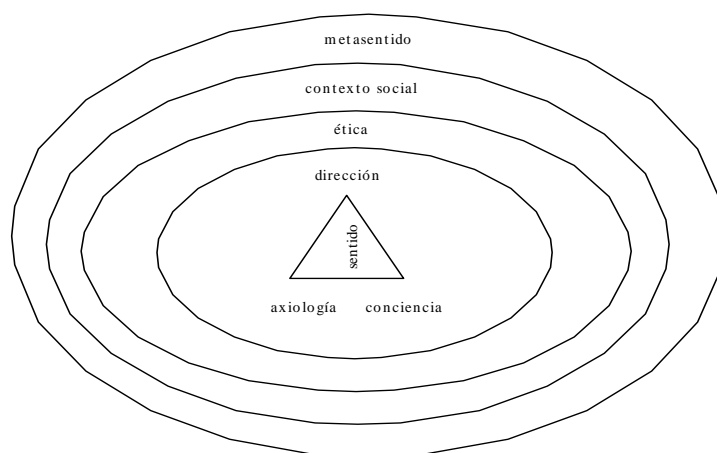


Fig. 2.5.3.5 Estructura social de sentido

En esta estructura social de sentido el individuo descifra los contenidos ideológicos de sus acciones, mediante los vínculos que éste crea de una manera dialéctica con las diferentes esferas. Es evidente que los niveles de sentido no son independientes unos de otros sino que se encuentran interrelacionados, no de una forma determinista sino dialéctica, pues aquí los diferenciamos para hacer más fácil nuestro análisis. Teniendo presente este factor, encontramos la ética por debajo del contexto social. Ello se debe a que la ética tiene una función mediadora entre el sentido del individuo y la ideología o los roles que el contexto social le otorgue al individuo.⁶⁰ La ética también puede mediar con el metasentido, puede llegar hasta el nivel que la

60. Es conveniente hacer una pequeña distinción entre lo que hemos considerado moral y ética. La moral pertenece a los individuos, hace referencia a la axiología subjetiva, a la racionalidad instrumental del sujeto de acción. La ética en cambio pertenece a las acciones, o en su defecto lleva contenido el valor moral de las acciones (conducta moral), y es un nivel superior de orientación mediador entre la acción y los "contextos sociales, aquellos que configuran las pautas de conducta, formas de pensar, eso que Ortega y Gasset llamaba creencias, más subyacente a nuestras propias ideas" (Trías, 2000). La ética hace referencia al significado social de los actos del individuo. Se encamina hacia la concepción de lo bueno, lo malo, lo justo,

complejidad de la conciencia del individuo le permita llegar. Aquellas personas que tienen una visión de mundo muy amplia y compleja, que incluso lleguen a conmoverse por la complejidad de los misterios del universo, tendrán un concepto de ética muy amplio en el cual las leyes, entendidas como normas, serán cada vez menos necesarias. Por el contrario, aquellas personas que tengan una visión de mundo menos compleja y reducida, necesitarán que desde el nivel del contexto social le devuelvan una organización de valores que se convierta en su ética⁶¹. Ésta puede ser estructurada en forma de leyes, mandamientos o códigos, o simplemente como costumbres, tradiciones o rutinas. Berger y Luckmann (1997) acuñaron el concepto de "comunidades de vida" para referirse a aquellas mínimas estructuras sociales donde el individuo adquiere sus referentes de sentido y en definitiva su ética. En el primer caso podríamos poner de ejemplo las personas que tienen, lo que hemos llamado, "ética ecológica". Son aquellas personas que partiendo de un concepto de la vida en sentido evolucionista (ven la vida más allá de su propia muerte física) admiran la belleza del orden de la naturaleza y se incluyen dentro esa belleza ordenada. Una persona con ética de este tipo tiene una visión de futuro muy amplia que determina el presente. Por el contrario, cuando las personas tienen una visión de mundo muy reducida, nos podemos encontrar con el caso extremo, mencionado por Berger y Luckmann, de disciplinas académicas surgidas en Estados Unidos (algo que no es de extrañar ya que su visión de mundo es reducida e individualista) como la "ética médica" o la "ética comercial". La crisis de valores es tan evidente en estos tiempos que se dan clases de ética profesional.⁶² En fin, la dirección en que encaminemos nuestra conciencia en la búsqueda de sentido vital, determinará dialécticamente nuestra visión de mundo y hará que las estructuras de la sociedad que encontremos en el camino se transformen en estructuras de conciencia. Ello requiere, como primer paso para combatir la crisis, reformular nuestra ética. Algo que para Elms, resulta esencial para evitar la «concepción ingenua» de la ciencia;

"La ética es otra área de la educación profesional cuyo mejoramiento es esencial para aliviar la crisis. Por lo común los psicólogos consideran su código moral individual, típicamente construido de manera no sistemática desde la niñez temprana, como el árbitro máximo en cuestiones éticas; pero deberían saber que no es así. Es asombroso que todavía no tenemos un tratamiento completo de cuestiones éticas en psicología social, ni tampoco una exposición desarrollada de siquiera un sólo punto de

lo injusto, etc., mientras que la moral se dirige a la conducta. Tanto es así que, puede hablarse de la conducta en términos de ética, antiética, moral o inmoral, pero el sujeto puede prescindir de su moral, ser un inmoral, pero no puede ser sin ética, ser aético. Son términos estrechamente relacionados que a efectos prácticos diríamos, siguiendo Hegel, que en la acepción ideal, la moral es a la razón subjetiva del individuo, mientras que la ética es a la concepción metafísica de los valores definidos en la historia. La ética puede determinar la moral pero no al contrario.

61. En la sociología del conocimiento un buen ejemplo de esto son las ideas de Merton sobre un credo para la ciencia (ver Ziman, 1999).

62. Cabe señalar que muchos de estos cursos de ética tienen el fin advertir del riesgo de ser demandados judicialmente o la creación de una "ética" profesional que regule sus prácticas y comportamientos, así como tecnicismos y trucos para evitar litigios legales.

vista ético que tenga bases más sustanciales que la buena voluntad general y a suposiciones presumiblemente compartidas de lo bueno y lo malo" (Elms, 1988: 69).

Mientras coincidan nuestra conciencia, el sentido y la devolución (*feedback*) del nivel de estructura de sentido que podemos acceder por nuestra visión de mundo, no existe crisis. En el momento que alguno de ellos comienza a discrepar de la armonía de sentido, la crisis comienza a hacer acto de presencia. Se produce una crisis de sentido. El sujeto se pierde. Una situación semejante sucedió en la psicología social pero a una escala mayor, debido a varios factores que detallaremos a continuación. Primeramente, por el elemento central de la conformación de la teoría psicosocial, la cual tenía como protagonista a un sujeto restringido, reducido a unas pocas facetas de su ser. Luego por tener una realidad observada por el catalejo de la lógica newtoniana-cartesiana y reducida así mismo a relaciones lineales. También encontramos una axiología en la que priman los aspectos metodológico-científicos sobre los antropológico-espirituales. Y por último, la psicología social abdicó en el camino a seguir. Tomó el sentido formado para ciencias con un objeto de estudio muy distinto al de suyo, en cuya ontología se advierten una serie de principios esenciales que son inhabilitados en la definición del objeto en pos del rigor científico. Siguió la senda de las ciencias naturales en lugar de crear su propio camino. Quizás porque pensó que podría ir más rápido pero al final estuvo dando vueltas para llegar al mismo lugar, como lo demuestran la recuperación de psicólogos clásicos, como Mead y Vigotsky, que tanta vigencia actual tienen.

La falta de un metasentido para la ciencia social provocó, por un lado, la escasa trascendencia⁶³ de las teorías psicológicas. Se cuentan por decenas las microteorías y las teorías de alcance medio (ver Munné 1989). Por otro lado, la ausencia de una visión compleja de los fenómenos a estudiar, como ya hemos comprobado. Dentro de la estructura de sentido (véase Fig. 2.5.3.5), la psicología social no sobrepasó el nivel del contexto social, limitándose al *feedback* que le brindaban las ideologías y los paradigmas dominantes. En este sentido, la psicología social se conformó con ensamblar su estructura teórica sobre la base epistemológica de lo que la modernidad daba por supuesto. Por ello, cuando la certeza de lo dado por supuesto se pierde gracias a la nueva visión de mundo promovida por Einstein, la psicología social sufrió la misma crisis de certeza que afectó el pensamiento moderno, agravada en la medida en que ésta luchaba por su propio espacio como área de conocimiento, pero con unos recursos que no eran suyos sino de las ciencias naturales. El modelo de las ciencias naturales sometió a la psicología social no sólo a un método y una racionalidad limitada, sino también a un lenguaje que nos transforma su

63. Aquí, cuando mencionamos trascendencia, nos referimos a que el grueso de las teorías psicológicas tienen lugar en el aquí y ahora. Son teorías de tiempo presente. Algunas toman en cuenta el pasado, otras son más rigurosas y tienen base histórica, pero, a nuestro entender, muy pocas tienen en cuenta el futuro. Este último sin ser reducido a conceptos como recompensa, motivación o intercambio, sino entendido el sentido trascendente de la acción que, más allá de los efectos subjetivos, afecta al otro y al que está por venir.

visión de mundo en una paradoja. Un hecho que según Fernández Christlieb, encierra al individuo en una angustia existencial.

"Una característica de las ciencias naturales es la creación de lenguajes unívocos, con un sólo significado que excluya a otros posibles y, por ende, una sola lectura de la realidad, de suerte que no pueda coexistir científicamente dos interpretaciones distintas de la vida. Así, al individuo se le presenta su angustia, su necesidad de disolverla y las diversas alternativas al respecto, como otros tantos asuntos propios de la ciencia del individuo, resolubles circularmente por la misma vía: si el individuo se admite como deprimido, está, en efecto, deprimido: si no lo admite, también se le diagnostica depresión, que de negarla sólo puede aspirar a un diagnóstico de depresión severa, y así sucesivamente. La verdad científica no tiene salida. **La cultura cotidiana contemporánea no ofrece interpretaciones alternativas válidas para construir un sentido de la vida: el individuo contemporáneo se encuentra encerrado dentro de su propio conocimiento**" (Fernández Christlieb, 1991: 120).⁶⁴

La tesis de Fernández Christlieb encierra una postura radicalizada en la que la ciencia se presenta prisionera del lenguaje. El propio lenguaje científico hace las de sentido, norma y fuerza unificadora dentro de la consideración y relevancia del conocimiento. Ante este panorama, da la impresión que no existe una alternativa razonable para quien intente tener un sentido distinto al de la norma, al de la ley. Existe una carencia hacia convertir la ciencia en un ejercicio acrítico, donde el conocimiento científico tiende a la "falsa unicidad" de criterios volviéndose en contra de aquellos que intentan hacer y crear un conocimiento alternativo. Tendencia que encuentra en el lenguaje un gran aliado unificador y con el cual crea lazos que fortalecen su postura, obteniendo la firmeza suficiente para sobre ellos construir el edificio epistemológico referente de la ciencia moderna. Referencia que se impone como orientación hacia la unanimidad de la explicación y sobre las que se advirtió sensiblemente las primeras manifestaciones de la crisis, por ejemplo en el predominio de la metodología positivista.

Como todos sabemos, uno de los factores que motivó la crisis fue la insatisfacción de los investigadores con el tipo de conocimiento reflejado en las revistas y monografías. Estos "recurrían al método experimental poniendo en tela de juicio la adecuación de dicho método para proporcionar *conocimientos substanciales* sobre los fenómenos de índole psicológico-social" (Ibáñez, 1991: 43). El método paso a tomar un lugar dominante dentro de los factores a considerar por los científicos sociales en la producción de conocimiento social. Se convierte así la crisis, en sus inicios, en un problema de legitimidad científica que provocó un inmenso debate meta-teórico sobre la concepción empirista-positiva del conocimiento científico, y lo que era hasta entonces la conformación epistemológica de la psicología social.

64. Las negritas son nuestras.

Aparte del método, otro aspecto de la crisis de metasentido es para quien la psicología social supuestamente trabaja (el cliente, el paciente, la institución, etc.). Uno de los muchos efectos del instintivismo fue que otorgó un nuevo sentido a la acción humana: la supervivencia. El darwinismo provocó que los individuos, a pesar de perseguir sus propios fines egoístas, realizaran de todos modos el bien social en el campo económico, favoreciendo la selección natural de los individuos y potenciando un modelo económico en que sólo los más fuertes sobreviven. La ciencia, como acción humana, no fue inmune a esta tendencia. La academia, lugar donde se hace ciencia por excelencia, pasó a convertirse en una factoría más, esta vez de conocimiento, que determinaba sus investigaciones de acuerdo al cliente que la solicitaba. En esta dinámica se corre el riesgo de que la relación entre la investigación, la trascendencia social y la necesidad social de ésta, no siempre coincidan. Como menciona Zúñiga;

"Después de la Segunda Guerra, la Guerra Fría costó una multitud de estudios sobre psicología de las relaciones internacionales y nuevos estudios sobre guerra psicológica. (...) Desde las décadas del cincuenta en adelante, un nuevo cliente comienza a dominar el mercado: La universidad. Los dos mil colegios preuniversitarios y universidades de Estados Unidos comienzan a necesitar multitud de profesores. Esta masa docente vuelca su inquietud científica en la forma de trabajo más accesible: la experimentación de laboratorio. (...) se prefiere, por tanto, el diseño simple, que reduzca el número de variables a las observables" (Zúñiga, 1988: 31).

Aunque Zúñiga nos habla del caso de Estados Unidos, el fenómeno de transformación de la producción de conocimiento en una empresa económica, no es algo aislado sino que está contemplado dentro de los márgenes de actuación de la globalización. En esta dirección, "Habermas creía que la ciencia y la racionalidad se habían vuelto en la era capitalista en contra de los seres humanos -empobreciendo sus vidas culturales y exacerbando las formas patológicas-, en lugar de servirles" (Lechte, 1996). La ciencia en este contexto es una empresa capitalista, que responde a intereses de mercado y no a auténticas necesidades humanas. La ciencia capitalista, igual que el "*american dream*" con el mito del buen trabajador, hacen creer a los científicos que no tienen problemas de ética, sino que «legalmente», esa responsabilidad recae sobre los directivos, las universidades o quienes hayan encargado hacer la investigación. De esta manera, la alegoría de una ciencia libre es inexistente porque ..."los científicos no "son dueños" de sus investigaciones, ya que no eligen sus propios proyectos ni son libres de publicar resultados por propia iniciativa" (Zimman, 1999). Así la ciencia, esa razón suprema, el saber universal, el arma de los ilustrados, la llave a la libertad, comienza a resquebrajarse como saberes particulares ante la falta de un metasentido unificador de la acción. La ciencia, la psicología social, se desorientan por su falta de conciencia de sentido que la ideología capitalista intenta confundir y ocultar. Igual que ha sucedido con otras áreas de desarrollo del espíritu humano (arte, música, literatura, poesía, religiosidad, el amor, etc.), el conocimiento científico ha transformado en una actividad económica que, al igual

que las profesionales del amor, se ha prostituido en favor del mejor postor. En los tiempos que corren, la ciencia tiene apellido; "ciencia capitalista". Los científicos, los filósofos, los teóricos de la sociedad y del ser humano, difícilmente (por no decir imposible) pueden llamarse libre pensadores porque son "asalariados". Trabajadores más o menos progresistas que están al servicio de una empresa y que se deben a ella. En este sentido es la empresa quien en definitiva, determina la acción del científico y no su conciencia o referente de metasentido. Pero esta cuestión es un dilema moral que no sólo afecta a la ciencia o a los científicos sino, en mayor o menor medida, a la totalidad de la sociedad. No obstante, el científico difícilmente reconocería esta cuestión porque todavía piensa que su labor está bajo el amparo de la magnificencia científica. Por tanto, los psicólogos sociales debemos ser conscientes del dilema para no reproducir los mismos esquemas que debemos combatir.

En definitiva, podemos inferir que la crisis de metasentido es algo así como la ausencia de una teleología⁶⁵ por la cual la ciencia, y la psicología social en nuestro caso, adquiere un estatus de necesidad. El "para qué" o "por qué" se hace ciencia, pasa al primer plano de la reflexión epistemológica. Como se pregunta Ovejero (1999) dentro de lo que sería una metaciencia, ¿cuales serían los criterios para decir que está bien y que está mal? Éste es uno de los grandes problemas del relativismo actual en que se encuentra inmersa la psicología social. Es una discusión ética de la cual se ha tomado conciencia, pero es un dilema de difícil solución en el mundo actual.

2. 6 La toma de conciencia. La búsqueda de una alternativa.

Como hemos podido observar en los más recientes desarrollos teóricos en la psicología social, existen unas líneas de trabajo que pretenden buscar una alternativa efectiva a las teorías que tradicionalmente han dominado el panorama de la psicología. El construccionismo histórico, la etnometodología, la etogenia, los estudios del lenguaje, la teoría feminista, el constructivismo, la metodología cualitativa, la psicología latinoamericana, la terapia familiar, etc., son algunas de las líneas de trabajo alternativas que brotan en la psicología social a raíz de la crisis. En todas ellas podemos notar la existencia de una reflexión sobre la "autoconciencia reflexiva de su práctica", como sugiere el profesor Torregrosa en sus cursos de doctorado, o sea, una reflexión sobre el objeto de estudio y el sentido de su quehacer. El hecho de que el ser humano sea un objeto de estudio harto complejo, no analizable en toda su extensión bajo la óptica de las ciencias naturales

65. Dentro del concepto de teleología que queremos proponer hay una idea de **orden** (o todo) hacia donde todo va. Orden no como estructura sino como sentido. Esta idea está incluida dentro del paradigma de la complejidad que propone Morín (1984, 1994) y también en Einstein, cuando habla de la tercera forma de experiencia religiosa, religiosidad cósmica, por la que el sujeto percibe con asombro el sublime y maravilloso orden y armonía de la naturaleza, que la ciencia ayuda a comprender, al tiempo que siente la superfluidad y pequeñez de los deseos humanos con respecto a dicha armonía.

tradicionales, motivó un giro hacia enfoques, métodos y aplicaciones «más humanos». Como nos advierte Torregrosa (1996), la psicología social, ante los cambios ocurridos en la teoría del conocimiento, tiene la necesaria "necesidad" de ser crítica, renegar su racionalidad heredada e ir en busca del «sujeto humano» que perdió en el camino.

"Es en el plano de las aplicaciones, de la práctica, donde se muestra más claramente la exigencia de aplicar la racionalidad científico-social como ciencia cultural, como saber humanístico, y no como mimesis de la idea de ciencia «heredada» de las ciencias naturales. (...) Por ello, la Psicología Social, en la que ha prevalecido una orientación cientifista, con claras implicaciones tecnocráticas para la práctica, debe abrirse a una epistemología crítico-hermenéutica como fundamento tanto de sus investigaciones teóricas como aplicadas. Lo que le permitiría, además, dar cuenta de sus conexiones conceptuales y reales más amplias, desarrollando una autoconsciencia reflexiva de sus propias prácticas" (Torregrosa, 1996: 56).

La paradoja ciencia natural-ciencia humana (o ciencia psicológica, da igual) debe ser resuelta desde una perspectiva integradora. Para Yela (1985: 22) esta integración solo puede ser dialéctica. "La auténtica teoría es teoría de la práctica -la teoría que ayuda al sujeto real y concreto. Del mismo modo, la auténtica práctica es práctica de la teoría -la práctica que se apoya en una teoría científicamente fundada". Los dualismos mente-cuerpo, teoría-praxis, objeto-sujeto deben deshacerse para superar la fragmentación⁶⁶ de la teoría psicosocial y surja el pensamiento complejo como el nivel más amplio de la tantas veces aclamada «conciencia crítica». Para ello Guattari (1997) propone, desde las ciencias sociales y los mecanismos sociales que tiene a su disposición como los *mass media*, promover la subjetividad de la diferencia, de lo atípico, de la utopía⁶⁷, que fomente la identidad con una "finalidad ecosófica"⁶⁸, en lugar de reproducir patrones

66. Ya Richelle (1985), en una tentativa por hacer profecías sobre los problemas que tendrían que enfrentar los psicólogos en 2000, expone como uno de los grandes retos la superación de la fragmentación. Richelle no busca una teoría unificadora, sino que propone el sincretismo de los valores más significativos de las teorías existentes hacia los más apremiantes líneas de investigación. Para la integración ofrece cuatro características: 1) Una lectura renovada de los discursos teóricos, no desde un denominador común sino desde los problemas en que desembocan sin resolverlos. 2) Una clarificación del vocabulario. Para llegar a los problemas es preciso desembarazarse de las palabras. 3) Una modificación radical de la perspectiva dominante; en lugar de resaltar el modelo explicativo, hay que restablecer la prioridad de los problemas. 4) Por último, un reexamen a nivel de los métodos. "Los métodos adoptados no revelan sino un aspecto de lo real que, justamente, alimenta la teoría. **Se establece una circularidad que justifica a priori a las teorías.** Para resolverla es preciso, de una parte, abordar directamente los problemas con ayuda de métodos diferentes y, de otra, situarse ante lo real con cierta **ingenuidad**, es decir, **usar métodos que interpongan lo menos posible pantallas entre el investigador y su objeto**" (*Ibid*; 68-69).

67. Cabe añadir la idea de Platell (citado por Jiménez Burillo 1997), "Utopía sin ciencia es vacía, y ciencia sin utopía es ciega".

68. Nos dice Guattari (1997: 20), "La humanidad parece haber perdido la cabeza o, más exactamente, su cabeza a dejado de funcionar en coordinación con su cuerpo. ¿De qué forma podría recuperar la brújula que le permitiera orientarse en una modernidad

que conduzcan a la igualdad, a la uniformidad, a un modelo de ser humano en el que todos tengan que verse reflejados. Conceptos como neoliberalismo, aldea global, pensamiento único, desarrollo, democracia, van encaminados hacia la construcción de ese modelo-espejo de la subjetividad que crea un tipo de moral que sólo ira en beneficio del poder y reproducen el dualismo del *cogito* cartesiano en forma; me veo -en el espejo- luego soy o viceversa, soy porque me veo.

Dentro del gran número de elementos que debemos tener en cuenta en la toma de conciencia, existe uno que pocas veces se le presta la atención debida desde las distintas líneas de reflexión epistemológicas; la ciencia que hacemos es ciencia "capitalista". El fracaso del comunismo como modelo de organización social alternativo al capitalismo, ha dejado el panorama de las utopías bastante desierto. Sólo algunos movimientos regionales (Chiapas, Eugene⁶⁹, Tibet, los Hackers, el Foro de Vista Alegre, etc.) o algunas líneas de pensamiento minoritarias (feminismo, teología de la liberación, ecologistas, el espíritu de Seattle, etc.) nos brindan alguna esperanza. A pesar de que somos muy críticos con el capitalismo, ya somos tan parte del sistema que no encontramos por donde atacarle. Aparentemente no existe un modelo alternativo, o no lo conocemos porque se pierde, como muchas otras genialidades, en los anaqueles de alguna librería o de una biblioteca de universidades desamparadas. Mientras tanto una parte de los psicólogos y los psicólogos sociales, ya sea desde sus despachos o desde sus torres de marfil académicas, siguen reproduciendo las pautas de control del comportamiento de acuerdo al modelo capitalista de justicia democrática, o siguen produciendo tecnócratas que encajen en las demandas del mercado o sustituyan al sacerdote que necesita el sujeto individual moderno.

"Como un jugador de "poker", la ciencia social siempre esconde sus cartas de triunfo, pero no de su propio triunfo, sino del triunfo de todo el sistema que ella sostiene. De allí que la crítica más profunda que pueda realizar esta ciencia a sus científicos es considerarlos ajenos y alienados respecto a la realidad que los circunda. Pues tanto se le diga a nuestro científico que vive en una "torre de marfil", que está alienado de su sociedad, es en tanto se le están dando los argumentos para permitirle conocer la realidad de manera "objetiva"; la crítica a esta "torre de marfil" no tiene en cuenta que sólo la posibilidad de estar en ella es la que afirma la creencia de esta ciencia de su independencia de las fuerzas sociales. Por lo que su crítica en realidad no

por cuya complejidad se ve totalmente superada?" Para ello propone el término «ecosófico». Una especie de metafísica que rompa el círculo vicioso integrado, en un sentido, de la necesidad de un cambio de mentalidad colectiva que tenga por objeto prácticas innovadoras de la sociedad y, en sentido contrario, por prácticas sociales que provoquen dicho cambio de mentalidad. Para ello, la ecosófica debe articular la ecología ambiental con la ecología social y la mental, teniendo un sentido definido por una *ética de la responsabilidad*, a forma de «metasentido», caracterizado por el hecho de no asumir únicamente las dimensiones del presente, sino también las del futuro: "se ocuparían tanto de la forma que adoptará la vida humana en la Tierra dentro de treinta años como del modelo de transporte urbano dentro de tres"(Ibíd; 25).

69. Ciudad de Oregon (U.S.A.) considerada la capital de la nueva contracultura (ver *El País*, 12-03-00).

es crítica, es más bien insistir en la posibilidad de un conocimiento objetivo a su manera. También este artificio se comprueba en el caso de la universidad: cuantas veces se diga que la universidad es una "torre de marfil", se está diciendo que sólo ella puede conocer la realidad" (Biedma, 1988: 99-100).

A la hora de definir lo que es desarrollo científico en la ciencia social, Biedma (1988) diferencia dos tipos de definición para desarrollo; desde la sociología de ciencia y desde la actuación del conocimiento en la realidad social. Desde la primera definición, definitivamente ha habido desarrollo. Hay están las millones de publicaciones donde se acumula el conocimiento social en forma teorías, análisis, tests, ensayos, etc. Incluso hemos tenido varias crisis que nos han conducido a la reflexión y al progreso. Por contrapartida, el rol de la ciencia social en la realidad social deja mucho que desear. Como señala Bruner (1985: 78):

"La previsión económica y política (...) establece predicciones que están notoriamente equivocadas cuando se trata de cambios importantes. (...) Los científicos políticos, con la mirada fija en el siglo XIX, no predijeron y no podían predecir el auge del fascismo. Ni tampoco fueron capaces de dar el paso siguiente, para predecir el auge del regionalismo y de la militancia étnica. Al igual que en la economía, lo hicieron modestamente bien mientras que el mundo era algo que se aproximaba a un «mercado», en el sentido clásico".

Las guerras, la injusticia social, el reparto de las riquezas, la estratificación de los valores vitales con el valor dinero a la cabeza, la progresiva alienación a que está sometido el sujeto moderno en donde cada vez más pierde sus cualidades y su moralidad, el hambre, el calentamiento de la atmósfera, entre una buena lista, son algunos de los que la ciencia social obtiene un suspenso. Ésta no ha logrado resolver muchos de los aspectos irracionales (incluso ilógicos) del sistema. La psicología social, como ciencia mediadora entre el individuo y la sociedad (ciencia de la intersubjetividad), tiene una gran responsabilidad en el proceso de reemplazo de la irracionalidad del sistema por una racionalidad científica. La psicología social es, mediante su posición como «ciencia sacerdotisa», la encargada de reproducir los mecanismos de dominación dentro de la subjetividad de los ciudadanos democráticos. Dicha responsabilidad esta reducida a un radio de acción limitado. Este encargo es lo que dentro de la organización social del trabajo de la sociedad moderna se conoce como ética profesional. Postura que ha estado sometida a continuas críticas por aquellos científicos que no se conforman con las pautas del *status quo*. Para algunos de nuestros colegas, la ética del psicólogo dentro de la sociedad capitalista radica en la creación y aplicación de modelos para hacer felices a las personas de acuerdo a las normas *a priori* determinadas por dicha sociedad. El rol social del psicólogo es su ética, limitando su responsabilidad a lo que es considerado los límites de este rol.

Romper con esta ética asignada al psicólogo debe ser uno de los objetivos de la psicología social post crisis. La búsqueda de una nueva ética implica comenzar a pensar en la creación y consolidación de teorías alternativas que abarquen un nivel "sentido" superior al que ha dominado la ciencia social. Así mismo, debemos tener en cuenta que nos encontramos en el momento justo en que se está produciendo un cambio en la organización estructural del pensamiento. La inminente popularización de las ideas de Einstein, tendrá como consecuencia la reformulación del sentido común de una visión determinista lógico-causal de la realidad a una visión relativa donde el azar y la pluralidad serán los protagonistas. Así ya lo advirtió Ortega y Gasset (1998) en 1947 antes de que se oyera hablar de crisis:

"La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida" (Ibíd; 168).

En este proceso la psicología social tiene un papel y una responsabilidad vital. Por ello surge la necesidad de buscar soluciones a cómo podemos devolver la espiritualidad que la racionalidad moderna alienó del ser humano, superar los problemas del método, volver a darle sentido a la vida del sujeto moderno, enfrentarnos a un objeto complejo. En este sentido, creemos que, hasta que no logremos obtener un cambio en la estructura del pensamiento, o sea hacia un sentido común más complejo -no determinista *a priori*-, el método continuará estando preso de sus propias afirmaciones porque será una consecuencia o forma estructural de acercarse al conocimiento desde una metafísica determinista, o *a priori*, de la acción. En cuanto el azar comience a ser considerado como elemento básico de la acción, el método comenzará a ser una estructura de acercamiento desde lo complejo a lo simple y viceversa. La ciencia entonces tendría dos direcciones, hacer descripciones que hagan simple lo complejo y complejo lo simple, intentando en todo momento evitar dilemas inútiles como si el vaso está medio lleno o medio vacío.

La psicología social, en su acción científica y teórica, debe ir en busca de aquellos elementos esenciales del ser humano que perdió en su camino a través de la modernidad. Conceptos indefectiblemente humanos como espiritualidad, deben volver a ser parte del debate científico de la psicología social. La espiritualidad no es retomar la idea de Dios o volver a atrás, pensando en que otros tiempos eran mejores. No nos referimos a una nostalgia del pasado o la utopía de una vuelta al pasado, en definitiva al Paraíso, descrita por Jiménez Burillo (1991), sino que nos referimos a comenzar, desde el emergente modelo de ser humano, a desarrollar una forma de pensar más compleja que nos conduzcan, de forma ascendente, hacia un concepto no únicamente lógico-racional de la experiencia, hacia la relativización de la verdad, hacia una definición de la conducta intersubjetiva, hacia una nueva cosmovisión y hacia una nueva forma de organización vital. Se trata de recuperar la motivación que inspiró a W. James en el siglo XIX a intentar hacer una metafísica de la experiencia y a buscar el origen del conocimiento desde la

perspectiva divina, olvidándonos en este caso del sentido divino y poniendo en su lugar un metasentido orientado por una «ciencia con conciencia» que, desde una visión compleja de la realidad, tenga en cuenta la mayor cantidad posible de consecuencias de nuestras acciones, hacia donde nos dirigimos, y que las motiva. Hacer una ciencia con conciencia nos ayudará a evitar ser una ciencia ciega y esclava, como advertirá Einstein:

"Con esto vemos el trágico destino que espera al hombre científico. Llevado por la búsqueda de la claridad e independencia interiores, ha logrado mediante esfuerzos sobrehumanos, los medios para su esclavización exterior y su aniquilamiento interior. Ha de dejar que los representantes del poder político le pongan un bozal. Se ve obligado a sacrificar su propia vida y a destruir las ajenas. (...) Sabe que sólo la disolución de los métodos de pura violencia a través de un ordenamiento supranacional puede salvar a la humanidad. Pero ha llegado a un punto que acepta la esclavitud que se le ha impuesto, como un hecho incuestionable. Incluso se rebaja a ayudar en el perfeccionamiento de los métodos y medios para la aniquilación de los hombres, cuando se lo ordenan. (...) ¿Debe aceptar el hombre científico todas estas humillaciones? ¿Ha pasado ya la época en la que podía iluminar y enriquecer la vida de los hombres mediante la libertad e independencia de sus pensamientos e investigaciones? **¿No habrá olvidado sus responsabilidades al dirigir su vida sólo hacia lo intelectual?** Yo respondo lo siguiente: a un hombre interiormente libre, y escrupuloso, se le puede destruir, pero no se puede hacer de él ni un esclavo ni una herramienta ciega" (Einstein, 1997: 204).

Ciencia con conciencia es contextualización de los hechos. Pero, ¿hasta donde llega el contexto? Si lo limitamos a la especialización, o al ámbito disciplinar, es como si los demás no existieran. El ser humano es una reunión de contextos, experiencias y circunstancias que, en la mayoría de los casos, están ordenados y estratificados de acuerdo a la identidad personal del sujeto (Berger y Luckmann, 1997). Lo contrario sería el caos total, la locura. Por ello, en el análisis del ser humano, en la ciencia, debemos intentar abordar la mayor parte de estos contextos aunque ello signifique pensar más y, por tanto, más trabajo. Este es el mayor escollo de la ciencia con conciencia, que nos obliga a pensar. Si nos decidimos por pensar, ¿qué implica tener conciencia? El que la acción, los procesos, las ideologías, los hechos, no son reducibles a una sola explicación y menos causal. Tenemos un problema, la llamada «economía mental» nos lleva a buscar una explicación racional de los fenómenos. Nos permite sólo tener un punto de atención mientras que a nuestro alrededor suceden millones de hechos. Es el problema de estar llamados a ser infinitos pero el tiempo es nuestra cárcel. En esta perspectiva, tener conciencia en la psicología social radica en ser conocedores de esta realidad, e intentar no quedarnos en este estado de imbecilidad o ingenuidad impuesta por métodos de análisis reduccionistas importados de las ciencias naturales, sino intentar tener una visión lo más amplia posible de los factores que afectan los hechos. Entre las formas que hasta ahora se nos ha ocurrido están el

construccionismo histórico, la etnometodología, la etogenia, los estudios del lenguaje, la teoría feminista, constructivismo, la metodología cualitativa, la psicología latinoamericana, las cuales tienen un denominador común: no niegan formas de conocer anteriores, simplemente intentan ir más allá. En esa búsqueda queremos incluir la obra de Martín-Baró porque es un ejemplo empíricamente comprobado de ciencia con conciencia. Esto último será la misión de la segunda parte que es fundamentalmente de este trabajo.

Al comenzar este estudio con un pequeño recorrido por la historia de las ideas, pretendimos conocer donde nos equivocamos para no volver a cometer los mismos errores. Por ello, no queremos concluir esta primera parte sin llamar la atención sobre la posibilidad de una segunda crisis porque los científicos sociales, al carecer de una concienciación adecuada, hacen lo que hacen sin dedicar una reflexión futura en lo que hacen. No hay una visión de futuro en cuanto a lo que se hace, y no nos referimos a planificación, sino a la idea, heredada también del modernismo, ejemplificada en la llamada generación X, de vivir el presente, o sea la creencia del *carpe diem*. Los que vengan después que se las arreglen como puedan. Esta nueva crisis en la ciencia social se ve incrementada ante la falta de un modelo de organización vital alternativo que brinde una esperanza para que no sea más de lo mismo: trabajar-dinero-vivir y no trabajo-no dinero-no vida. Ante esta situación, la ciencia, y también la ciencia social, se enfrentan a la falta de una teleología que guíe su epistemología. En este sentido, creemos que Martín-Baró sí la tenía, fruto de una reflexión crítica de una teleología anterior que se llamó teología, que nosotros recogeremos como su metasentido, pero ajustada a su realidad, la cual vivía como su religiosidad. Este último, es uno de los aspectos de la propuesta de Martín-Baró aunque consideramos que no es lo más significativo porque no queremos abordarla como una propuesta religiosa. Por el contrario, lo importante de su teleología es que funcionaba como alternativa a la segunda crisis que hemos advertido.

Así llegamos a la segunda parte de nuestra investigación: el pensamiento de Martín-Baró. El cual creemos es una alternativa teórica encaminada en la línea de la ciencia con conciencia, porque Martín-Baró era consciente de que los objetivos clásicos de la psicología social no tenían sentido en el amplio contexto en que se movía su pensar, o sea el contexto centroamericano, y rompió con el rol asignado al psicólogo en la sociedad. Fue tan lejos, fue tan claro, que llegó a pagarlo con su propia vida. Pero esto último no es algo que queremos magnificar de su ejemplo, sino cómo logra articular una teoría alternativa en un contexto de crisis (en cualquiera de los sentidos que se pueda entender). Ahora pasaremos a desvelar las peculiaridades de su obra.

SEGUNDA PARTE

La ciencia con conciencia.
La propuesta de Ignacio Martín-Baró
como alternativa epistemológica de la
nueva ciencia (La concientización).

Capítulo Tercero

¿Psicología de la liberación o
psicología con conciencia?

En esta segunda parte de nuestra investigación examinaremos, desde la trascendencia metateórica de sus afirmaciones, la obra del psicólogo salvadoreño Ignacio Martín-Baró. Nuestro análisis pretende exponer la pertinencia y relevancia de este autor en el desarrollo de una opción epistemológica para la psicología, y de algún modo para la ciencia en general, constituyendo no tan sólo una de las salidas a la crisis sino, de la misma manera, una reflexión profunda sobre la ciencia como productora de conocimiento e instrumento de cambio. A través de esta perspectiva obtenemos una propuesta metateórica sobre la cual se comience a construir la transformación de la ciencia tradicional en, como se ha denominado la obra de Martín-Baró, "ciencia liberadora".

Nosotros, aun cuando reconocemos su significación, no creemos que la utilización del sustantivo "liberación", como ha sido hasta ahora (Blanco 1998, De la Corte 1998, 2001, Montero 1998, etc.), para referirse a la ciencia y la psicología que hacía Martín-Baró sea el más adecuado. El término liberación nos resulta limitador por varias razones. Primero, significa un riesgo práctico. En este sentido nos hacemos eco de la advertencia de Montero (1998) sobre la necesidad de adoptar, mantener y desarrollar una perspectiva crítica que ayude a salvar las ritualizaciones alienantes y las transformaciones del calificativo "liberador" y del apelativo "de la liberación", y lo conviertan en meras etiquetas destinadas a encubrir las prácticas repetitivas de las que la psicología crítica pretende huir, en las cuales se vuelven a guarecer el abuso, la opresión, y la exclusión del otro.

Relacionado con este peligro, tenemos nuestro segundo motivo: la libertad (política, individual, democrática, de mercado, etc.) es uno de los ideales en que se basa el actual modelo neoliberal de organización económico-social. Entre los ideales que heredó la modernidad de la revolución francesa, «libertad, fraternidad, igualdad», y que la sociedad occidental hizo suyos como modelos a seguir, tienen en la libertad su estandarte colocando a ésta como eje articulador alrededor del cual debe girar la sociedad moderna. La centralidad de este concepto articulador implica una dinámica, un juego entre libertades y sumisión donde siempre habrá un opresor del cual debemos librarnos. Pero como ha sucedido en las grandes revoluciones modernas (francesa, estadounidense, rusa, etc.) el liberado se convierte en opresor, primero hacia el opresor anterior y luego hacia los mismos liberados. La postura del opresor no desaparece sino que cambia de bando, como podemos apreciar en las lecturas del pensamiento marxista hechas por los llamados países comunistas y movimientos armados revolucionarios que buscaban libertad y terminaron siendo tan opresores como aquellos de quienes intentaban librarse, y, desde la derecha, encontramos las interpretaciones bíblicas hechas por países democristianos (voluntad del pueblo = voluntad universal = voluntad de Dios) que tienen un concepto de libertad paradójico sometido a leyes, condiciones materiales, acuerdos estadísticos o el poder del Estado, y las ideologías en que se sustenta la agresiva economía de mercado (calvinismo, catolicismo liberal,

liberalismo) que desde occidente pretende la globalización del mercado mundial, supuestamente gracias al libre mercado.

Queremos destacar que en nuestra crítica al calificativo "de la liberación" no estamos en contra de la libertad sino de las interpretaciones y acciones que se han hecho, especialmente en la época moderna, en nombre de la libertad. Otra cosa sería nuestra opinión acerca de si existe la libertad, algo que ponemos en serias dudas en la medida en que aumentamos la complejidad como concientización de nuestro pensamiento, pero la discusión de esta ilustración sería otra tesis.⁷⁰ Por lo pronto continuamos mostrando nuestras razones para referirnos a la obra de nuestro autor como psicología de la liberación.

Una tercera traba que encontramos en el concepto de liberación es que, en algunos ámbitos del contexto latinoamericano, este concepto tiene un sentido cercano a la teología de la liberación. En la obra Martín-Baró este sentido cobra especial relevancia, ya que éste era un sacerdote latinoamericano muy identificado con esta tendencia teológica. Algo que está muy presente en su obra y que para algunos (Cabrera, 1990a; Becker, 1990; entre otros) es el fundamento principal que hace de su obra algo tan especial. Nosotros quisiéramos evitar, no negar, esta identificación derivada de Martín-Baró con la teología de la liberación porque, por un lado, no creemos que éste sea el principal fundamento de su análisis de la realidad, como en algunos círculos latinoamericanos se pretende matizar, sino más bien una motivación adicional. Existen otros factores posiblemente más significativos, como veremos más adelante (postgrados en Chicago, condiciones sociales latinoamericanas, excepcional capacidad de análisis, su licenciatura en Colombia, etc.), para definir su postura intelectual. Por otro lado, su identificación explícita con la Iglesia y movimientos religiosos puede ocasionar cierto rechazo o prejuicio del neófito en el primer contacto con su obra. Esta identificación puede significar un problema para la divulgación de su pensamiento, por ejemplo en Europa, para quienes defienden una ciencia agnóstica o independiente de la religión. Puede provocar, en quienes no conocen su obra, que no le tomen en cuenta como científico sino piensen que es un sacerdote crítico que escribía sobre psicología social. Si logramos no identificar *a priori* su obra con cuestiones religiosas evitaremos un escollo innecesario.

Como última dificultad, Caparrós y Caparrós (1976) intentaron crear un concepto de psicología de la liberación con una acepción distinta a la de Martín-Baró, aunque en una dirección semejante a la de éste, exportable a los conatos de crear una teoría latinoamericana, pero con una década de diferencia. Estos autores hacen, desde Argentina, un singular psicoanálisis social que esté "liberado" de la opresión a que estaba sometida la psicología por parte del modelo médico y psiquiátrico a principio de los años setenta, mientras que en Martín-Baró, según Montero (1998), el término aparece por primera vez en 1986. En su caso Martín-Baró, aunque

también utiliza el concepto con la misma intención "liberar la psicología", no tan sólo se refiere a ello sino que añade otro sentido: la liberación de las mayorías populares. Podríamos decir que, en teoría, Martín-Baró desarrolla o amplía el concepto de psicología de la liberación de Caparrós y Caparrós, aunque no tenemos evidencia que éste conociera su existencia. En nuestra investigación solamente hemos logrado demostrar una cronología en la aparición del término. Por lo tanto, si Caparrós y Caparrós utilizan el término antes en psicología, este hecho le atribuye un cierto *copyright* axiomático si nos guiamos por los hábitos de otras ciencias con relación a los descubrimientos científicos. En esta sección intentaremos encontrar un concepto más adecuado para referirnos a la psicología de la liberación de Martín-Baró.

¿Qué es entonces la liberación para Martín-Baró? Estamos convencidos de que la utilización del término por Martín-Baró responde a una verbalización del sustantivo de la liberación. La consideración de la liberación como una acción, como un verbo, y no como un hecho. La psicología de la liberación debe considerar la liberación como una característica esencial en acción, muy distinto a lo que sería considerarla como una motivación exterior. Esta acción liberadora la encontramos manifestada en su obra de tres formas: primero, como mencionamos, con una clara alusión a la teología de la liberación la cual hace una reinterpretación de las Escrituras, que presentan a un Dios opresor o "Todopoderoso", hacia una religiosidad liberadora; en donde, el ser humano tiene la capacidad de construir su destino en contra de los sistemas sociales opresores que, en el contexto latinoamericano, se atribuían en muchas ocasiones a la voluntad de Dios. Esta religiosidad expresada explícitamente en su teoría, es algo que no representa ninguna contradicción para Martín-Baró. No existen razones concluyentes de naturaleza gnoseológicas, aunque si existen de naturaleza social, cultural-ideológica, política, etc., para que ciencia y religión estén separadas como han defendido algunas posturas del positivismo surgidas del empirismo (véase el análisis que hemos llevado a cabo en la primera parte). Incluso en el caso que aquí nos trae, como veremos más adelante, ambas posturas están inmersas en un proyecto común en el ámbito latinoamericano.

..."los cambios producidos en la Iglesia Católica desde el Vaticano II han permitido que las masas, hasta entonces alienadas, tomaran conciencia sobre las potencialidades de su fe, se organizaran y desarrollaran una práctica sociopolítica como pueblo. (...) Históricamente, el papel fundamental desempeñado por la religión ha sido el de legitimizar el orden social establecido en nombre de Dios. Esa visión religiosa de la sociedad no sólo exigía como deber de conciencia que los fieles se sometieran totalmente a las autoridades establecidas, cualesquiera ellas fueran, sino que llevaban a justificar el empleo de la represión violenta contra quien se rebelase frente a ese orden y esas autoridades" (Martín-Baró, 1989n: 27).

70. Los interesados pueden consultar Samour (1994a) o Nieto (1997), entre otros, quienes nos ofrecen dos perspectivas sobre la existencia de la libertad. El primero

"La importancia ideológica de la religión en América Latina es tan grande, su impacto político es de tal magnitud, que resulta difícil comprender cómo es posible que no existan estudios psicosociales al respecto, y que casi ni se la mencione en los textos y manuales de psicología social más en uso. Probablemente con ello se esté corroborando el poder ideológico de la religión, que no sólo se esconde y niega como poder político, sino que hasta se escurre como objeto apropiado de estudio" (Martín-Baró, 1987b: 237).

La segunda forma de liberación está muy relacionada con la anterior, la utilización de la psicología como herramienta para la liberación de las mayorías populares. Martín-Baró desde muy temprano toma conciencia del poder que tiene la psicología social como área de conocimiento para transformar la realidad social. En una línea próxima a Foucault, Habermas, la Escuela de Frankfurt y los teóricos críticos con el concepto de poder en la sociedad burguesa, las ideas de Martín-Baró surgen de los principios teóricos de la Educación Popular de Paulo Freire y la Sociología Crítica o militante del sociólogo colombiano Fals Borda, con las cuales toma contacto desde muy joven cuando cursaba sus estudios de licenciatura en Colombia. Esta estancia en Colombia debió ser altamente enriquecedora para forjar su pensamiento crítico⁷¹, ya que coincidió con la reunión del episcopado latinoamericano en 1968, donde nació el famoso documento de Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín que allanó el camino para el desarrollo de la teología de la liberación. En este documento, el apartado dedicado a la "educación liberadora" se inspiraba en las revolucionarias ideas de Paulo Freire. A partir de entonces, Martín-Baró comienza a desarrollar, en un principio desde su licenciatura en filosofía y sus estudios de teología, lo que será una psicología crítica de sí misma, que intente ser consciente del poder que posee para construir la realidad desde las mismas formas de pensamiento, métodos y posturas ideológicas que se transmiten a los futuros psicólogos en las universidades, partiendo desde la contextualización real de las verdades afirmadas, hasta las repercusiones políticas de tales afirmaciones hechas por la psicología social. En este sentido, haciéndose eco de Freire (1987), Martín-Baró intenta hacer de la psicología una ciencia de la concientización que sirviera de instrumento liberador para, con el indiscutible compromiso con la justicia del científico con conciencia, transformar las condiciones de opresión a que estaban sometidas las mayorías populares latinoamericanas. Postura que tuvo una gran aceptación entre una serie de psicólogos latinoamericanos, de los cuales iremos hablando y citando como parte del mismo movimiento que aquí encabeza Martín-Baró, que también querían tener su versión latinoamericana del mayo del 68. Para todos la liberación era un objetivo prioritario. Pero a diferencia de que aquel espíritu

desde el existencialismo y el segundo desde el lenguaje.

71. De la Corte (1998) menciona que la etapa que Martín-Baró pasó en Colombia, donde se trasladó en 1963 a licenciarse en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana, es una de sus más importantes en cuanto a su obra luego de su labor intelectual y su sacerdocio, respectivamente. En este tiempo serán tres los elementos claves que encontraremos en sus escritos colombianos y que estarán muy presentes en su orientación intelectual y su obra: existencialismo, psicoanálisis y marxismo (ver fuente).

reivindicativo y transformador de finales de los sesentas parece haberse extinguido en los países donde surgió, en Latinoamérica todavía hoy tiene una gran relevancia, como menciona Montero:

"Por liberación, en el contexto latinoamericano, entendemos la emancipación de aquellos grupos sociales que sufren opresión y carencia, de aquellas mayorías populares (la palabra "mayoría" y la palabra "populares" se usan en el sentido poblacional, demográfico) marginados por los medios y modo de satisfacer dignamente las necesidades tanto básicas como complementarias, y para desarrollar sus potencialidades para autodeterminarse" (Montero, 1998: 1124).

La última manifestación de la liberación la encontramos en las posturas teóricas de la psicología defendidas por Martín-Baró y su deseo de construir una psicología social emancipada de los EE.UU. El reclamo de hacer una psicología relevante que responda a la realidad a la que se debe (Martín-Baró 1972h, 1974b, 1976, 1982c, 1983a, 1986d, 1987c, 1989f, etc.), hizo que Martín-Baró junto a una serie de psicólogos latinoamericanos (Montero, Dobles, Lira, Lane, Salazar, Azún, etc.), se dieran a la tarea de construir una psicología social latinoamericana que no fuera un reflejo o un satélite de teorías hechas en otros contextos como Norte América o Europa. Dentro de este esfuerzo Martín-Baró ocupó un puesto singular en la lucha por "liberar" a la psicología latinoamericana de los lastres que arrastraba en la teoría y en su acción al importar acríticamente modelos, especialmente estadounidenses, para su aplicación en contextos latinoamericanos que nada tienen que ver ni cultural, ni socialmente, y, sobre todo, tienen unas necesidades sociales muy distintas a aquellos.

"En nuestro medio latinoamericano el problema es, todavía, si cabe, más agudo, ya que nuestra dependencia con respecto a los centros rectores de la producción del conocimiento refuerza nuestra enajenación cultural y la falta de significación social de nuestro trabajo. Gran parte de la psicología social que se hace hoy en América Latina es una reproducción deficiente de la que se hace en Estados Unidos, sin que la ubicación espacial signifique en modo alguno un enraizamiento histórico. Y si los psicólogos latinoamericanos de la vieja escuela corrían el peligro de ser una especie de "alevines de psiquiatra", muchos psicólogos de la escuela actual corren el peligro de ser "semitecnólogos de laboratorio" (Martín-Baró, 1976: 12).

Diez años después continuaría insistiendo en la necesidad de la liberación de la psicología, pero ya no como un problema de desarrollo propio sino como un problema derivado de la situación colonial a que han estado sometidos nuestros pueblos y siguen estando bajo las nuevas condiciones neocoloniales que impone el capitalismo avanzando.

"En mi opinión, la miseria de la Psicología latinoamericana hunde sus raíces en una historia de dependencia colonial que no coincide con la historia de la colonia

iberoamericana, sino con el neocolonialismo del «garrote y la zanahoria» que se nos ha impuesto desde hace un siglo. El «garrotazo cultural» que diariamente reciben nuestros pueblos con frecuencia encuentra en la Psicología un instrumento más entre otros para moldear las mentes y un valioso aliado para tranquilizar las conciencias al explicar las indudables ventajas de la zanahoria modernista y tecnológica" (Martín-Baró, 1986d: 287).

De esta manera encontramos en la obra de Martín-Baró un esfuerzo incansable por la liberación de la psicología que, por un lado, haga frente a las críticas que desde los años sesenta afectaron a la psicología social, y la ciencia social en general, en su ya mencionada crisis y, por otro lado, acercara la psicología no sólo a los problemas reales sino a los problemas específicos de la realidad latinoamericana. Así, Martín-Baró pretende contrarrestar los efectos de la crisis mediante la liberación de la psicología alejándole de los lejanos centros de producción teórica y acercándole a su realidad relevante. Postura que, como mencionan Páez *et al.* (1992), es una de las características que definen la psicología social latinoamericana.

..."podemos describir el estilo de las ciencias sociales latinoamericanas mediante los siguientes rasgos, que creemos se pueden generalizar a la Psicología Social: rechazo a la dependencia teórica, aunque se da una cierta aceptación de centros culturales secundarios (Francia y la URSS en un pasado reciente); un enfoque «periodístico y literario»; poco interés por lo metodológico (en el sentido estricto empírico); rechazo del empirismo, cuantitativismo, y positivismo" (Páez *et al.*, 1992: 13).

En este sentido, en sus argumentaciones críticas hacia una opción latinoamericana, existe una clara oposición a los Estados Unidos que manifiesta una postura política siempre presente en su obra, ya que pensaba que estos consideraban a Centroamérica su patio trasero (Martín-Baró 1983a). Postura que también parecen defender los teólogos de la liberación al llegar a la conclusión, luego del análisis que hacen de la realidad latinoamericana, de que su vecino del norte está detrás de la injusticia social de América Latina (Ellacuría y Sobrino, 1994). Estados Unidos, por su cercanía y actitud imperialista, es el gran centro de poder que no tan sólo exporta pautas culturales, ideologías religiosas e interviene en las decisiones políticas de los gobiernos latinoamericanos, sino que define la justicia social y política exterior de acuerdo a sus propios intereses territoriales sin ninguna referencia a los problemas reales de los contextos sociales afectados. Recordar que todas las investigaciones "no oficiales" hechas de la masacre de la UCA, apuntan al gobierno de Estado Unidos como responsable subsidiario.⁷²

72. Sobre la descripción de los hechos y los responsables de los asesinatos de Martín-Baró, sus compañeros jesuitas, la criada y su hija, podemos consultar Doggett (1994), Whinfield (1995), Chomsky (1990), donde aparecen datos oficiales de la Comisión de la Verdad y también datos confirmados, no oficiales, con nombres y apellidos de los asesinos.

"Pero así como el gobierno de la Unidad Popular chilena fue abortado por los dólares de Nixon y los tanques de Pinochet, los anhelos de justicia y libertad de los pueblos latinoamericanos han hecho erupción por otros lugares. Al final de la década de los setenta, mientras las cadenas de la "seguridad nacional" maniataban a los pueblos del cono sur, empezaron a proliferar por toda el área centroamericana, movimientos de liberación popular que trataban de romper las cadenas de sus países. (...) Desde entonces, tanto el pueblo nicaragüense como el pueblo salvadoreño se encuentran en guerra, uno para preservar y continuar su revolución, el otro para iniciarla. Como cabía de esperar, el mismo brazo largo y violento que ayer financió la "desestabilización" de Allende, hoy mina y bloquea los puertos de Nicaragua o bombardea a los campesinos salvadoreños del Chinchontec y de Guazapa" (Martín-Baró, 1985j: 28).

Digamos que la postura política de Martín-Baró estaba claramente dirigida hacia una lucha contra el poder opresor. Por un lado, el poder científico contra el cual luchaba mediante una metodología que no tuviera necesariamente una base positivista, empirista o cuantitativa reduccionista y, por otro lado, era una lucha contra el gobierno y los que tuvieran algo de poder político, denunciando las injusticias sociales a las que estaba sometida el pueblo. De esta manera, el quehacer científico de Martín-Baró comprendía una doble amenaza para las instituciones formales. Por un lado, combatía el poder de las instituciones científicas al utilizar una metateoría que se fundamentaba en el valor axiomático de las necesidades sociales para garantizar la validez del conocimiento científico y, por otro lado, investigaba temas que constituían una amenaza para la "legitimidad" del gobierno salvadoreño, en ocasiones obtenida a base de la fuerza, la mentira o la corrupción electoral.

(...) "la concientización responde a la situación de injusticia promoviendo una conciencia crítica sobre las raíces, objetivas y subjetivas, de la enajenación social. Una simple conciencia sobre la realidad no supone por sí misma el cambio de la esa realidad; pero difícilmente se arremeterá con los cambios necesarios mientras todo un velo de justificaciones, racionalizaciones y mitos encubra los determinismos últimos de la situación en Centroamérica. (...) el proceso mismo de concientización supone un salirse de la mecánica reproductora de las relaciones dominación-sumisión" (Martín-Baró, 1985d: 12).

Este cuestionamiento del poder del Estado mediante la reflexión constante hacia la política pública, las bases sobre las que se apoya su poder político y las formas, oficiales o no, que utilizaban para mantenerse en el poder, son aspectos que propiciaron a su psicología social de Latinoamérica una clara tendencia hacia la psicología política. Contextualizando su radio de acción más allá del individuo, el grupo, el laboratorio, la universidad, etc., y teniendo conciencia de la complejidad y amplitud de los procesos de socialización que afectan a los individuos. Esta tendencia es otra de las características que ayudaron en Latinoamérica al renacer de una

psicología social hija de la crisis, y que no arrastrase las grandes grietas de la psicología producida en los grandes centros académicos, Europa y Estados Unidos. Posiblemente, gracias a que los problemas derivados de la lucha por el poder, guerras civiles, revoluciones, golpes de Estado, dictadores, oligarquías, guerrilla, represión, violación de derechos humanos, etc. (cuestiones a las que Martín-Baró dedicó gran interés de su obra como veremos en el próximo capítulo), son problemas que afectan todos los niveles de la sociedad, para un científico social latinoamericano sería prácticamente imposible no ser consciente de ello porque a él también le afecta. Son consecuencias sociales que el psicólogo latinoamericano no debe perder de vista porque no sólo alteran las condiciones habituales de socialización, sino que tienen un efecto directo sobre las repercusiones de su trabajo, llegando incluso a jugarse el tipo como en el caso que aquí discutimos. Por el contrario, creemos que estas condiciones de trabajo hicieron posible la concientización de los psicólogos latinoamericanos sobre sus prácticas científicas, en las que el Estado, como principal patrono, se convierte en un elemento más a combatir dentro de la crisis de la psicología social como nos sugieren Correa *et al.* (1994) en una de estas posturas reflexivas latinoamericanas, muy cercana a lo que Martín-Baró llama "política de la psicología" que veremos más adelante.

... "la cacareada crisis de la Psicología Social es una crisis congénita que emerge de la naturaleza misma de su ubicación estructural en la intersección Estado-ciencia. La Psicología Social no puede satisfacer la demanda social de la dominación. Antes que lamentarse por la crisis no resuelta de la Psicología Social, la reconocemos como una fisura en los intentos de normalización. En este convencimiento, nos unimos a la voz contemporánea de la post-disciplinariedad que rehúsa su funcionalidad en los proyectos de dominación. (...) abordamos el tema de la Psicología Social aplicada y su tensión con el Estado para marcar la muerte y resurrección de la Psicología Social como dispositivo de saber-poder en sus causas contradictorias: como herramienta de dominación y vehículo de la subversión" (Correa *et al.*, 1994: 33).

Esta postura, que podemos llamar «anti-Estado», la podemos encontrar en toda la obra de Martín-Baró. En su proyecto vital de liberación de la psicología, existe como uno de varios propósitos la ruptura de los lazos que históricamente han unido la psicología al Estado para ser utilizada como instrumento normalizador. En el caso de El Salvador, este enfrentamiento al Estado corresponde también a un evidente enfrentamiento de clases. Actitud que viene avalada para Martín-Baró desde la teología de la liberación, la cual, como mencionamos más arriba, luego de Medellín tiene la ferviente misión de hacer una Iglesia de los pobres luchando por una mayor justicia social.

Bajo esta óptica de enfrentamiento social, el enfoque marxista de la realidad se convierte, posiblemente, en el más adecuado para acercarse a las circunstancias sociales latinoamericanas,

y, aún más, en el caso de El Salvador, donde hay un pequeño grupo de oligarcas⁷³ que someten a la inmensa mayoría de los pobres y trabajadores y son los dueños de casi todas las tierras del país. A pesar de la utilización de la argumentación marxista y de que su obra está plagada de terminología marxista, Martín-Baró nunca se declaró marxista, y ni quienes lo conocían de cerca pensaban que lo fuera.⁷⁴ Esto no ha impedido que en ocasiones su obra sea considerada marxista (Argueta *et. al.*, 1992) por su afinidad práctica en el análisis social y su naturaleza netamente católica como sugiere la interpretación latinoamericana de la doctrina cristiana (en defensa del oprimido). La denominación marxista también guarda afinidad con la finalidad de su obra, ya mantuvo, a lo largo de ésta, que, especialmente en El Salvador y extensible a toda América Latina, el propósito de la psicología social es una lucha liberadora y, por tanto, es una lucha de clases. De esta manera, no creemos que Martín-Baró llegase a "ser" o a "sentirse" marxista pero otra cosa muy distinta era su predisposición a la utilización el bagaje del marxismo para el análisis de la realidad social latinoamericana por las razones que hemos señalado.⁷⁵

Hemos observado algunas de las acepciones y los usos que hace Martín-Baró del concepto liberación y nuestra postura contraria a la utilización de dicho término para definir de forma exclusiva su obra. Tenemos claro que es un concepto fundamental en su obra, pero a partir de ahora centramos nuestros esfuerzos en la búsqueda de otro concepto, igual o más significativo, dentro de su obra que nos sirva para ampliar la definición y referirnos a ella. Nuestra labor en esta segunda parte, pretende arrojar luz y ser novedosa en la medida en que examina aspectos pocos considerados de la obra Martín-Baró, y abordar ésta desde perspectivas distintas a las que hasta ahora han sido consideradas por estudiosos de su obra. Desde la teoría del conocimiento, la epistemología y la psicología social de la ciencia, intentaremos describir el pensamiento de Martín-Baró pero no como fenómeno subjetivo, sino como una cuestión intersubjetiva, perdurable y contextualizada político-psicosocialmente que se manifiesta en las acciones, expresiones y escritos de este autor. Intentaremos dar continuidad a la obra de Martín-Baró en el sentido de proseguir la evolución de su obra, no ubicando la singularidad de su creación en un compromiso que, como han intentando otros autores (De la Corte, 1998, 2001; Blanco, 1994, 1998; Mangual Rodríguez, 1998), puede entenderse como una opción personal, y más aún cuando éste era sacerdote, sino que deseamos desarrollar su obra especialmente en su cualidad de construir una *forma alternativa y compleja de entender la realidad*. El compromiso, por contra, es un factor muy

73. El territorio de El Salvador está dividido en catorce departamentos, equivalentes a catorce latifundios, que históricamente han estado vinculados a catorce familias, siendo éstas las familias más poderosas del país (*Ver Neoliberalismo y desequilibrio social*, Colección de textos universitarios, UCA.).

74. Esta impresión era compartida por Elizabeth Lira, Ignacio Dobles, Maritza Montero o Nitza Correa, entre otros, quienes tuvieron la suerte de conocer y trabajar personalmente con Martín-Baró. El autor ha mantenido distintas entrevistas con estos autores en congresos o reuniones académicas.

75. En el capítulo 6 volveremos a discutir la influencia del marxismo en la obra de Martín-Baró.

importante y bastante laureado de Martín-Baró⁷⁶, pero nosotros consideramos que es una cuestión esencial, connatural, en su epistemología, irreducible a una derivación de una opción personal o una "revelación divina". El compromiso de Martín-Baró si es analizado solamente desde la perspectiva individual, reduce la complejidad de su postura a unos pocos aspectos de su condición de sacerdote y hombre comprometido que podríamos descubrir con una sencilla reflexión. Pensamos que sería una cuestión como ser hombre y ser social, esto es una cualidad humana que "es" por naturaleza e inseparable en su definición. No es una consecuencia, eso sería una reflexión cartesiana: "pienso luego existo". Por ello pensamos que el compromiso de nuestro autor es una condición *sine qua non* de su obra y un requisito para todo aquel que quiera proseguir su trabajo. En otras palabras, desde la opción personal, alguien que no sea solidario, que no tenga claro qué debe ser la justicia social y que no escoja la opción de los oprimidos, no puede ni comprender en su totalidad, ni desarrollar adecuadamente los postulados de Martín-Baró. Si éste no hubiese sido un psicólogo comprometido con su obra, sería otra cosa muy distinta y cercana a la psicología tradicional. Su obra sería más palabras intrascendentes de esas que llenan las estanterías de las bibliotecas de las facultades de ciencias sociales. Sus escritos hubiesen sido palabras vacías porque, como veremos más adelante, la definición misma que hace de la psicología social implica la acción, la identificación personal e ideológica y el compromiso, aunque fuera conscientemente, del científico. En el análisis de la obra de Martín-Baró, el compromiso no podemos entenderlo como una opción sino como una condición necesaria (esencial) y, a la vez, una consecuencia retroalimentada (*feedback*) por una forma de entender y vivir la realidad.

Igualmente, queremos negar de antemano la limitación de interpretar su obra como si fuera "una mirada a la realidad desde aquí" o un punto de vista diferente como si constituyese un punto o una sola realidad. No queremos interpretar su mirada como la única o la correcta. Por el contrario, queremos hacernos eco y realzar en su obra el reconocimiento, *a priori*, que la realidad no es una sino muchas realidades diferentes. La realidad son muchas realidades "construidas" (Berger y Luckmann, 1966/1984; Schütz, 1993; Ibáñez, 1989, 1994a; Burr, 1985; Searle, 1995; etc.) y bajo esta óptica se entiende nuestro acercamiento a la realidad. De esta manera, encontramos una postura crítica a la tendencia homogenizante, incentivada por la "globalización", a ver la realidad desde un sólo punto de vista (casi siempre el norteamericano), y cómo el poder implícito de las teorías psicológicas nos conduce hacia ese modelo global de ser humano (el *homo economicus*). Martín-Baró era consciente de la dirección de tal poder, por ello intenta ver y analizar los fenómenos desde abajo, desde las mayorías populares, desde el propio actor (escucha su voz, le otorga el valor que merece), desde el sentido común. Haciendo una psicología que tenga en cuenta el sentido común, Martín-Baró se aproxima a propuestas europeas como la psicología popular (véase Rodrigo, Rodríguez y Marrero, 1993) que pretende construir

76. Este aspecto de la obra de Martín-Baró ha sido desarrollado por la mayoría de los autores que le han estudiado. Queremos resaltar el excelente análisis efectuado por De la Corte (1998) en el cual se acerca al compromiso de Martín-Baró desde la argumentación filosófica entre una moral pensada y moral vivida (para una visión más detallada ver fuente).

explicaciones psicológicas a partir del sujeto de la calle. O sea, consideran que ..."las creencias cotidianas están gobernadas por un vago conjunto de leyes y principios, en parte implícitos, acerca de las relaciones entre circunstancias externas, estados mentales y conducta" (*Ibíd*: 19) que se oponen a las concepciones rígidas de la psicología científica que busca leyes deterministas y principios para explicar la conducta. Esta psicología popular o del sentido común reconoce, por un lado, la relatividad en la construcción de la realidad y, por otro, la dificultad añadida de la explicación psicológica bajo la perspectiva de un orden de leyes de la conducta. Por ello, dejan un espacio en las explicaciones psicológicas al sentido común, lo cual representa un enfrentamiento con la psicología de corte positivista por reconocer el valor de lo subjetivo.

"La conciencia incluye, (...) las representaciones sociales y por tanto, todo aquel saber social y cotidiano que llamaremos "sentido común", que es el ámbito privilegiado de la ideología. En la medida en que la psicología tome como su objeto específico los procesos de conciencia humana, deberá atender al saber de las personas sobre sí mismas en cuanto individuos y en cuanto miembros de una colectividad" (Martín-Baró, 1985d: 10).

En Martín-Baró también se observa el enfrentamiento positivista al reconocer el valor del sentido común y las mayorías populares intentado contrarrestar el poder de las explicaciones de la ciencia tradicional, del modelo único de realidad y la globalización. Intenta dar la vuelta a la estructura piramidal del conocimiento resaltando el valor de *otros* tipos de conocimiento que no alienen el conocimiento válido del que no es válido y mantenga una estructura que divida los que saben de los que no, o sea los sabios de los ignorantes, los poderosos de los débiles. El conocimiento debe ser un poder "transformador" no un poder para someter. De esta manera, tendremos en consideración el papel que juega el poder en las afirmaciones de Martín-Baró pero no como una fuerza que hay que quitar a unos para dársela a otros, sino como un elemento intrínseco al conocimiento que hay que tener siempre presente para utilizarlo como fuerza transformadora y no como fuerza opresora.

(...) el proceso dialéctico que permite al individuo encontrarse y asumirse como persona, supone un cambio radical de las relaciones sociales, donde no haya opresores ni oprimidos, y ello tanto si de los que estamos hablando es de una psicoterapia como si de los que estamos hablando es de la educación escolar, del proceso de producción en una fábrica o del trabajo cotidiano en una institución de servicio" (Martín-Baró, 1985d: 6).

En la primera parte de este trabajo hemos observado como, por un lado, la ciencia, expresada en paradigmas, modelos de ser humano y visiones de mundo basados en descubrimientos científicos, y, por otro lado, la religión como institución humana de "Dios", expresada en interpretaciones dogmáticas de la Revelación, estructuras de poder y experiencias individuales, terminaron enfrentadas como dos sistemas de pensamiento independientes, e incluso

hasta se llegó a pensar en que eran sistemas autónomos. Hemos visto como, la ciencia y la religión, dos instituciones fundamentales para formación del sujeto actual que, en teoría, buscan su felicidad por sus propios derroteros, han abierto un abismo tan profundo entre ambas que parece imposible atravesar. Uno tiene como misión la exaltación del espíritu humano sobre todas las cosas materiales, mientras que la otra tiene por misión la exaltación del conocimiento humano sobre las cosas materiales a modo de dominio, control y manipulación de esa otra realidad que está fuera de mi ser (o espíritu). De esta forma, la alienación del ser humano y las cosas se estructura como dos realidades separadas (algo así como el yo y el otro expresado por Mead), pero en esta ocasión vista desde su espíritu y las cosas, como elementos distantes, en donde ya no se observa lo exterior como creación de Dios, con la misma naturaleza divina que la del ser humano, sino que lo otro está separado del yo porque, entre otras cosas, el espíritu corresponde al ser humano mientras lo material es a la naturaleza. Lo espiritual se limitó al ámbito humano y con el tiempo esta limitación se vio incrementada a lo individual, separando lo material hacia lo observable y lo palpable, hacia lo que es fuera del sujeto. Distinción que en ocasiones también es aplicada a otros seres humanos cuando quien observa solo ve un servidor, una masa, un voto, un número, etc., como si tuvieran una naturaleza distinta. Separación que no tiene razón de ser pero que algunos lo atribuyen al proceso de secularización de la ciencia, que trajo consigo una identificación cada vez mayor de la ciencia con la materia en detrimento de los componente espirituales, que alejaban la ciencia hacia divagaciones metafísicas o religiosas. Martín-Baró logra cruzar el abismo de ciencia-religión con lo cual supera el primer escollo de las separaciones del "ser" humano y encuentra, mediante la relectura crítica tanto de las Escrituras como de los postulados metafísicos de la ciencia, nexos de unión que contradicen la naturaleza del enfrentamiento. De esta manera, propone una nueva forma de relación Dios-ciencia alternativa a las tradicionales que tome en consideración religiosidad y espíritu como elementos especialmente relevantes en la definición del ser humano y su conducta. Construye un ser humano más complejo, aunque reconoce en la separación de la alienación un problema mayor al dilema ciencia-religión que limita el alcance de la complejidad.

Para analizar la alienación Fernández-Christlieb (2000), quien era considerado por Martín-Baró (1990) como uno de los grandes artífices de la una auténtica teoría en psicología política latinoamericana, va más allá de la aparición de la ciencia moderna. Menciona que este proceso de separación comenzó en la primera Edad Media cuando la realidad del sujeto medieval comienza a volverse objetiva al proliferar la cantidad de objetos que constituyen dicha realidad. La "simple" realidad⁷⁷, comienza a girar alrededor de dichos objetos tanto por la utilización para organizar la realidad como por la apropiación que podamos hacer de dichos objetos. La realidad es percibida a través de los objetos, pero "para percibir se requiere la existencia de un objeto independiente y separado de alguien que lo percibe" (*Ibíd*; 8). Separación que es fundamental

77. Para Fernández-Christlieb antes del siglo X, era muy poca la cantidad y variedad de objetos que el hombre sentía o percibía como extraño, ajeno o diferente a su ser. Describimos esta relación simple como una cuestión de cantidad (para una explicación más detallada ver fuente).

para el empirismo que ve la realidad apartándola de uno mismo para utilizarla como instrumento, algo que para Bacon es el objeto de la ciencia, o sea el control de la naturaleza. Proceso que, para Fernández-Christlieb, tendrá como resultado, en el Siglo de las Luces, la "transmutación de un verbo en sustantivo" que aumenta aún más la separación con la aparición de términos como "percepción", procedente de percibir, o "sensación", procedente de sentir. Esta separación la veremos desarrollada en Descartes y en toda la ciencia que se desarrolló *a posteriori*, constituyendo un aumento en el significativo de la alienación.

En las páginas siguientes veremos como Martín-Baró resuelve el problema del objeto-sujeto de conocimiento de la psicología social, e intenta combatir las dificultades derivadas de la alienación del ser humano para acceder al conocimiento y de la psicología social como productora de parte de ese conocimiento. Martín-Baró intenta combatir la sustantivación de la psicología social definiéndola con un verbo, "acción", con lo cual el proceso de producción del conocimiento será un proceso de "percibir" y "sentir" en lugar de un proceso de "percepción" y "sensación" del conocimiento. El análisis entendido así es un vínculo que contrarresta la alienación aséptica y neutral de la ciencia moderna.

La postura que hemos mantenido en nuestro análisis pretende ser crítica con el positivismo radical, con el enfrentamiento Dios-ciencia, con el modelo de ser humano derivado del pensamiento moderno (racional, individualista y "democrático"⁷⁸), con el método científico, con la paradoja ciencias naturales-ciencias humanas, con la causalidad, con la linealidad histórica, con la relación saber-poder, con el dogmatismo epistemológico y eclesiástico, pero sobre todas estas cuestiones nos interesa especialmente en sentido de la ciencia en su acción y reflexión, ya que creemos, tenemos fe y esperamos que así sea, que la ciencia es la más acertada acción del sujeto para el logro de su felicidad como humanidad. Con ello no nos referimos a acciones aisladas o subjetivas de felicidad sino a la de todos. Cuando hablamos de "todos" nos referimos a la totalidad de los individuos, no al beneficio de la mayoría estadística que tantas veces ha servido para ocultar intereses particulares tras del velo democrático⁷⁹. La ciencia puede tener, y debiera ser así, la trascendencia necesaria para definir su acción por el bien común. Pero para ello es necesario conocer dónde está el bien como estandarte. Hasta ahora, en el mejor de los casos, la acción científica se ha legitimando con los intereses de la mayoría, o sea el bien común definido en términos estadísticos o cuando no democráticos (la mitad más 1). La ciencia, y la psicología social en nuestro caso, carece de un metasentido que le indique, sin lugar a dudas, cuál es el bien de sus acciones. En esta parte intentaremos desvelar como Martín-Baró resuelve este trascendental dilema de la ciencia actual.

78. Creemos conveniente insistir que no estamos en contra de la democracia sino de aquellas posturas que, bajo el ideal del bienestar de las mayorías (que votan), ignoran las grandes minorías (entiéndase étnicas, políticas, económicas, etc.).

79. Por ejemplo, según cifras del Banco Mundial, 2,800 millones de seres humanos viven con menos de 2 dólares mensuales en mundo.

Una vez hayamos encontrado respuesta a los interrogantes que hemos planteado para esta segunda parte, finalizaremos con una última reflexión; ¿dónde podemos ubicar a Martín-Baró dentro del actual panorama de la psicología social? No resulta fácil dar respuesta a esta pregunta debido a que nunca se identificó con un modelo o un enfoque teórico en particular. Sólo dejó explícito su constante crítica, postura política, compromiso con las mayorías populares e inclinación por un latinoamericanismo afín con los ideales de Bolívar (Salazar, 1994). Nuestra propuesta nos conducirá a cuestionarnos derivaciones de su obra que posiblemente Martín-Baró nunca imaginó como, por ejemplo, la relación que pueda existir entre ésta y las propuestas de Einstein o entre la religiosidad "liberadora" y la religiosidad "cósmica", o cómo, a pesar que nunca se declaró abiertamente como construccionista, su obra encaja perfectamente con algunos de los puntos en esta forma de aproximadamente entender la realidad.

En el próximo capítulo haremos una rápida exposición de los contenidos de la obra de Martín-Baró con el fin de ofrecer una pequeña idea de los temas que desarrolló en sus publicaciones. Una vez tengamos claro por qué su obra no es común por los temas que analiza y su singular forma de abordar la problemática social, pasaremos a analizar qué hay detrás de su peculiar visión de mundo, o sea, cuáles son las claves de su postura epistemológica. Pero este acercamiento no lo haremos desde la perspectiva individual o el valor social de sus acciones concretas, sino intentando extrapolar los contenidos epistemológicos, metafísicos y metateóricos de su obra para el desarrollo de una ciencia novedosa en su determinación y dirección. Buscaremos transmitir cómo su ciencia es una ciencia viva en la medida en que no es una ciencia estática sino que, aún consciente de sus limitaciones, intenta ser "un abre ojos" para, como dijo el profeta, "el que tenga ojos que vea".

Capítulo Cuarto

Notas sobre la personalidad e intereses temáticos en la obra de Martín-Baró.

4.1 Algunos rasgos singulares de la personalidad de Ignacio Martín-Baró.

Al analizar la obra publicada de Martín-Baró nos encontramos con un inagotable trabajo intelectual que comienza cuando todavía cursaba estudios de licenciatura. Podríamos señalar, sin temor a equivocación, que prácticamente durante toda su vida estuvo produciendo y publicando obras. Todos los que le conocieron señalan que era un trabajador infatigable, con un gran tesón, reocupado por la innovación y su afán altruista. Su creación intelectual se extiende a lo largo de 25 años, de los cuales hemos logrado catalogar 126 obras, algunas publicadas póstumamente, sin contar entrevistas, reimpressiones o compilaciones basadas en sus escritos. Existen así mismo manuscritos incompletos posiblemente porque le sorprendió la muerte⁸⁰ trabajando en varios de ellos. Quienes le conocieron resaltan su incasable ritmo de trabajo, incluso el día de su asesinato posiblemente estaba trabajando ya que era el único que estaba vestido de madrugada cuando llegaron los asesinos (Cabrera, 1990b). Creemos también que hubo trabajos perdidos, destruidos o confiscados por ser un investigador que vivía al límite, en una situación de guerra adversa al libre pensar. En esta situación fueron muchas las ideas que se perdieron en el fuego, como él mismo describe en la introducción de *Acción e Ideología*:

"Muchas páginas de esta obra han sido escritas al calor de los acontecimientos, en medio del registro o cateo policial al propio hogar, tras el asesinato de algún colega o bajo el impacto físico y moral de la bomba que ha destruido la oficina donde se trabaja" (Martín-Baró, 1983a).

El análisis psicosocial de Martín-Baró podríamos clasificarlo, en cierta medida, como atípico. Ello se debe a que los temas que aborda, especialmente en ciertos contextos del llamado primer mundo, no son los típicos de los manuales de psicología social, y cuando sí los aborda lo hace desde su particular manera de concebir la disciplina. Ésta debía ser un reflejo de la realidad, en su caso latinoamericana y salvadoreña, la cual presenta pocas similitudes con las realidades de los países desarrollados desde donde se gestan los grandes manuales de psicología social. Nuestro autor escribía una psicología *desde* y *para* la gente, teniendo siempre en cuenta su concepto de una psicología como instrumento de cambio y transformación (Bodnar, 1990). En este sentido, sus escritos están caracterizados por una intencionalidad de ir más allá del mero conocimiento científico, no quedándose en describir la realidad sino en actuar sobre ella, o sea, concienciar a los sujetos de las situaciones en que la realidad es injusta y está llena de contradicciones. Actitud que también se reflejaba en su labor pedagógica que sus estudiantes decían que sus clases "eran un abre ojos" (Cruz, 1990). Postura conscientizadora que intenta mantener en sus escritos. Aunque fuera algún concepto típico de la psicología, él lo explicaba con

80. Menciona Ibisade (1990) que le consta se encontraba trabajando en varios artículos cuando fue asesinado.

ejemplos nada convencionales que tenían la intención de concientizar al lector sobre las particularidades de la realidad y los pueblos latinoamericanos. Por ejemplo, para hablar de influencia grupal expone el caso de la socialización del macho, o para discutir la socialización moral expone el ejemplo, desgraciadamente bastante frecuente durante la guerra civil de El Salvador, del significado de la violación de mujeres campesinas por grupos, en este caso, de soldados como sanción social (Martín-Baró, 1983a). Ésta es la forma de hacer psicología de Martín-Baró, una psicología comprometida con la gente, donde ésta es un instrumento para mejorar las condiciones de vida de aquellos. Para hacer esta psicología, el psicólogo tiene que estar consciente de su rol transformador y de la fuerza de su quehacer.

“Porque si el psicólogo no es el llamado a intervenir en los mecanismos socioeconómicos que articulan las estructuras de injusticia, si es el llamado a intervenir en los procesos subjetivos que sustentan y viabilizan esas estructuras injustas; si no toca al psicólogo conciliar las fuerzas e intereses sociales en pugna, si le compete ayudar a encontrar caminos para cambiar los hábitos violentos por hábitos más racionales; y sino queda bajo su competencia la definición de un proyecto nacional autónomo, si puede contribuir a la formación de una identidad, personal y colectiva, que responda a las exigencias más auténticas de los pueblos” (Martín-Baró, 1985d: 14).

Martín-Baró intentaba, desde su realidad salvadoreña, construir una psicología con el sustantivo latinoamericano (Martín-Baró, 1986d, 1987f, 1898c, 1990l), consciente de sus limitaciones en su repercusión internacional pero también de su urgencia y cercanía. Desde la realidad salvadoreña, latinoamericana en todo caso, se pueden abordar problemas que son comunes a toda América Latina e intentar buscar una teoría, una metodología, y, al fin al cabo, una praxis más acorde con esa realidad. Esta búsqueda será una constante en su obra, ya que, como veremos en detalle más adelante, fue un ferviente crítico de la importación de modelos de países desarrollados para intervenir en la realidad latinoamericana. Siempre estuvo consciente desde dónde hacía psicología: un pequeño país pobre, centroamericano, hispano parlante y con una guerra civil que iba dejando sus profundas huellas en el pueblo y las condiciones de vida de los salvadoreños, especialmente en los más débiles, las mayorías populares. Era consciente de que, en el panorama científico internacional, estaría en desventaja por el lugar de donde partía su ciencia, pero ello no restó significado a la disposición latinoamericana de su obra, ni tampoco se preocupó más por exportar su modelo, con todas las trabas que encontraría, que por importar modelos para luego ser adaptados (Lira,1991). Su interés estaba más en la urgencia de la intervención social que en cuestiones teóricas. Esto no significa que no se preocupase por lo que estaba sucediendo en "La Ciencia", en su caso la psicología social como institución internacional. Creemos que sucedía todo lo contrario, por ejemplo, desde 1987 hasta el momento de su muerte fue vice-presidente para México, Centro América y el Caribe de la Sociedad Interamericana de Psicología, cargo que le daba la oportunidad de viajar y estar en contacto con una gran cantidad de psicólogos y con las últimas tendencias teóricas.

Así también creemos que era consciente de la crisis en psicología social y del problema de los paradigmas antes que muchos grandes nombres de la psicología internacional que proseguían defendiendo los modelos positivos y de una ciencia empírica (Guinsberg, 1990). A este respecto decía un joven y precoz Martín-Baró en su tesis de licenciatura;

... "con nuestra búsqueda de la verdad hemos separado tanto unas ciencias de otras, que hemos perdido de vista la unidad esencial, unidad esencial del ser humano" (Martín-Baró, 1964).

Ya desde sus primeros escritos, podemos observar que expresa claramente qué **no** debía ser la psicología y la ciencia social, y cómo ésta estaba llamada a ser conscientizadora, desideologizadora, instrumento de cambio y nunca debía ser un apaciguador para mantener el *status quo*. No concebía trabajar desde una ciencia aséptica sino desde una ciencia comprometida con la gente (Bodnar, 1990). Su lenguaje era claro y sencillo pero directo, para que todo el mundo entendiera lo que decía, desde el académico hasta el campesino. Por esta razón algunos catalogaron sus escritos de falta de rigor y objetividad, porque no creía que la neutralidad científica fuera el principal objetivo de la ciencia social. Conocía todo lo que se puede esconder detrás de la supuesta objetividad y decía que la objetividad es lo que lleva a la parcialidad (Cruz, 1990).

Los temas a los que prestó atención Martín-Baró a lo largo de su vida son bastante diversos, lo que hace difícil situarlo dentro de una línea de investigación específica y menos ser etiquetado como especialista. Él mismo hablaba que hacía psicología de la pobreza o, lo que era la misma cosa, una psicología que reflejara los problemas del pueblo salvadoreño. Así, con una fuente de conocimiento tan rica en situaciones para el análisis, Martín-Baró escribía intentando buscar soluciones a esas situaciones injustas con que se encontraba el salvadoreño en su vida diaria. Aquellos temas por los que se interesaba venían sugeridos por una historia personal de la que había emanado una personalidad muy particular. En esta historia se conjugaban tres elementos que resultan indispensables para entender desde su propia conciencia a Martín-Baró y su obra. Estos elementos se refieren a la conjugación en una misma persona de: un sacerdote, un psicólogo social y un hombre político en un sentido platónico. Hemos escogido tres elementos de su persona porque intentaremos construir una visión de su historia como un equilibrio de fuerzas complementarias. Así también pensamos que son tres los elementos que necesitamos para crear este equilibrio de la visión de persona y no dos, ni cuatro o más, porque, como si fuera un postulado básico de ingeniería, son tres el número mínimo de puntos de apoyo que requiere una estructura para tener equilibrio en un plano, siendo a su vez el equilibrio más simple. En este sentido entendemos que nuestro autor guarda un equilibrio constate entre estas tres partes de su ser y así se ve reflejado en su obra. Quizás, guardando relación con la estructura en el plano, a

ello contribuyó que el tres es un número mágico como queda reflejado en la "Santísima Trinidad", algo que él comprendía y por lo que vivió su vida intentando conjugar estas tres partes.

4.1.1 El sacerdote

Si la analogía de la Trinidad nos parece perfecta para describir la personalidad de Martín-Baró, su vocación sacerdotal sería el equivalente al Espíritu Santo. Desde éste surge el vínculo empático que, en un primer instante, le hace conocer la realidad latinoamericana desde dentro, para luego convertirse en su fuerza vital. El acercamiento a los pobres como parte de su labor sacerdotal, se convierte de alguna manera en un proceso de investigación fenomenológica que, al observarlo desde la postura del científico comprometido, toma una extraordinaria dimensión significativa de lo real que le coloca en una posición privilegiada para la descripción social. Pero su postura, evidentemente influenciada por su vocación sacerdotal, no se limita a la descripción unidireccional, sino que constituye un vínculo que fluye en ambas direcciones intentando construir alternativas para el cambio social, como nos muestra Ibisate (1990: 353):

"Nacho vivió su sacerdocio desde el pueblo, desde la opción preferencial por los pobres aprendiendo de ellos la **verdadera realidad**. ¿Quién cristianizaba a quien? Porque más allá se nutría su sacerdocio y su trabajo científico, con el que buscaba presentar esa realidad, la de tantos Jayaques⁸¹, convencer de la existencia y de las fuerzas que gestan esa realidad y se consagró y se gastó hasta el fin por humanizar esa realidad. Por ser sacerdote fue un gran científico y psicólogo social."

Cuando se entra en contacto por primera vez con la obra de Martín-Baró, no resulta extraño que su vocación sacerdotal sea el elemento menos conocido de su personalidad para quienes le hemos conocido desde la academia. Leyendo uno de sus artículos resulta difícil concebir que este científico social era sacerdote católico. Aunque una vez conocido este elemento, podemos apreciar en sus artículos un especial afán por resaltar valores humanistas que, por lo general, no suelen estar presentes en los contenidos de revistas y publicaciones científicas. En el conjunto de su obra, los temas de religión constituyen sólo una pequeña parte, aunque podríamos afirmar que siempre están presentes en la medida en que entendía su labor científica como parte de su apostolado (Ibisate, 1990).

Entre los temas de religión que abordó, resalta la teología de la liberación, sin la cual resulta muy difícil entender su obra y su personalidad en su totalidad. Martín-Baró adoptó los postulados de la teología de la liberación y los hizo suyos desde sus primeros contactos con este movimiento de la Iglesia Católica latinoamericana. Supo combinar con gran audacia la ideología de la teología de la liberación con la psicología social para obtener como resultado una "psicología

81. Jayaque es el pueblo donde Martín-Baró era párroco, y donde nos consta, gracias a una visita realizada al lugar, era muy querido por su gran labor pastoral.

de los pobres". Desde el inicio del movimiento, la teología de la liberación establece como fundamento prioritario el construir una iglesia de los pobres (Ellacuría y Sobrino, 1994). De este fundamento, junto con los movimientos dentro de las ciencias sociales por humanizar la ciencia y su puesta en práctica en una realidad con una situación límite como la salvadoreña, se obtiene esa forma tan peculiar de praxis científica que se llamó, en un principio, psicología de los pobres y que terminaría conociéndose como psicología de la liberación⁸². Algo que para él no sólo era una forma de hacer ciencia sino una nueva religiosidad en la concibe la religión como parte integradora del psiquismo de los sujetos, siendo ese un factor especialmente significativo en de la conciencia de sujeto latinoamericano. Esta característica estará muy presente en sus análisis de la personalidad del latinoamericano y lo convertirá en uno de factores claves que definan las acciones de éste porque demostrará, con sobrada evidencia (Martín-Baró 1985c, 1987b, 1987c, etc.), como su conciencia es ante nada de *homo religiosus* que de *homo politicus*, *homo victimun*, *homo liberato*, etc.

4.1.2 El psicólogo social.

El grueso de las investigaciones psicosociales de Martín-Baró tienen como trasfondo la realidad salvadoreña. Problemas sociales como la vivienda, la densidad poblacional, la vida cotidiana de las clases desfavorecidas, etc., son abordados con afán de encontrar soluciones efectivas para ellos. Para dicho objetivo era consciente que la psicología y la institución desde donde hacía sus investigaciones, la universidad, estaban para servir al pueblo y encontrar soluciones a estos problemas. Desde su puesto de vicerrector académico de Universidad Centroamericana, dirigió sus esfuerzos hacia que la universidad se convirtiera en productora de soluciones a los problemas del pueblo salvadoreño (Henríquez, 1990). Se interesó, como consta en sus artículos, por el papel que debía jugar la universidad en la sociedad, tanto externamente analizando la sociedad, como internamente formando profesionales. Sobre su postura sobre estas cuestiones, la abordaremos detalladamente más adelante en nuestra investigación. Examinaremos en detalle su postura sobre lo que debía ser la universidad, la pedagogía, la influencia de la filosofía de San Agustín y de los pedagogos brasileiros, como Freire (1987), y cómo hacía de sus aulas toda una experiencia de cuestionamiento y conscientización.

Otra parte de los contenidos psicosociales de sus artículos surgen de una de sus mayores fuentes de inspiración y donde volcó la mayor parte de sus esfuerzos en sus últimos años de vida: el Instituto Universitario de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (IUDOP). Aquí Martín-Baró tuvo una gran fuente de información para construir sus artículos. Estudios sobre actitudes, valores, identidad, tendencias de votación, etc., fueron de gran

82. Aquí, y en ciertas ocasiones en lo que resta de esta investigación, nos referimos a la obra de Martín-Baró como Psicología de la Liberación por razones de rigor histórico o porque ya existe una tendencia, que incluye publicaciones y congresos, a denominarle de esta manera. Como hemos expresado en el capítulo anterior, una

ayuda para conocer de forma sistemática y documentada la realidad salvadoreña. El IUDOP es, posiblemente, el mayor de los muchos proyectos que hizo Martín-Baró para contribuir al desarrollo de la psicología en El Salvador. Los diez años de guerra civil hicieron mucho daño al posible desarrollo académico de la psicología. Por ello, desde el IUDOP, luchó por contrarrestar el daño a la disciplina y las consecuencias de la guerra en la población civil, algo que el Estado se empeñaba en encubrir utilizando datos que no se correspondían con la realidad⁸³. Martín-Baró pretendía con el IUDOP "devolverle la voz al pueblo salvadoreño" de forma análoga a lo que años antes había intentado Mons. Romero cuando definió la Iglesia como "la voz de los que no tienen voz", pero esta vez con base científica (Dobles, 1990a).

Las huellas que dejó la guerra en el país y la población se pueden contar por millares.⁸⁴ Ante la magnitud de este hecho, era consciente de la gran dificultad de dar terapia a las víctimas en esta situación bélica. Esta complejidad queda manifiesta en conversaciones con su colega chilena Elizabeth Lira; "muy difícil la terapia de la guerra si no hay terapia en instituciones victimarias" (Lira, 1990). De las consecuencias de la guerra habló y escribió mucho (el efecto en los niños, la psicología de la guerra, la guerra psicológica, el papel del gobierno, etc.), ya que es un fenómeno que en mayor o menor medida ha afectado a casi toda América Latina. Una psicología de la guerra al estilo de Martín-Baró es algo que nunca se ha visto en los países desarrollados. Desmitifica la figura legendaria del veterano esquizofrénico y en cambio habla de la guerra como un fenómeno más abarcador que afecta todos los procesos de la sociedad y a todos sus miembros. Cuando examina las consecuencias de la guerra en los sujetos, descarta de antemano el enfoque individualista de la enfermedad mental. Al contrario, tiene muy claro que es un problema que abraza, como mínimo, a terceros, el contexto familiar y los vínculos sociales de las personas. En una situación de guerra nadie está exento de sus efectos. Todos somos víctimas, incluso los que cantan victoria. Dentro de todos los afectados, tuvo un interés especial por las consecuencias de la socialización bélica en los niños.

"Una consecuencia psicosocial muy seria de la guerra paralela, tanto de la sucia como de la psicológica, lo constituye (...) *que* las personas se ven directamente agredida en su carácter de sujetos políticos lo que, en muchos casos constituye el eje que articula su proyecto de vida. Ceder a la agresión representa una fuente de frustración existencial y de autodevaluación, mientras resistir a ella supone arriesgar la propia vida y la de su familia" (Martín-Baró, 1988^a: 24).

de las propuestas finales de este trabajo es crear los fundamentos para elaborar, desde nuestra postura, un concepto más acertado para denominar su obra.

83. Dobles (1990a) expresa que las investigaciones del IUDOP pretendían luchar desde la trinchera de la ciencia contra la guerra de propaganda, desinformación y manipulación de datos que eran parte de las estrategias habituales de guerra psicológica por parte de los poderosos en los conflictos bélicos centroamericanos.

84. Como muestra de ello, Moreno Martín (1991), desde la óptica de Martín-Baró, hace una detallada investigación sobre los efectos de la guerra en la socialización infantil.

Otro de los retos psicosociales de Martín-Baró fue construir, desde Centroamérica, un retrato del latinoamericano pero desde la óptica del sujeto común. Escribió sobre el machismo, la mujer, el campesino, los valores, la ideología, entre otras cosas, para construir la imagen del latinoamericano. Como opositor a la importación a crítica de modelos, estaba convencido de que desde la realidad salvadoreña y centroamericana se puede construir una imagen del sujeto latinoamericano más fiable que la que se deriva de la utilización de modelos universales por la semejanza en las condiciones sociales de opresión, injusticia social, subdesarrollo, pobreza, etc. (Martín-Baró, 1972h, 1989ñ) compartida por la casi totalidad de nuestros países y que afectan en estos países a las mayorías populares. Por esto muchas veces habla indistintamente del latinoamericano y el salvadoreño como una sola realidad. Su psicología de los pobres está volcada hacia Latinoamérica. Su interés por hacer una psicología diferente para América Latina ocupó otra parte de sus artículos intentando dejar claro que, tanto el contexto, como las condiciones para hacer psicología, eran particulares. No se olvidó de lo que le sucedía a la psicología en otros lugares, pero su interés primordial era la psicología latinoamericana con una carencia centroamericana, como deja constancia en el prólogo de *Acción e Ideología*;

"Nuestro objetivo último consiste en articular la perspectiva de los condenados de esta tierra centroamericana en el trabajo de la psicología social como ciencia y como praxis. Por ello, el criterio definitivo sobre el valor de esta obra no puede cifrarse en su rigor convencional o en su coherencia a nivel abstracto, sino en su contribución efectiva, por pequeña que sea, al proceso de liberación de los pueblos centroamericanos" (Martín-Baró, 1983a: X).

En cuanto a la metodología, estaba en la vanguardia de métodos alternativos a los que dominaban las ciencias sociales. Introdujo técnicas de análisis social que eran adecuadas para cumplir uno de sus objetivos, dar la voz al pueblo. Utilizó métodos como la observación participante, la psico historia o la etnometodología que representaban una alternativa al dominio positivista en la investigación social sin que estos significasen una contradicción o la desvaloración de métodos tradicionales como las encuestas convencionales o los análisis estadísticos. Supo combinar lo bueno de los métodos empíricos con los matices humanos de los métodos cualitativos.

4.1.3 El hombre político

En lo que antes hemos denominado la parte del hombre político, como uno de los tres elementos que se conjugan en su persona, se encuentran probablemente los aspectos más interesantes y apasionantes de cuantos abordó y desarrolló nuestro autor. En esta parte encontramos la fundamentación del compromiso con el pueblo que le da significado su teoría. Nuestro autor era consciente de que su teoría no era objetiva en el sentido del método científico al uso. Era consciente que la neutralidad científica es imposible. Por el contrario, la manifestación

explícita de los objetivos, teniendo en cuenta desde dónde, para qué y para quién, constituye la mayor objetividad que puede aspirar la ciencia. Ser parcial es ser objetivo (Cruz, 1990) aunque esto no se debe confundir con la rigurosidad que, quienes le conocieron, le atribuían a su forma de trabajar. En este sentido manifestaba claramente que su teoría tenía un objetivo, los pobres. Esta forma de pensar, decididamente orientada hacia los oprimidos y crítica con las fuerzas sociales opresoras, hizo que Martín-Baró fuera catalogado psicólogo marxista. La preferencia por tratar un tema u otro podía ser consecuencia de su concepción de la psicología política. Pero esta preferencia no la hacía para hablar de política, como la entendían los científicos sociales positivistas, sino de la realidad social que estaba políticamente determinada y enferma. La veracidad de esta afirmación depende de cómo entendamos qué es la política para él, algo que desarrollaremos más ampliamente en el próximo capítulo.

En su concepción de la psicología social no existen contradicciones entre la psicología a secas y la psicología política. Incluso en momentos habla indistintamente de una y otra. Según su visión, ambos conceptos se refieren a la misma cosa. En la psicología, así como la ciencia en general, no existen afirmaciones neutras. Siempre conllevan un contenido político, por lo que la psicología es también psicología política. Nosotros, para comprender la faceta del hombre político de Martín-Baró, hemos hecho una pequeña división de temas con implicación política por motivos de la exposición, pero en su pensamiento no existía tal división. Cuando hablamos de temas del hombre político nos referimos a aquellas cosas en las que él nos muestra su pensar o se refieren a conceptos que tienen una relación muy cercana con la ciencia política académica. En este apartado Martín-Baró aborda temas como las elecciones, la guerra y la guerrilla, el terrorismo, ideología, entre otros, desde una perspectiva crítica que expresan su tendencia hacia la izquierda.

En esta línea, un tema muy frecuente en su obra, ya fuera directa o indirectamente, era su opinión acerca de la política exterior de los Estados Unidos. Siempre que podía hacía patente su posición crítica respecto al pensar y sentir de los estadounidenses reflejada en su política exterior como lo demuestra esta cita extraída de una conferencia dictada en un auditorio repleto de estudiantes universitarios en la Universidad Estatal de San Francisco:

... "si el trauma psico-social de los refugiados salvadoreños puede ser comprendido solamente en el contexto de nuestra sociedad en guerra, la prolongación de la guerra en nuestro país puede ser comprendido únicamente en la política miope y brutal de la Administración Reagan hacia Centroamérica. Por esta razón, ustedes tienen también una tarea importante: despolarizar, desmilitarizar y desideologizar su propio país. Despolarizar su país en relación a ese enemigo que es tan general y estereotipadamente llamado "comunismo", desideologizar la visión etnocéntrica de su país hacia el mundo y la democracia y desmilitarizar su aparato gigantesco de guerra, que no sólo actúa en su 'patio' Centroamericano sino también a los lugares más distantes de África y Asia.

Ustedes los que están aquí ahora son también parte de las relaciones sociales de guerra, que en algunos casos cristalizan en patologías personales y en muchos casos deshumanizan a las personas. Por esta razón la ayuda y solidaridad que den ustedes a la gente de Centroamérica debe ser acompañada de la aceptación humilde del autocuestionamiento que presenta su lucha y sufrimiento ante sus valores y estilos de vida. Al final, la mejor ayuda que ustedes pueden ofrecer a la gente de Centroamérica y a toda la gente del mundo, es reconocer la validez de conversar con ellos, reconocer que sus palabras en Español o Quiché en Árabe o Tagalo: son indispensables para nuestra mutua construcción de una nueva historia, una historia que será más justa y humana". (Simposio sobre Inmigrantes y Refugiados Centroamericanos, celebrado en marzo de 1988 en la Universidad Estatal de San Francisco).

En la lectura de Martín-Baró de la guerra y sus causas, intentaba enfocarla desde una postura crítica, que profundizara más allá de aquello que la opinión pública y del Estado daban como la versión oficial; "un conflicto entre el gobierno y grupos guerrilleros comunistas". Estaba convencido, y lo hace constar en sus afirmaciones, que los Estados Unidos estaban tras todo aquello. De la misma forma que procedía cuando analizaba la guerra, lo hacía con todos los temas que trataba. Su forma de análisis en profundidad era intentar ver lo que el ojo no ve intentando enriquecer y transformar las posturas de los empiristas a ultranza.

Otra parte de los temas de política que trabajó tienen una relación directa con el gobierno de El Salvador. A todos los gobierno que conoció, Molina, Romero, Magaña, Duarte, y Cristiani, les dedicó por lo menos un artículo analizando su labor administrativa. Como era de esperar en un hombre comprometido con la justicia, siempre fue muy crítico con los fallos de la labor gubernamental. También desde el IUDOP protagonizó varios estudios sobre las tendencias de voto, la opinión de los salvadoreños sobre su gobierno, los valores de la guerra, etc., jugándose el cuello al poner al pueblo a opinar sobre la situación de legitimidad e inestabilidad del gobierno. Para Martín-Baró su función como psicólogo era política ya que estaba llamado a desideologizar a la población como veremos en los próximos capítulos.

4.2 Perfil de su obra.

Luego de una exhaustiva revisión bibliográfica de revistas y publicaciones científicas, bases de datos en fondos bibliotecarios y a través de la red, entrevistas y colaboraciones de colegas conocedores de la obra de Martín-Baró, asistencia a congresos y un viaje a la Universidad Centroamericana de El Salvador, hemos logrado elaborar una extensa lista de obras de nuestro autor. Con 126 títulos⁸⁵ de todos los que pudimos reunir para confeccionar la bibliografía de

85. En la bibliografía que hemos confeccionado aparecen un total de 133 títulos, pero algunos de ellos son compilaciones de sus artículos hechas por el mismo Martín-Baró o por otros autores, cuando no entrevistas firmadas por otros con sus palabras. Ver bibliografía anexa.

Martín-Baró, intentamos hacer una descripción de los temas que aparecen en su obra para construir una imagen más detallada de su contenido. Este análisis no pretende hacer un acercamiento a su obra como una estructura rígida, ni hacer un análisis de contenido o de discurso, sólo pretende ofrecer una noción de sus contenidos, que luego al ubicarlos en el contexto donde se desarrolla, y, al conocer de antemano de quien los escribe, nos hará comprender la magnitud de esta obra y su valor tanto documental como teórico. Advertimos que no se trata de un análisis en profundidad de los contenidos de sus obras, sino más bien de una panorámica desde la singularidad de sus escritos al adentrarnos en magnificencia de su obra.

Primeramente, en una primera lectura de todos los títulos de sus trabajos, hicimos un preanálisis y obtuvimos una serie de posibles temas que nos sugería eran tratados. Confeccionamos una primera lista (Tabla 4.2.1) de 61 temas relacionados con la psicología social, extraídos de los títulos de sus artículos, que nos sirvieron de indicadores. La selección de estos la elaboramos tomando en cuenta lo que consideramos temas fundamentales de un temario de psicología social y que fueron desarrollados por Martín-Baró en alguno de sus artículos o publicaciones. Estos temas fundamentales se convirtieron en nuestra referencia para, a partir del título, inferir de qué más temas trata el trabajo en cuestión. Una vez confeccionada la lista de los indicadores, iniciamos el análisis título por título para establecer qué indicadores podrían ser un referente al contenido del artículo, cuando coincidían y con qué frecuencia. Cabe la salvedad, que en el caso de los libros de texto o recopilaciones hechos por Martín-Baró, nos limitamos a aquellos indicadores que nos sugería solamente el título general de la obra, ya que lo extenso de dichas obras posiblemente nos llevaría a incluir un gran número de indicadores como contenidos en un solo título. Tras la revisión de los 126 títulos obtuvimos un total de 307 coincidencias de todos los indicadores repartidos de acuerdo a los temas que más interesaban a nuestro autor. En algunos casos el título prácticamente quedaba reflejado un solo indicador, lo que refleja lo específico de la obra, mientras que otros sugerían varios. La lista de indicadores y el resultado de las frecuencias de cada indicador queda reflejado en la siguiente tabla:

INDICADORES	FRECUENCIA
1 -ACTITUDES	12
2 -ANTIPSIQUIATRIA	1
3 -CAMPESINO	1
4 -CLASES SOCIALES	2
5 -CONFLICTO SOCIAL	13
6 -DEMOGRAFIA	6
7 -DERECHOS HUMANOS	1
8 -DROGAS	1
9 -ELECCIONES	5
10 -EPISTEMOLOGIA	11

11 -ETNOMETODOLOGIA	2	
12 -FAMILIA	2	
13 -FE	2	
14 -FILOSOFIA	2	
15 -GENERAL 1 (Psicología)	1	
16 -GENERAL 2 (Religión)	1	
17 -GENERAL 3 (Sociología)	3	
18 -GENERAL 4 (Otros temas no relacionados con psicología)	11	
19 -GRUPO	4	
20 -GUERRA	11	
21 -GUERRILLA	1	
22 -HIPPIES	1	
23 -HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA		4
24 -HOMOSEXUALIDAD	1	
25 -IDENTIDAD	7	
26 -IDEOLOGIA	16	
27 -IMPERIALISMO	2	
28 -JUVENTUD	5	
29 -LIDERAZGO	3	
30 -LITERATURA	3	
31 -MACHISMO	2	
32 -MARXISMO	3	
33 -MASS MEDIA	3	
34 -METODOLOGIA	4	
35 -MUERTE	1	
36 -MUJER	4	
37 -NIÑEZ	3	
38 -OBSERVACION PARTICIPANTE	1	
39 -OPINION PUBLICA	5	
40 -PEDAGOGIA	6	
41 -PERSONALIDAD	7	
42 -PODER	4	
43 -POLITICA	4	
44 -POLITICA DE GOBIERNO	12	
45 -PSICOLOGÍA LATINOAMERICANA	12	
46 -PSICOLOGÍA	4	
47 -PSICOLOGÍA POLITICA	28	
48 -PSICOLOGÍA SOCIAL	1	
49 -PSICOTERAPIA	3	
50 -RACISMO	1	
51 -RELIGION	9	
52 -REPRESION	10	
53 -ROL DEL PSICÓLOGO	11	
54 -SOCIALIZACIÓN	1	
55 -TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	11	

56 -TERRORISMO	4
57 -UNIVERSIDAD	3
58 -USA	4
59 -VALORES	2
60 -VIOLENCIA	3
61 -VIVIENDA	6

Total 307 Coincidencias de Indicadores

Tabla 4.2.1

Podemos observar que es una lista variada donde resalta la proximidad de algunos temas y para otros su número de frecuencias. El análisis refleja una clara tendencia hacia los temas políticos como los más tratados. Ello lo hace directamente, cuando explícitamente declara sus opiniones o actitudes políticas, o de forma indirecta, como desarrolla el análisis científico o la aplicación de la psicología política. No es de extrañar este comportamiento debido, por un lado, a que nuestro autor defiende el papel de la psicología social políticamente comprometida y, por otro, que en un contexto como el salvadoreño resultaba imposible desprenderse de la política para un científico con conciencia. Ya fuera por la guerra civil o por las acciones del gobierno, la vida cotidiana estaba en constante contacto con la política, de ello podía depender incluso la vida. Al indicador de la política en sí le siguen una serie de temas derivados del mismo, como son la ideología, las clases sociales, el imperialismo, etc., que constituyen, desde nuestro punto de vista, igualmente consecuencias directas del contexto social.

Después de los temas relacionados a lo político le siguen, de acuerdo a su cantidad de frecuencias, las veces que trató los temas de la psicología como ciencia (que hemos llamado epistemología), la psicología latinoamericana, el rol del psicólogo y la teología de la liberación. Estos temas en su conjunto contienen la idea de lo que él llamaba "psicología de los pobres". Sugeridos también por el contexto hay otra serie de artículos que giran alrededor del fenómeno de la violencia, como la represión, la guerra, el terrorismo, el conflicto social, que siguen contribuyendo a la idea de Martín-Baró de buscar soluciones a esas cuestiones que afectan al pueblo.

Entre todos los temas podremos observar, por la cantidad y diversidad del corpus investigativo, que Martín-Baró no era, ni mucho menos, un investigador monotemático. No podríamos tomar su historia escrita y contar que su interés se centraba en un fenómeno específico, sino decir, si cabe, que le interesaba un "tema" muy abstracto: el pueblo. En su obra no encontramos las características de muchos grandes pensadores que pasan la vida hablando sobre una cuestión y sus matices. Entre los aspectos que Martín-Baró abordó hay muchos de los que podría haber estado escribiendo toda su vida, pero creemos que su actitud hacia el saber era la de abrirse hacia el conocimiento en lugar de introducirse hacia el mismo. De esta manera no encontraremos en su obra un tema que se repita artículo por artículo, sino que aparecen

intercalados a lo largo de 25 años. En algún pequeño período puede ser que un tema sea más frecuente, esto se debe a la cercanía de algún hecho, como por ejemplo el asesinato de Monseñor Romero o a la singularidad de ser una obra de actualidad, reflejo de la realidad cotidiana. En este sentido, en el período entre 1979 y 1981 son varios los artículos que dedica a analizar la figura de monseñor. Salvo pequeñas excepciones como ésta en que algún tema era recurrente, podríamos decir que la obra de Martín-Baró es fluida, variada, plural, rica, compleja, espinosa (en ciertos aspectos) extensa, y de alta calidad. Desarrollando aquellos temas que iba descubriendo en su periplo intelectual y le eran particularmente relevantes en cada momento. Su especialidad, si alguna vez se lo llegó a plantear, algo que ponemos seriamente en duda, fueron las necesidades de las mayorías populares latinoamericanas, la justicia social y el papel de la ciencia psicológica en el proceso histórico de dichos pueblos.

En la lista de indicadores (tabla 4.2.1), aparece un pequeño grupo de indicadores denominada General 1, 2, 3, y 4 (indicadores del 15 al 18). Con ellos nos referimos a artículos que por su título, y al ser publicaciones de difícil acceso, no podemos inferir claramente su contenido. La mayor parte estos fueron escritos en los primeros años de Martín-Baró como investigador, allá por los años sesenta, y no parecen tener demasiado peso sobre el grueso de su obra. Por ello, decidimos clasificarlos como General aunque con una pequeña matización. El 1 se refiere a lo relacionado con la psicología y, más exactamente, es un artículo a modo de réquiem que escribe sobre Piaget (Martín-Baró 1980a). El 2 son relacionados con la religión; uno de ellos que no estamos convencidos si se refiere a psicología o Religión (Martín-Baró 1966a). El 3 son relacionados con Sociología, son los más modernos y nuestra duda surge porque Martín-Baró utiliza títulos un tanto poéticos para estos tres artículos (Martín-Baró 1966d, 1972f, 1984b). El 4 se refiere a todos aquellos que no pueden ser catalogados dentro los otros 60 indicadores (Martín-Baró 1966b, 1966d, 1966e, 1967a-b-c). Estos últimos pertenecen a artículos muy corrientes o comunes que poco o casi nada tienen que ver con nuestros intereses o con la psicología. Alguno de estos últimos, incluso creemos son reproducciones de homilías significativas en su día hechas por el padre Nacho (como le llamaban sus feligreses).

Para tener una idea más concisa del perfil de la obra de Martín-Baró, decidimos reducir aún más la lista de indicadores a cinco categorías que engloban los indicadores anteriores. Estas cinco categorías son: 1) política, 2) conflicto social, 3) religiosos, 4) psicología y psicología social y 5) otros temas. Con estas cinco grandes categorías nos dimos a la tarea de ir catalogando los 61 indicadores que anteriormente habíamos inferido de la obra de Martín-Baró. Tuvimos un resultado de 64 coincidencias ya que hubo tres indicadores que eran relevantes a más de una categoría. La distribución de nuestra catalogación esta reflejada en la siguiente tabla:

<u>Categoría</u>	<u>Frecuencia</u>	<u>%</u>
------------------	-------------------	----------

1- Política	10	15,625
2- Conflicto Social	16	25
3- Religión	5	7,8125
4- Psicología Social	30	46,875
5- Otros	3	4,6875

Total = 64 Frecuencias de categorías generales

Tabla 4.2.2

El resultado de dichos porcentajes lo hemos trasladado al siguiente gráfico:

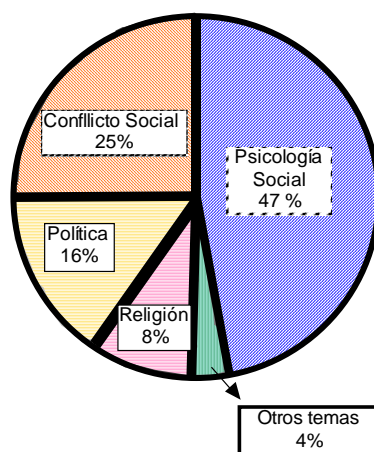


Fig. 4.1

Como refleja el gráfico, el grueso del trabajo de Martín-Baró está referido a temas de psicología y psicología social, centrado en temas de los llamados "clásicos" en psicología social (actitudes, identidad, psicoterapia, etc.). Pero resalta que la frecuencia de estos es casi seis veces más que los temas de religión. Hacemos esta puntualización por si alguien, a estas alturas del discurso, ve alguna amenaza en el valor científico-epistemológico de las afirmaciones de Martín-Baró por éste ser sacerdote y conjugar en su ser aquello de lo que huían los Ilustrados: la ciencia junto a la religión. En esa parte de psicología social incluimos todos los posibles contenidos que normalmente encontraríamos en un libro de texto de psicología social, aunque la coincidencia sea sólo a nivel del tema ya que el desarrollo y el contenido del mismo se hace bajo una perspectiva radicalmente distinta y peculiar, como ya se ha afirmado. Así también encontramos que en su interés por estos temas existe una continua reflexión sobre aspectos epistemológicos y las cuestiones de actualidad dentro de nuestra disciplina.

La categoría del conflicto social (guerra, terrorismo, racismo, violencia, etc.) corresponde a una cuarta parte de su obra. La frecuencia de estos temas es importante por ser un aspecto de la teoría psicosocial, y más aún de la realidad, que muchos psicólogos no toman en consideración al

pensar en la sociedad como una estructura armoniosa. En el caso de Martín-Baró la guerra, las situaciones violentas, el caos, que eran el pan nuestro de cada día, las eleva a la categoría de objetivo de análisis pero desde una óptica nueva, totalmente diferenciada de la teoría de conflictos. Esta situación nos invita a pensar que posiblemente el contexto bélico donde desarrolla su obra es otra de las piezas que hacen particular su trabajo. Quizás en una realidad menos violenta su obra hubiese estado más encaminada hacia los mecanismos sociales que mantienen el *status quo* y no hacia el conflicto social tal cual, pero en esta situación, se convierte en inevitable implicación del científico en cualquiera de sus posiciones con respecto al conflicto. Cuestión que condiciona su trabajo, tanto en el análisis como en resultados.

Por otro lado, el 16% de sus trabajos corresponde a la política (opinión pública, elecciones, marxismo, etc.). Para esta parte intentamos, basándonos en la separación entre política directa e indirecta mencionada antes, incluir solamente aquellos temas con una relación directa con la política, aún cuando reconocemos que es muy difícil encontrar algún de sus escritos sin una actitud, mención o bagaje teórico digno de la más progresista psicología política y a sabiendas de que para escribir los artículos se basó en información obtenida con los métodos de investigación y análisis claramente psicosociales como encuestas, análisis de discurso o historias de vida, con lo cual podríamos haber incluido estos temas en otro apartado. Pero nuestro análisis persigue los contenidos de su obra y no la estructura científica de análisis, por ello en la categoría política no incluimos a la psicología política ya que ésta la hemos incluido dentro de la categoría de psicología social, o sea, en este apartado sólo incluimos aquello que el ciudadano de a pie, el sujeto común, considera política (por Ej. tendencia de voto, análisis de la labor del gobierno, reflexiones dirigidas al presidente, etc.). Aún así, tenemos en la categoría política un número significativo de artículos teniendo en cuenta el contexto en que se escriben y, a consecuencia de las circunstancias bélicas, amenazas y atentados terroristas, quien los escribe tiene el "atreimiento" de hablar de política sin tener el beneplácito de quienes, en teoría, son los "auténticos" políticos del país o el gobierno. Hablar de política sin ser político es una cuestión, una osadía arriesgada, no muy bien comprendida en países como El Salvador que en aquellos momentos se encontraban en una situación de guerra civil. En esta categoría va contenida la parte de su doctrina en la que nos invita al compromiso, como veremos en el próximo capítulo.

En lo que se refiere a religión es un apartado relativamente pequeño pero no quiere decir que sea menos importante sino que escribió pocos artículos que fueran exclusivamente de religión, ni siquiera cuando cursaba sus estudios de teología y filosofía. Lo cual, en nuestra opinión, es un dato significativo porque demuestra una forma de religiosidad⁸⁶, digamos «social», que busca a Dios reflejado en las gentes que tiene a sus alrededor, y no en contemplaciones o revelaciones divinas y metafísicas como hace la religiosidad tradicional. O sea, no puede estar buscando a Dios en la soledad del monasterio o de las oraciones penitentes, sino que el reflejo

86. En el capítulo 6 se abordará con mayor detenimiento el significado de la religiosidad en Martín-Baró y el contraste de ésta con la religiosidad tradicional.

divino sobre el espíritu humano, el cual debe tener el lugar que le corresponde a los ojos de Dios: un lugar de justicia, de libertad y de conciencia. Es interesante, de por sí, que aparezca un pequeño apartado dedicado a la religión en el conjunto de obras de un psicólogo social, pero en el caso de nuestro psicólogo resulta indispensable para entender su obra. A pesar de que escribió poco de religión es un tema o doctrina que siempre está presente en toda su obra porque, como mencionaremos a lo largo de esta segunda parte, la obra de Martín-Baró se desarrolla como parte de un proyecto social iniciado por corrientes críticas de la Iglesia Católica que se centran en los oprimidos de Latinoamérica, que culmina en la teología de la liberación y este proyecto es lo da "sentido" a su praxis. Por último, lo que hemos denominado "otros temas" se refiera a artículos aislados que escribió en algún momento por interés o inquietud personal y no encajan dentro de las otras 4 categorías. Son artículos que tampoco tienen un gran peso en el grueso de su obra, como los indicadores general 4.

Al examinar los temas que componen su obra obtenemos una idea inicial de quién era este psicólogo, cuál era la naturaleza de su quehacer cotidiano e investigador y nos ayuda en la comprensión de su peculiaridad como científico comprometido y plural, pero aún estamos en el inicio de su descubrimiento. Hemos observado en sus escritos una obra multifacética, arriesgada y con un estilo claro, expresado en temas de interés popular y no determinados por tendencias teóricas o científicas. Este breve apartado metodológico, tenía como pretensión dar a conocer el campo de su interés como profesional y, con ello, adentrarnos mínimamente en su forma de ser como persona. Somos conscientes que más que un ejercicio de análisis de contenido tal cual, lo que hemos hecho en este capítulo es una exposición parcial de las temáticas preferidas de nuestro autor. Quizás siendo más rigurosos y utilizando otro tipo de criterio para seleccionar los indicadores y las categorías, como por ejemplo el tesoro de la UNESCO o de la APA, el CDU utilizado en la organización bibliográfica o alguna otra forma de registro/ordenación jerarquizado relacional, los resultados de este pequeño análisis hubiesen reflejado una visión de nuestro autor más acorde con la psicología social tradicional. Pero al hacerlo de esta forma pretendemos, según las ideas de propia Martín-Baró, ser parciales para ser objetivos. Creemos que si hubiésemos utilizado otro sistema de los denominados "objetivos" no se habría observado con nitidez algunos de los matices ideológicos de la tendencia argumentativa de nuestro autor. Esta actitud la tomamos convencidos, según las ideas de Gadamer (2000), de que las palabras así como sirven para decir la verdad también pueden servir para esconderla. La nueva hermenéutica nos muestra como la interpretación carente de sentido corre el peligro de ser "no verdad". Ante esta situación, y conscientes del sentido que queremos darle a esta investigación, utilizamos indicadores y categorías que mostrasen los auténticos temas que le interesaban a Martín-Baró y no aquellos que le interesan a poderosas instituciones protectoras de la racionalidad científica. En este sentido, en los próximos capítulos intentaremos desarrollar el objetivo principal de este trabajo; el valor epistemológico y metacientífico que podemos extraer de los escritos y la forma de hacer ciencia de Ignacio Martín-Baró.

Capítulo Quinto

El giro hermenéutico de Martín-Baró

La vida y obra de Martín-Baró comprenden un auténtico giro hermenéutico. Desde sus primeros escritos se observa su postura crítica hacia la tradición moderna y su forma de hacer ciencia, ya con graves síntomas de estar herida de muerte⁸⁷. Se replantea, como elemento central de la nueva ciencia, los fundamentos del conocimiento en contra del positivismo elemental que reinaba en las universidades americanas donde se formó, sin que esta postura le llevara a despreciar la base empírica y ciertos aspectos adecuados de ésta. Su crítica no está hecha a través de grandes reflexiones epistemológicas del estilo de aquellas que conciben la ciencia, como un conocimiento sacrosanto, sublime, alejado de la realidad social. Haber hecho tan magnas reflexiones, dentro de su postura vital, sería una pérdida de un tiempo muy valioso, ya que al estar rodeado de gente sufriendo en un mundo cruel, y la urgencia de soluciones no daban lugar a abstracciones retóricas. Sin embargo, sus críticas las hace a través de la adopción de posturas teóricas que avalen su particular forma de hacer ciencia y la traducción de éstas en "acción". Aquí vamos a intentar deconstruir su obra, procediendo de dentro hacia fuera, buscando los fundamentos epistemológicos de su postura teórica. Examinando en su obra iremos indagando las líneas teóricas más significativas que hay detrás de sus afirmaciones, para así poder dibujar y entender su obra como un completo corpus de conocimiento. Para ello, nos acercaremos a su obra desde varias áreas que nos describan en qué consiste el giro hermenéutico de Martín-Baró. Estas áreas son, a saber: el objeto, el espíritu, la teoría, la ideología, el lenguaje, la fenomenología y el rol del psicólogo.

5.1 El giro del objeto

El problema del objeto, y su efecto sobre el método, que mantuvo enfrentados a los teóricos psicosociales, es resuelto de una manera ciertamente sencilla pero a la vez muy eficaz. Digamos que se trata de una solución cierto sentido antropológico que consiste en observar al ser humano en toda su extensión y en su propio contexto. Más que limitar el objeto de la psicología a unos condicionantes teóricos, Martín-Baró expande el objeto de la psicología introduciendo en su definición elementos no empíricos que las teorías psicosociales de corte positivista se negaban a considerar o simplemente entendían que no existían. Elementos como el espíritu, el lenguaje o la conciencia (no sólo cognitiva), como veremos más adelante, pasan a ser partes de

87. Toulmin 2001 menciona que desde la década de 1950 se podían observar "los espasmos de una cosmovisión moribunda", que es expresada en el espíritu de la época, la contracultura. Cuestión que no se limitaba a una reacción de protesta. En él se observó un movimiento humanista, cultural e intelectual que no estaba particularmente relacionado con la guerra de Vietnam, la cual indiscutiblemente favoreció el cambio, sino que, desde el plano de la polis, ... "era el carácter obsoleto de una cosmovisión -la moderna- que había sido aceptada como garantía intelectual de la 'nación' en o en torno a 1700" (*Ibíd.*, 226).

la definición del objeto de conocimiento. Son elementos que por sí solos constituyen una descripción parcial del objeto de conocimiento, por lo cual, la definición del objeto no puede reducirse a uno o a varios de estos elementos, sino que deben entenderse todos como parte de un *todo* cuya complejidad obliga considerar si queremos hacer una descripción fiable de nuestro objeto. Una postura que reactualiza el objeto de la psicología de acuerdo a la idea aristotélica del todo.

"Cuando la psicología pretendía estudiar "el alma" o "la psique", su método propio lo constituía la reflexión y el análisis racional, lo que hacía de ella una parte de la filosofía. Cuando posteriormente, bajo el impacto de las ciencias naturales, la psicología quiso encontrar los "átomos" o "elementos" fundamentales de esa "psique", su método predominante empezó a ser la introspección que, supuestamente, mostraría la conexión entre lo físico y lo psicológico. Después, con la revolución reflexológico-conductista, la observación controlada se convirtió en el método fundamental, cuando no el único, pues lo no directamente observable se consideraba en principio como inexistente. El objetivo de la psicología era, entonces, la conducta, y por conducta había que entender secreciones y movimientos (externamente observables, medibles y controlables)" (Martín-Baró, 1977a: 17).

Martín-Baró describe el proceso reduccionista como el objeto psicosociológico se ve limitando hacia lo observable. Las teorías psicológicas de corte positivista, como pudimos apreciar en el capítulo 2, buscan un objeto que se acople a sus formulaciones teóricas. Buscan un objeto que responda, lo más fielmente posible, a la lógica experimental de las ciencias naturales. La postura de Martín-Baró es totalmente contraria a esta forma de hacer ciencia. Propone dar un salto dialéctico en la psicología, en el cual no sea la psicología experimental de corte positivista paradigma por excelencia que determine qué es científico y qué no. También es consciente de que dicho salto no debe privilegiar solamente la experiencia como objeto de la psicología (psicoanálisis, gestalt, etc.) en contra de la psicología experimental. El que todo se base en la experiencia como forma interpretativa del giro hermenéutico es muy peligroso ya que la experiencia puede ser entendida como un aquí y ahora. Siguiendo esta línea, Martín-Baró (1977a) identifica dos grupos de psicólogos sociales a superar en su búsqueda de un nuevo objeto para la psicología: por un lado, los que favorecen el refinamiento metodológico de orden experimentalista, a los cuales, en su mayoría, centran su investigación y trabajo en estrechos límites determinados por controles matemáticos y estadísticos; y por otro lado, los que favorecen el objeto sobre el método, los cuales no les interesa tanto la estructura formal del comportamiento humano sino la vivencia subjetiva, es decir, la significación concreta que tienen las conductas para cada sujeto.

Los primeros, ..."corren el peligro de caer en la insignificancia. Las bien poco asépticas exigencias de la metodología experimental abocan, las más de las veces, a

una psicología puramente formal y casi mecánica, ocupada exclusivamente en apariencias, capaz únicamente de afirmaciones sobre problemas secundarios, sin ninguna trascendencia social, o de afirmaciones bien intrascendentes cuando se decide a penetrar en el ámbito de los problemas importantes. Y, sin embargo, es también innegable que, gracias al rigor de este planteamiento, la psicología ha podido ir construyendo una estructura de conocimiento sólidamente asentada, y no basada en intuiciones de orden subjetivo o puramente circunstancial". *Mientras que los segundos, ...*"corren el peligro de caer en elucubraciones inverificables, que lo mismo que se afirman se pueden negar, y que reclaman para sí una adhesión de orden pre-científico. (...) Sin embargo, no se puede negar que *estos métodos* han llevado a la comprensión de procesos muy complejos del ser humano y que han abierto a la ciencia terrenos tan importantes como desconocidos de la realidad humana" (Martín-Baró, 1977a: 18-19).

En lugar de posicionarse en uno de los lados o colocando un sustantivo de la línea teórica detrás de la definición personal del psicólogo, como suelen hacer gran parte de los psicólogos que se definen como cognitivos, de la gestalt, psicoanalistas, etc., Martín-Baró comprende los pros y los contra de las dos posturas e intenta tomar lo mejor de ambas para reconstruir el objeto de la psicología. Su postura era crítica pero constructiva en la medida en que, en lugar de rechazar todo aquello que fuera criticable, recoge los errores, los aspectos positivos, la historia de la psicología, e intenta obtener lo mejor de su pasado en un nuevo planteamiento de futuro. Un nuevo objeto de la psicología que tenga en cuenta la historia de los pueblos y los individuos, renovando los determinismos sociales hacia una postura que rechace el individualismo abstracto que ha dominado la teoría psicosocial, y vuelva a ..."enfocar al hombre desde su situación y desde su historia real, que es una situación y una historia social" (Martín-Baró, 1977a: 19). Este reclamo viene acompañado de una contextualización del objeto en psicología, por lo cual, y ésta es otra de sus constantes en su obra, las teorías para referirse a este objeto deben considerar al contexto como otro factor esencial del estudio psicosocial. De acuerdo a la relativización del carácter contextual del objeto, no pueden exportarse asépticamente teorías psicosociales de un contexto a otro. La capacidad explicativa del conocimiento psicosocial se ve mermada y pierde su cualidad universal. Cada teoría por lo general se refiere a un contexto específico ("una situación y una historia social" al decir de Martín-Baró).

De esta manera, con la influencia de Lucien Sevé, y teniendo en cuenta que acababa de terminar su maestría en la Universidad de Chicago donde estuvo en contacto con la escuela del interaccionismo simbólico, Martín-Baró en 1977a nos propone como objeto de la psicología social el acto (entendido como acción).

"El objeto de la psicología no debe ser ni la conducta ni la experiencia, sino el **acto**. El acto es conducta, ciertamente y experiencia de un sujeto: pero es sobre todo y fundamentalmente producto de una situación histórica así como producto a su vez de

una nueva situación histórica. La acción de los sujetos tiene un efecto en la medida en que produce algo. Tomar el acto como objeto de la psicología implica, por tanto, reintroducir a la psicología en la realidad social; se mantiene lo mejor de los enfoques previos, pero el planteamiento se sitúa a un nivel distinto, a la búsqueda del pleno significado -individual y social- del comportamiento humano" (*Ibíd*; 19).

Cuando escribe estas líneas, afirma que la psicología no tiene muy claro cuál debe ser el nuevo objeto pero está seguro de que debe ir en esta dirección. El nuevo objeto debe ser resituado dentro de la realidad social, no puede ser entendido ni abstraído de ella para ser estudiado en laboratorios o ambientes artificiales. Así también el objeto debe entenderse como una construcción socio histórica la cual nos obliga a mirar, por un lado, hacia el pasado que nos ayuda a definir lo que es el sujeto y el contexto social donde se desarrolla el acto hoy, y, por otro lado, hacia el futuro que nos ayuda a comprender la trascendencia de los actos de hoy para mañana, constituyendo esto último, quizás, una motivación para el sujeto. El acto entendido así, amplía el objeto de la psicología en varias direcciones, subjetiva, contextual, histórica, relacional, etc., con lo cual se huye del psicologuismo y del sociologuismo y se construye un concepto más cercano a la psicología social.

Unos años más tarde, Martín-Baró (1983a) trasladará el objeto de psicología del estudio del acto al de la acción. Posiblemente este cambio se debe a dos factores: el alejamiento del concepto de la perspectiva individual, o sea, del psicologuismo, ya que el acto en algunas corrientes psicológicas se interpreta como acto individual, y el acercamiento a uno de los conceptos claves de la obra de Martín-Baró: la ideología. La introducción de la ideología como parte del objetivo del estudio psicosocial, como veremos más adelante, abre las puertas a la consideración de elementos esenciales del comportamiento humano que no eran considerados por la ciencia tradicional. Es una puerta que se abre y va ampliando el contexto social de referencia de los análisis psicosociales. Martín-Baró ubica el objeto de conocimiento en el centro de un amplio contexto de significación el cual, como una flor, se va abriendo en distintos niveles superpuestos, unos más allá de los otros, con un tope no determinado por la extensión del espíritu (de conocimiento en este caso), sino por los límites humanos que pueden ser los intereses de la investigación o la propia historia subjetiva del sujeto. De forma análoga al diagrama de la estructura epistemológica del conocimiento de la primer parte (Fig. 4.3.3.4), el objeto (objetivo de la investigación) está en el centro y se va abriendo hacia niveles de significación de dentro hacia fuera. Según la profundidad de la investigación será el nivel al que llegaremos. Podríamos mencionar como niveles: el espíritu, la ideología, el lenguaje, la intersubjetividad, el contexto social, la historia o el metasentido.

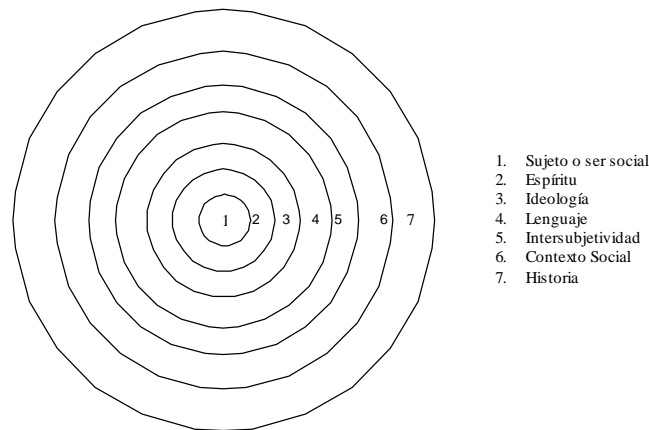


Fig. 7.1.1
 Niveles de amplitud del objeto de la psicología social

Claro es que estos niveles no son definitivos, cada investigación los puede condicionar según sus intereses; pero, al acercarnos a la obra de Martín-Baró como giro hermenéutico, nos pueden servir para apreciar cómo su modelo implica una mayor extensión del objeto de la psicología social. La complejidad del objeto psicológico nos obliga a no limitar su manifestación a lo observable, lo medible, lo sensible o lo imaginable, por ejemplo, sino que debemos aceptar que dicha complejidad se nos escapa a nuestra capacidad de comprensión como fenómeno total. Por ello, debemos, en la medida de lo posible, introducir en dichas explicaciones la mayor cantidad posible de elementos que nos ayuden a comprender las acciones humanas. En la figura de arriba sería como tirar una piedra en el agua y su onda expansiva surge del centro hacia afuera. Mientras más grande sea el cuerpo de agua donde tiremos la piedra más lejos puede llegar su efecto ondulatorio. Al ubicar el objeto de la psicología dentro de estos niveles estamos reconociendo la complejidad de las causas y consecuencias de la conducta humana. El hecho de que estas causas (y también las conductas) no puedan ser descritas de acuerdo a leyes deterministas como pretende el positivismo, obliga al investigador a introducirse dentro de los procesos sociales que condicionan las acciones de los sujetos, en busca de los elementos que hacen que la acción tenga significación de acuerdo a los niveles descritos. Esta forma de investigar, que Martín-Baró denomina investigación-acción, se enfrenta al positivismo porque insta a la implicación, a la mezcla, del sujeto y el objeto de conocimiento, separados de forma alienante por el positivismo, definiendo el conocimiento desde la perspectiva dialéctico-construccionista.

"En los últimos años, se ha vuelto casi un lugar común afirmar que la alternativa más valiosa al positivismo la ofrece el método de investigación-acción (Fals Borda, 1986: Lane, 1988). Frente a una concepción del objeto como separado del sujeto, del dato como una realidad objetiva que antecede al conocimiento y de la verdad como una adecuación entre el conocimiento y lo conocido, la investigación-acción pretende romper la dualidad sujeto-objeto, asume que el dato constituye siempre una construcción y no un simple descubrimiento, y concibe la verdad de forma dinámica, como un proceso histórico y no como un estado natural que simplemente se haya por descubrir" (Martín-Baró, 1990L: 17-18).

La búsqueda de la explicación psicosocial de la acción, según Martín-Baró, nos obliga a ir más allá de las descripciones formuladas a la luz de la ciencia positiva y, como si de las actuales ciencias físicas se tratase, buscar las explicaciones más allá del límite del ojo, intentando llegar a lo profundo y significativo de los hechos, y no quedarnos en lo superficial o en matices triviales. La búsqueda hecha con una determinación dialéctica de las acciones sociales, en la historia, en la ideología o en la interacción, está basada en principios, desde nuestro punto de vista, muy cercanos a los obtenidos a partir de Einstein⁸⁸ que mostraban el camino para una nueva forma de hacer ciencia no positiva. Según hemos podido extraer de la correlación de ideas, estos principios vislumbrados bajo la óptica de Martín-Baró serían:

- a) Principio de incertidumbre, ninguna acción humana puede tener una explicación 100% determinada como una relación causa-efecto.
- b) Principio de complementariedad, por un lado, para la mínima explicación social posible es necesario dos, en nuestro caso subjetividades, aunque estos elementos sean contradictorios, y, por otro lado, la definición que hacemos de las cosas es hecha de acuerdo a pares de cosas complementarias y contradictorias, como por ejemplo el concepto de espíritu (el Yo y el otro) en Mead (1990) que lo conforman partes enfrentadas pero complementarias.
- c) Principio de determinación, la acción siempre y necesariamente hay que entenderla como una totalidad que responde a una realidad anterior.⁸⁹

Este acercamiento tan arriesgado de las posturas de Martín-Baró y Einstein lo hacemos a sabiendas que nuestro autor posiblemente nunca se planteó tal interpretación de su obra. Pero aún así, observamos en ambas posturas cierta similitud en la dirección de sus argumentos. Cuando hablamos de principio de incertidumbre no nos referimos a la falta de una teoría efectiva para explicar la conducta humana sino a que la certeza que intentaba encontrar la psicología, amparándose en modelos lógicos de las ciencias naturales, prácticamente no es posible. Al observar la conducta como una acción social, como proceso dialéctico, dicha certeza es imposible porque, por un lado, no se puede abstraer el acto del proceso social, con lo cual al contextualizar la acción en unos niveles de significación más amplios (Fig. 5.1.1) se complica la asignación de un sólo elemento como el causante de la acción. Siempre existe la duda de que otro factor tenga más influencia del que pensamos en la explicación conductual, con lo cual no pueden existir, con una cereza como la que ofrece la aspirina, remedios milagrosos o formulas mágicas para tratar las disfunciones conductuales como si estuviésemos bregando con funciones matemáticas. Por otro lado, al reconocer el proceso como dialéctico se nos presenta un problema temporal porque se hace imposible establecer cuándo termina y cuándo acaba, y más

88. Ver sección 1.3.7

89. La acción no **es** necesariamente a una causa, pero sí a una realidad anterior. Nada sale de la nada, como lo encierra el conocido postulado de la física; *“La energía no desaparece, ni se destruye, se transforma”*.

complicado aún es cuando reconocemos el aspecto histórico de la situación en que la memoria y los procesos de socialización entran en juego sin ofrecer una clara certeza de hasta donde hay que referirse en la conciencia de los sujetos para encontrar la explicación. Elemento este último que es reconocido desde hace muchísimo tiempo gracias a los estudios psicoanalíticos pero que para muchas teorías modernas quedo remitido al cajón del olvido.

El principio de complementariedad comprende parte de la reconceptualización de la hermenéutica hecha por Gadamer, su maestro Heidegger y sus seguidores. Siguiendo las líneas generales de ésta, vivir es interpretar. Expresado en pocas palabras, para que la interpretación sea un proceso de descubrimiento de la verdad, es necesario que haya una corroboración entre lo que se piensa que la cosa es y lo que ésta es en realidad. Este proceso es una confrontación dialéctica entre la idea y la cosa en que ambas se afectan y se modifican mutuamente. En el caso de las ciencias sociales, pensando en una hipotética situación de análisis, la confrontación sucede entre subjetividades, la del investigador y la del sujeto-objeto, las cuales chocan como dos realidades distintas que intentan imponerse una sobre la otra pero a la misma vez se complementan creando en su conjunto la investigación psicosocial.

El tercer principio, el de determinación, esta íntimamente relacionado con el de incertidumbre. De primera mano parecen entrar en contradicción ya que si empezamos mencionando la incertidumbre como característica de nuestra propuesta, ahora cuando hablamos de determinación puede entenderse como si afirmáramos lo contrario. Pero esta falsa impresión se debe a la identificación del concepto determinación con una relación causal⁹⁰. Las nuevas propuesta científicas que se mueven dentro de recientes paradigmas, como el de la complejidad (Morin, 1984, 1994), la teoría del caos o de sistemas, traen a la palestra una serie de antiguas formas de determinación, olvidadas por la ciencia moderna, como el azar (Francescutti, 1999), la dialéctica o la historización y se presentan como revelaciones de las líneas de pensamiento más radicales e innovadoras. Con lo cual la determinación, dentro de una visión compleja de la realidad, puede ser expresada de distintas maneras según se entienda cómo se producen los procesos sociales. En este sentido, el principio de determinación que estamos hablando recoge estas formas de determinación, especialmente aquella que reconoce la realidad histórica de los hechos presentes.

La atribución de estos principios a la obra de Martín-Baró la hacemos porque no hemos encontrado en ella una actitud determinista-causal sino que, cuando observa el objeto de psicología social, lo hace en contexto amplio en donde entran en juego distintas fuerzas, generalmente enfrentadas pero complementarias, para construir la realidad social y, por último, busca las razones de las situaciones sociales en contextos que van desde la ideología hasta la historia. De igual forma, el objeto, según lo concibe nuestro autor, no está enfrentado con el

90. Veáse en Ariza (1994) un interesante análisis sobre el significado de la determinación causal en las ciencias sociales.

método. En lugar de entenderse como separados, los concibe como inseparables, necesitados el uno del otro para constituirse. Gracias al papel protagonista que otorga al método dialéctico, las realidades que el método cartesiano separaba como entes distintos, Martín-Baró las reúne nuevamente. Objeto y sujeto son inseparables, y más en psicología, porque se necesitan mutuamente como referente para saber qué o quién es cada cual (principio de complementariedad).

"El método dialéctico tal como lo entendemos aquí, asume que el objeto se constituye precisamente por una mutua negación de polos, y que esto ocurre en un proceso histórico. En el caso concreto de la psicología social, aplicar el método dialéctico quiere decir que al estudiar los problemas se parte del presupuesto de que persona y sociedad no simplemente interactúan como algo constituido, sino que se constituyen mutuamente y, por consiguiente, que negándose uno y otro, se afirman como tales. El individuo es persona porque existe una sociedad (no individual) que le hace persona; pero la sociedad es sociedad porque existen individuos (negación de la sociedad) que la plasman y dan realidad. En la práctica, el método dialéctico va a significar que no podemos entender los procesos ideológicos de las personas sin atender como parte esencial a su estructuración social. En este sentido la acción humana es por naturaleza ideológica ya que está intrínsecamente configurada por las fuerzas sociales operantes en una determinada historia" (Martín-Baró, 1983a: 24).

El método dialéctico se convierte así en una adecuada herramienta para luchar contra el método cartesiano. Desde que las consecuencias del pensamiento einsteniano han comenzado a calar los cimientos y a transformar la dualidad característica de la ciencia moderna, el dualismo es superado por la unidad dialéctica como finalidad del análisis. En este sentido, Martín-Baró devuelve el espíritu humano al objeto de conocimiento de la psicología social que el *cogito* cartesiano le había alienado como de naturaleza distinta al cuerpo. Como veremos en próximo apartado para Martín-Baró no existe tal separación entre lo físico y lo metafísico en la definición del espíritu humano, sino que es una misma naturaleza.

5.2 El giro hacia el espíritu

Son varias las maneras en que nuestro autor concibe el objeto de la psicología social como un corpus total, sin fragmentaciones metodológicas ni definiciones como naturalezas enfrentadas. La primera de estas concepciones, encaminada a la devolución del espíritu al objeto de conocimiento, la hace desde el sentido primario de hermenéutica, aquel que se refiere a la interpretación de los textos sagrados. El hecho de que Martín-Baró fuera sacerdote católico, hacía que éste observara en el sujeto-objeto de estudio a un ser humano muy cercano, aquel que la teología cristiana denomina "el prójimo". Desde esta óptica, incluyó en sus observaciones

elementos subjetivos de significación que atribuían a su objeto de observación características, digamos, "humanas" que rompían con la concepción aséptica, neutral y objetiva que los defensores de una ciencia pura, como pudimos apreciar en la primera parte, intentaron imponer a base de construir un objeto de conocimiento individual, mecánico, funcional, biológico, etc., que encajara en una ciencia donde no tenían cabida la interpretación del espíritu humano y sus manifestaciones no empíricas dentro de sus postulados. Las convicciones teológicas de Martín-Baró, cuya influencia en su ontología veremos en el próximo capítulo, le conducían hacia la consideración de un vínculo, que podríamos denominar de "sagrado" por su iquebrantabilidad, entre su postura teórica y sus observaciones. Este vínculo puede interpretarse, en cierto modo, como la recuperación de la antigua aspiración de la ciencia medieval que intentaba comprender a Dios mediante la comprensión de sus manifestaciones, en este caso a través del prójimo que es Dios en la medida que es su creación. Como también mencionamos en la primera parte, la ciencia anterior a la Edad Media era la forma de llegar a Dios, pero a partir de Galileo, que estableceremos como principio factual del enfrentamiento ciencia-religión porque fue el primer gran paradigma científico sentenciado por la Santa Inquisición, la ciencia se alejó de Dios y la Iglesia buscando la libertad de pensamiento. Esta ruptura creó un cierto ambiente anticlerical por parte de los científicos que todavía hoy perdura.

“Desde la realización del Concilio Vaticano II (...) la Iglesia deja de definirse a sí misma desde el punto de autoridad jerárquica para concebirse primordialmente como un pueblo, “el pueblo de Dios” (...) y se supera la dualidad entre lo sagrado y lo profano que hacía de la historia sagrada un proceso superpuesto o paralelo a la historia humana. (...) Si la nueva concepción de la Iglesia invitaba a todos sus miembros a una participación más activa y responsable en el quehacer eclesial, la nueva concepción sobre la historia de salvación llevaba a no asumir las realidades sociales existentes como designio divino, sino como un producto humano. **Se abría así el espacio psicosocial para una nueva praxis cristiana**, más comunitaria que individual, que buscara activamente la transformación de las realidades históricas en sacramento de lo que se creía, es decir, en imagen inteligible de Reino utópico de Dios anunciado por Jesús” (Martín-Baró, 1989n: 28).

La postura teológica de tiempo presente en el posicionamiento teórico de Martín-Baró, la Teología de la Liberación, se cuestiona esta posición de poder que por muchos siglos ha mantenido la Iglesia y, "en contra", propone la relectura de las escrituras desde los oprimidos y los pobres. Esta postura guarda muchas analogías con la postura crítica surgida a raíz de la crisis de la psicología social que reclamaba, por parte de ésta, una mayor relevancia y significación de sus teorías y aplicaciones sobre la realidad social. Ambas piden un acercamiento, por un lado, de Dios y sus "representantes divinos", o sea el clero y la Iglesia, y, por otro, de las teorías y científicos sociales. Igualmente ambas posturas se enfrentan a las estructuras rígidas de poder; por un lado, Roma e Iglesia conservadora, y, por otro, los grandes centros de producción académica, Estados

Unidos y Europa, que mantienen la ciencia tradicional y positiva como modelos. Esta cercanía de afinidades, y el hecho de que la Iglesia desde hace muchos años no se enfrenta directamente a la ciencia, fue favorable para que Martín-Baró tuviera una forma de hacer ciencia muy cercana a la que tenía San Agustín y encontrara, desde la psicología social, un objeto de conocimiento mucho más próximo que el mejor de los que podía haber aspirado la más crítica de las posturas de la crisis de la psicología social, o sea, un objeto entendido como ser social que, aparte de "ello", fuera su "prójimo" o su "hermano". Esta especial significación del objeto de la psicología social implica necesariamente la identificación, incluso emocional, con éste, ya que el estudio de la subjetividad se hace desde unas posturas no convencionales, como son la opresión, el sufrimiento, la religiosidad, la tortura, etc., que rompen las fronteras (en sentido psicoanalítico de la contratransferencia) y acercan el investigador al objeto.

"Sabemos muy bien como psicólogos que es inevitable sentirnos involucrados en aquellos fenómenos que estudiamos o analizamos, puesto que también se producen en nosotros; y si esto es verdad cuando se trata de procesos como la memoria, el conocimiento o la emoción, mucho más lo es cuando se trata de factores que determinan la vida familia, el trabajo cotidiano o la definición de nuestro futuro político. El fenómeno de la **contratransferencia**, que Freud descubrió en el proceso psicoanalítico, no es exclusivo de la psicoterapia. Más aún, éticamente no debemos dejar de tomar postura frente a muchos de esos fenómenos. Pero, y este es el punto que deseo subrayar, la parcialidad que siempre supone una toma de postura, no tiene por qué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aún aberrante, pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura" (Martín-Baró, 1989ñ: 67).

En esta proximidad resulta prácticamente imposible mantenerse insensible ante la injusticia de algunos procesos sociales latinoamericanos, para lo cual Martín-Baró sugiere la solidaridad y el compromiso del científico social con los menos favorecidos reconociéndose como parte de estos procesos. Esta postura puede entenderse como una especie de fenomenología subjetiva que supera una de las manifestaciones de la alienación tácita en relación objeto-sujeto, que los desune, los separa, intentado que el psicólogo social experimente las situaciones desde la piel o la subjetividad del otro. Una postura científico-religiosa que, mediante la crítica a las posturas tradicionales (científicas o religiosas), busca la relevancia social de sus acciones. Bajo esta teología, adaptada a la psicología social y significativamente contextualizada en América Latina, religiosidad y espíritu tendrán una consideración especialmente relevante en la definición del ser humano y su conducta, lo que le devuelve el espíritu al sujeto-objeto como parte del giro hermenéutico.

El retorno del espíritu no sólo ocurre como consecuencia de una religiosidad ajustada a la ciencia social sino que, como expondremos en detalle más adelante cuando examinemos el modelo de ser humano, Martín-Baró prosigue la senda trazada por aquellos que intentaron

erradicar la dicotomía entre naturaleza y espíritu en el ser humano (Hegel, Weber, Whitehead, etc.). En la primera parte vimos cómo la filosofía natural no concebía la separación entre estos dos conceptos, pero en la medida en que naturaleza se comenzó a definir como razón, proceso que encuentra su hito en Descartes, naturaleza y espíritu pasaron a ser considerados como entidades distintas. Lo que pasó a ser entonces las ciencias naturales, eran distintas en esencia a las ciencias del espíritu. Tal diferencia esencial, como vimos, también fue trasladada a la definición de ser humano que presidió la modernidad. Nuestro autor, en su postura que consideramos "antimodernidad", no duda en proseguir la concepción del ser humano como una totalidad donde espíritu y razón son vistos como inseparables en la naturaleza de éste. Con lo cual, el espíritu humano es un factor más a tomar en consideración en la explicación de la conducta humana. Las manifestaciones del espíritu humano, que no eran consideradas desde posicionamientos científico-empíricos, pasan ser en ocasiones necesarias para la comprensión de la complejidad de las acciones humanas. Estudios donde se analiza la religiosidad (Martín-Baró 1981b, 1985c, 1986d, 1987b, 1989e, 1989l, 1989n), las pasiones políticas (Martín-Baró 1981c, 1982b, 1986e, 1987d), la revolución (Martín-Baró 1972g, 1982a, 1985a, 1986d) o el carácter del latinoamericano (Martín-Baró 1974a, 1980f, 1985f, 1987c), estarían incompletos si no consideraran factores "espirituales" como la magia, la religión, el chamanismo, la fe, el amor, el sufrimiento, la esperanza o Dios. Estos estudios podrían llevarse a cabo igualmente excluyendo estos factores espirituales pero sus explicaciones ya no serían tan completas y precisas. De esta manera, Martín-Baró adopta una postura que rompe con la consideración de la historia, la cultura y las ciencias del espíritu como opuestas al concepto moderno de naturaleza y a las ciencias naturales, reconociendo y otorgando valor científico a otra esfera de realidad, la del ser humano, que no se rige por leyes matemáticas o lógicas sino que está gobernada por principios irreductibles a estas leyes. Las ciencias humanas, la psicología social en nuestro caso, no pueden limitarse a la observación empírica porque ello implicaría la reducción de los fenómenos psicológicos a leyes no teleológicas, lo que tendría como consecuencia inmediata la pérdida del sentido de las acciones humanas. Si por el contrario, reconocemos el espíritu humano en las explicaciones psicológicas, estamos otorgando trascendencia a las acciones humanas. Factor que Martín-Baró tenía muy presente porque, como iremos descubriendo, las acciones humanas no sólo tienen significado sino también sentido.

5.3 El giro teórico

Otro aspecto en que podemos constatar el giro hermenéutico de la obra de Martín-Baró es en el valor que su teoría le atribuye a la relativización de la interpretación psicológica. En contra de la teorización positivista, la lectura que hace Martín-Baró de los hechos psicológicos y sociales es una lectura relativa a elementos intersubjetivos que intervienen en la acción, como el contexto, la ideología, el poder, las condiciones sociales o los vínculos afectivos. Éstos rompen los esquemas deterministas lógicos y buscan, a raíz de una implicación más cercana entre el sujeto y el objeto

de estudio, las causas de los hechos en una relación dialéctica. Dicha lectura estaría en sintonía, como la misma definición contemporánea de hermenéutica sugiere (Garzanti, 1992), a una teoría determinada por el arte o técnica de la interpretación. En lugar de intentar reducir los elementos que entran en juego para establecer las causas de una acción, las explicaciones de Martín-Baró intentan incluir detalles y matices que la hagan más rica y completa, y por ende más fiel a la realidad a la que se debe. En lugar de centrar sus esfuerzos en la búsqueda de la causa o la "razón una", parten de la condición *a priori* de que las explicaciones de las acciones y hechos sociales no son reducibles a una sola explicación. En este sentido, la efectividad de las explicaciones científicas radica en ofrecer, entre todas las posibles, la (sí es factible reducirla a una sola) o las explicaciones más acertadas para explicar/comprender una situación concreta.

Nuestro autor no comprendía que un psicólogo social se pudiera mantener al margen de las situaciones sociales de estudio como si el análisis social fuera equiparable a la relación de un biólogo molecular y una célula, en laboratorios asépticos, sin compromiso, sin trascendencia política. El psicólogo social, si verdaderamente quiere comprender los problemas que quiere descubrir y/o resolver, debe intentar implicarse en las situaciones a estudiar. Esto no quiere decir que deba implicarse emocionalmente, eso es una opción personal del psicólogo en la cual Martín-Baró no ve contradicción alguna, sino intentar contrarrestar la alienación intrínseca en la relación investigador-realidad desde la perspectiva del poder, siendo consciente de la posición de poder que tiene una de las partes sobre la otra en la relación de investigación, e intentando desdoblarse para ubicarse en la posición del otro. De acuerdo con las tesis de Freire (1987), habría que repartir el poder y convertir las relaciones de investigación en procesos de concienciación en donde investigar es conocer, y no se trata de someter ni reproducir el *status quo*. Teniendo en cuenta cómo las posiciones de poder, en este caso la de la ciencia social hecha desde los centros de poder (gobierno, empresas de investigación, multinacionales, universidades, etc.), sirven para crear "falsas conciencias" que alberguen, detrás de su cortina de humo, situaciones de injusticia social o continúen manteniendo a las clases populares en un estado de alienación⁹¹, Martín-Baró propone la interpretación científico-social de la realidad desde la óptica de las mayorías populares. Ello implica ser conscientes del carácter relativo de la interpretación científica de la realidad. Esta característica permite, según la posición de que se parta, oprimir al pueblo, los trabajadores, los miserables, los olvidados, etc., o, por el contrario, hacer psicología social como aquello que se refirió cuando hablaba de "ciencia liberadora". De esta manera, el giro hermenéutico conduce hacia la interpretación de los hechos desde dentro de los mismos procesos que los producen, en lugar de observarlos desde la distancia con unos esquemas interpretativos cerrados donde deben encajar nuestras observaciones, como si estos esquemas fueran el orden natural de las cosas.

91. Para Freire (1987), igual que en Martín-Baró, la alienación es el estado de desconciencia de los sujetos resultado de los procesos ideológicos de falsa conciencia que promueven las instituciones con poder. La solución a esta situación es la "concientización" que es, en el caso de Freire, resultado de la educación liberadora o, en Martín-Baró, el objetivo de la psicología social.

"Si las ciencias naturales son o no ajenas a los valores es una discusión que aquí no nos concierne; ciertamente, las ciencias sociales no son ajenas a los valores ya que el propio científico social y su quehacer son parte de su mismo objeto de estudio. Hay una inevitable imbricación de sujeto y objeto, siendo el sujeto a la vez objeto y el objeto a la vez sujeto. Por ello, la comprensión en las ciencias sociales tiene lugar desde el interior del proceso social estudiado y la opción que se da en el quehacer científico mismo independiente de que se tome o no conciencia de que se da esta opción" (Martín-Baró, 1983a: 49).

Esta postura nos conduce inevitablemente a considerar el objeto de estudio desde su complejidad, que ya no lo podemos reducir a esquemas científico-positivistas que buscan un determinismo lineal. El objeto que nos presenta Martín-Baró, no tan sólo tiende a alterar las posiciones de objeto y sujeto sino que tiene una variedad de manifestaciones naturales que hacen imposible la limitación de las respuestas esperadas a modelos psicológicos reduccionistas, cuyo ideal de acotar lo encontramos en el esquema estímulo-respuesta. Esta relatividad en las manifestaciones e interpretaciones del objeto psicológico arrastra consigo la consideración de la verdad como una cuestión relativa, lo cual supone un problema epistemológico que no abordaremos aquí en toda su extensión: relativizar los criterios de verdad que validan el conocimiento. Dicha relativización también la podemos basar en otro de los factores que aumentan la complejidad del objeto en psicología social: la historicidad del conocimiento psicosocial que convierte la verdad en una construcción social relativa y parcial.

"... la psicología debe rechazar de una vez por todas el individualismo abstracto que ha dominado hasta hoy, y volver a enfocar al hombre desde su situación y desde su historia real, que es una situación y una historia social. (...) para cuya comprensión de nada sirven categorías abstractas, elaboradas en situaciones radicalmente distintas" (Martín-Baró, 1977^a: 19).

Sin embargo, la relativización del conocimiento no radica en la negación *a priori* de teorías o modelos conceptuales creados en otras situaciones históricas, sino en situar históricamente estos conocimientos. Lo cual obliga a condicionar, no tan sólo su valor de verdad, ..."sino la intencionalidad -subyacente o explícita- que orienta y da sentido a las preguntas de investigación y a los enfoques teóricos que se utilizan" (Salas, 1993: 7). Intencionalidad que, como vimos en la primera parte, puede responder a intereses no necesariamente científicos del investigador, cuando no se diluyen éticamente como responsabilidad al ser intereses de la comunidad científica. La misma línea crítica antipositivista nos lleva a cuestionar los criterios de verdad normalmente utilizados para validar nuestra ciencia (Banchs, 1990b). A diferencia del objeto de las ciencias "naturales", en las ciencias sociales la necesidad de contextualizar las acciones nos conduce a la relativización de la verdad, siempre y necesariamente sometida al sustantivo **social**. De esta manera reconfirmamos, igual que hicieron los epistemólogos de la crisis, que aquella verdad que

se alzaba como uno de los estandartes de la ciencia moderna, pierde esta posición que la colocaba como un valor supremo y comienza a reconsiderarse como la expresión de la eficacia de los científicos o las comunidades científicas que «hermenéuticamente» interpretan la realidad, las acciones o los hechos sociales.

"La especificidad del objeto de estudio de las ciencias sociales proviene fundamentalmente de la esencial historicidad del ser humano. La verdad social, por tanto, es siempre parcial y relativa, y la validación de una teoría, principio o modelo psicológico tiene que ser de distinto orden al de las ciencias físico-químicas" (Martín-Baró, 1989f: 6).

Pero será gracias a esta condición de relativización del conocimiento científico que Martín-Baró considera la ciencia el mejor instrumento para la justicia social. El hecho de que la ciencia no tenga que ser aséptica y neutral como pretendían los científicos modernos, devuelve la esperanza en ésta ya que se puede interesar, si los científicos o la comunidad científica así lo desean, por investigaciones que tengan una relevancia social y beneficios positivos pero no para unos pocos sino para la mayor cantidad posible de personas. La relativización del conocimiento, que depende de situaciones que van desde criterios interpretativos de lo que es la verdad hasta la posición desde donde nos acercamos a la realidad, supera definitivamente el determinismo de la labor científica. Crea los espacios para proyectar una ciencia fundamentada en teorías hermenéuticas que conciban el conocimiento científico como una cuestión más cercana a un acto de fe que permita descubrir los datos puros, como los entendemos, en lugar de utilizar metáforas decimonónicas, como el empirismo y el positivismo, que asemejan al investigador a un descubridor, suficientemente ingenioso, hábil y afortunado como para arrancar sus secretos a la naturaleza y exponerlos a la vista de todos utilizando el método científico que le permite conseguir un conocimiento objetivo, es decir, independiente de sus condiciones y circunstancias de producción (Ibáñez, 1991). De esta última forma de hacer ciencia se obtiene un conocimiento "despatriado" (en sentido del término francés de exiliado), carente del contacto social que le permite tener repercusión sobre la realidad que investiga. Recordar que el exilio es uno de los mecanismos que utilizan los regímenes opresores y totalitarios para librarse de los disidentes y opositores. Desde lejos tienen menos repercusión social y son menos molestos. En este sentido, la relativización del conocimiento científico permite al investigador social mezclarse, tocar, ser observado, en la situación a estudiar sin que signifique *a priori* el descrédito del status científico de los conocimientos obtenidos. Incluso podría decirse que mientras más próximo esté el investigador de la realidad investigada, como el gran valor de algunos estudios antropológicos, más valor real tienen dichos conocimientos. Más adelante discutiremos cómo nuestro autor insta a esta cercanía del investigador con la realidad a estudiar, pero aquí sólo queremos resaltar la consideración de la ciencia como un acto de fe elaborado a partir de profundas reflexiones y no basado en metáforas representacionales que limitan lo que puede considerarse científico. En esta

dirección, Martín-Baró tiene fe en la ciencia, primeramente, como forma de conocimiento de la realidad en profundidad y, luego, como instrumento para el cambio social.

“Es urgente asumir la perspectiva de las mayorías populares. Sabemos, por la sociología del conocimiento, que lo que se ve de la realidad y cómo se ve, depende en forma esencial del lugar social desde donde se mira. Hasta ahora nuestro saber psicológico se ha alimentado en lo fundamental de un análisis de los problemas realizando desde los sectores dominantes de la sociedad. No es probable y quizás ni siquiera posible que logremos una adecuada comprensión de los problemas más profundos que hoy aquejan a las mayorías populares si no nos ubicamos, así sea **hermeneúticamente**, en su atalaya histórica” (Martín-Baró, 1985d: 15).

5. 4 El giro de la ideología

Otra manifestación del giro hermenéutico la encontramos en el valor esencial que le atribuye a la ideología y a la historia como determinantes en la formación de la conciencia y, así mismo, del conocimiento científico. Esta postura, que encontramos en Hegel y posteriormente en Marx, intenta controlar estas "determinaciones sociales extrínsecas" (Ibáñez, 1991) para conseguir un reflejo más exacto de la sociedad y cobra una especial relevancia en Martín-Baró cuando éste define el objeto de estudio de la psicología social como: "el estudio de la acción en cuanto ideológica" (Martín-Baró, 1983a). "Estudiar la acción en cuanto ideológica implica referirla siempre a un contexto y situación concreta ya que la acción está signada por una carga de significados, por unos contenidos valorativos y referidos históricamente a una estructura social" (Banchs, 1990: 15). El reconocimiento que hace Martín-Baró de la naturaleza ideológica e histórica, y por tanto social, de la acción, abre el camino para la consideración de la complejidad del objeto de estudio de la psicología que en décadas anteriores había estado sometido a un constante reduccionismo epistemológico. Como otros grandes antipositivistas (Husserl, Wittgenstein, Gadamer, etc.), Martín-Baró muestra cómo, desde el espacio-tiempo presente, resulta absurdo buscar los determinantes de la conducta social en sus manifestaciones y consecuencias inmediatas sin contemplar las determinaciones sociohistóricas de las acciones presentes.

“Precisamente la definición de la psicología social como la ciencia encargada de desenmascarar las raíces ideológicas de la acción humana lleva a un análisis de los procesos históricos a la luz de los conflictos concretos que dinamizan a una sociedad y en cuyo interior surgen y actúan grupos y personas” (Martín-Baró, 1983a: 70).

En esta línea, hemos encontrado concordancias entre nuestro autor y las propuestas hermenéuticas de Gadamer. Martín-Baró no se plantea el acceso a la comprensión de los fenómenos psicosociales y de la verdad de una manera abstracta sino en el sentido de las

posibilidades concretas que se le presentan al ser humano de experimentarla. Por ello insta al científico social a experimentar los procesos desde la piel de los sujetos implicados en aquellos. El microcosmos significativo de los procesos sociales de las mayorías populares latinoamericanas sería de difícil comprensión si se siguen desde la lejanía o desde la seguridad aséptica de las saeteras de las torres marfil de universitarias. Todo el lenguaje y los matices simbólicos de los olvidados (recuérdese a Buñuel) se convierten en simple deformación cultural para el científico que no se implica en el proceso. Por el contrario, si el sujeto de ciencia no es un mero observador del proceso de producción simbólica, sino que él es parte de éste, surge un vínculo implicativo denominado por Gadamer como "juego". La posibilidad de comprensión e interpretación de los procesos será mayor en la medida en que el científico sea parte del juego, donde la posibilidad de diálogo será una confrontación y adecuación de los contenidos científicos, por un lado, y de las experiencias vitales, por otro, en busca de un lenguaje que medie entre lo conocido y lo vivido. El científico que entre en el juego abrirá su concepción de mundo a otra dimensión que podrá comprender e interpretar únicamente en la medida en que se da en el lenguaje y como lenguaje, como veremos en el próximo apartado, el cual encierra el discurso ideológico que subyace detrás de la acción.

Para Martín-Baró (1983a) el término ideología tiene múltiples usos pero él resalta dos concepciones fundamentales: la de tipo funcionalista y la de tipo marxista.

"La concepción funcionalista entiende la ideología como un conjunto coherente de ideas y valores que orienta y dirige la acción de una determinada sociedad y, por tanto, que cumple una función normativa respecto a la acción de los miembros de esa sociedad. La concepción marxista (que tiene sus raíces en Maquiavelo y Hegel) entiende la ideología como una falsa conciencia en la que se presenta una imagen que no corresponde a la realidad, a la que encubre y justifica a partir de los intereses de la clase social dominante" (Martín-Baró, 1983a: 17).

La concepción funcionalista entiende la sociedad como un sistema coherente y unitario, mientras que la marxista tiene una visión conflictiva de la sociedad entre luchas de clases por intereses contrapuestos donde el individuo es un representante de su clase social. Para hacer una síntesis de ambas concepciones, Martín-Baró recurre al estructuralismo marxista de Althusser quien concibe la ideología como "un sistema o estructura que se impone y actúa a través de los individuos, pero sin que los individuos configuren a su vez esa ideología" (*op. cit.*). La inclinación de Martín-Baró por Althusser posiblemente no se limita a un acierto teórico en cuanto a la concepción de la ideología, sino que convergen en un sentido mayor o dirección teórica hacia donde conducen sus reflexiones, ya que éste pretendía hacer una lectura del marxismo hacia la óptica cristiana. Bajo la influencia de Teilhard de Chardin⁹², la Escuela de Frankfurt y el carácter

92. Teilhard de Chardin, que curiosamente fue jesuita, propuso una cosmología, en oposición al materialismo darwiniano y el positivismo, en la cual criticaba duramente

historicista de Sartre y Gramsci, Althusser acercó el marxismo a la teología cristiana (Garzanti, 1992) y se opuso a la idea de que los individuos fueran anteriores, en cualquier sentido, a las condiciones sociales. Es aquí donde la ideología toma un nuevo sentido que no había sido desarrollado por Marx, ya que, para Althusser, éste no había podido desarrollar todos sus conceptos porque todavía dependía del lenguaje del empirismo que le delimitó a una noción representacional. Por ello, Althusser pretende suministrar nuevos conceptos para continuar con la revolución teórica que Marx inauguró basándose en el modo de producción, y que ahora, una vez neutralizada la problemática empirista, no dependen del determinismo y el materialismo para ser verdad. Se pueden desarrollar conceptos y verdades sin tener que someter, necesariamente, las cosas que pensamos al mundo objetivo para ser verdad. Estos conceptos son derivados de lo que Althusser acuñó como ideología. De acuerdo a ésta, distinto a lo que sucede en la ciencia, el conocimiento o las ideas los obtenemos de lo que pensamos que son las cosas, sin que las cosas tengan que ser en sí. Althusser entiende la «práctica teórica» desde una posición antipragmática y antiempirista donde, para la producción de conocimiento y apoyándose en ideas de Marx, introduce la ideología como mediadora entre el mundo de las ideas y el mundo objetivo. Pero si estas ideas se derivan de la forma de ser de las cosas, no siempre lo que pensamos de las cosas corresponde con lo que es su forma de ser por la separación alienante entre la idea y la cosa. Así mismo, las ideas pueden ser cosas referidas a conceptos de muy distinta procedencia como por ejemplo, cosas cuya forma de ser se deriva de la obra de Dios, como la religión, o de la obra del ser humano, como la filosofía griega, que aumentan la complejidad de la separación al no referirse a una relación entre idea y forma sino que son ideas sobre ideas, lo que convierte la producción de conocimiento en una acumulación de interpretaciones. Los conceptos derivados de esta última relación podrían no considerarse como realidades objetivas pero es evidente que existen. Por lo tanto, como parte del proceso de producción de conocimiento, aceptamos que las cosas son de acuerdo a la ideología, con lo cual, al asumir la posición mediadora, ..."la ideología acepta la (falsa) obviedad de las cosas; se resiste a las preguntas y evita la tarea de construir el objeto de conocimiento" (Lechte, 1996: 61). La ideología, entonces, nos permite pensar conceptualmente, si no fuera por ella estaríamos constantemente reinventado la realidad preguntando constantemente lo que las cosas son. En otras palabras, gracias a la ideología nuestra conciencia obtiene la fe para poder abstraerse conceptualmente y elaborar las funciones superiores del pensamiento.

Estas reflexiones de Althusser se apoyan, según Eagleton (1997), en las indicaciones dadas por Marx en la Introducción de 1857 (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*), que podemos resumir en las siguientes tres: 1) la tesis materialista de la primacía de lo real sobre el pensamiento mismo, 2) la especificidad del pensamiento y del proceso

las interpretaciones deterministas y materialistas. En ella proponía que el Universo era una Evolución que iba hacia el Espíritu. En dicha evolución, el ser humano no es aún el punto final. El ser humano y su historia, tiende a un "punto omega", o sea, algo que él llamó el "Cristo cósmico" o punto de unión de la humanidad como

del pensamiento frente a lo real y al proceso real, y 3) el proceso de producción de conocimiento se cumple por entero en el pensamiento y define una relación teórica como el proceso real. Estas indicaciones abren el camino para la consideración de una nueva realidad que puede ser estudiada por las ciencias del espíritu, en contraposición al reduccionismo positivista y como contribución hacia la fenomenología y el giro hermenéutico. De esta manera, Althusser concibe que Marx, más que descubrir el modo de producción en la historia y así el modo de producción capitalista, descubrió la ciencia de la historia, o el materialismo histórico, además del materialismo dialéctico, con lo cual proporciona una forma no empírica de entender la realidad, no remitiéndose a los hechos para ser verdad sino de las interpretaciones que se hagan de tales hechos. En este sentido, el feudalismo, por ejemplo, podría entenderse como una forma de trabajo ordenada por Dios o una condición de explotación establecida por relaciones de poder. Ambas interpretaciones, aún cuando se refieren a una misma situación de modo de producción, son distintas y verdaderas dependiendo de la visión de mundo de quien analiza la situación.

Althusser intenta utilizar su teoría de la ideología para llenar lo que siempre ha sido una pequeña duda de la teoría marxista: la explicación de cómo se reproducen verdaderamente las relaciones de producción existentes, no tan sólo reducido al plano empírico de la fábrica o la clase social sino en un lenguaje esencialmente humano: la formación de la conciencia. La ideología se vuelve así el mecanismo a través del cual la burguesía puede reproducir su dominación de clase. A través de ella se va transmitiendo de generación en generación la adaptación al *status quo*. La ideología suministra el contexto en que las personas viven su vínculo con la realidad social en la que están situados. La ideología forma a los sujetos y, al hacerlo, los sitúa en el sistema de relaciones de clase existentes. La ideología interroga a los individuos como sujetos del sistema. Les da la identidad necesaria para el funcionamiento del estado actual de cosas. Dicha identidad se constituye de forma material y concreta en diversas prácticas, prácticas rituales como el saludo con la mano o la oración religiosa. La ideología está como un nivel metafísico que se impone sobre nuestra existencia, nuestras relaciones sociales, nuestro lenguaje, nuestras conciencias. En este sentido, Lechte se refiere al concepto de ideología de Althusser;

"La «obviedad» -el dar por supuestas las cosas- es característica de las prácticas ideológicas; y la razón es que dichas prácticas son inseparables de la forma en que las personas viven el aspecto espontáneo e inmediato de su «existencia». Nadie se libra, en este sentido, de la influencia de la ideología. Ninguna sociedad carece de este plano de existencia espontáneo y práctico. Todo el mundo está en la ideología; nadie se escapa. Todo el mundo se constituye como un sujeto en estas prácticas materiales" (Lechte, 1996: 61).

evolución. Queremos resaltar la proximidad y correspondencia del concepto de "Cristo cósmico" con el de "religiosidad cósmica" de Einstein.

Básicamente Martín-Baró traslada el concepto de ideología de Althusser a su obra para construir su definición de psicología social. Lo que más le fascinó de este enfoque fue que la ideología no era algo externo, ajeno o añadido a la acción (Martín-Baró 1983a), sino que es un elemento esencial de la acción humana. Entonces, ¿a qué se refiere Martín-Baró cuando habla de la acción en cuanto ideológica? ¿Cómo es ideológica la acción? Pasemos a desarrollar este concepto fundamental de su obra.

..."el enfoque estructuralista de Althusser elimina en la práctica el papel del sujeto. Esto parece absurdo y más desde una perspectiva psicológica. El individuo actúa en el medio de la ideología, pero no se acaba en ella; dicho de otra manera, la persona no se reduce a la ideología a la que incluso puede trascender mediante una toma de conciencia. Así concebida, la ideología viene a ser como los presupuestos o "por supuestos" de la vida cotidiana en cada grupo social, supuestos triviales o esenciales para los intereses de los grupos dominantes. En la medida en que una acción es ideológica, dice referencia a una clase social, a unos intereses, es decir, está influida por uso de intereses grupales respecto a los cuales adquiere sentido y significación social" (Martín-Baró, 1983a: 18).

La ideología, como construcción social de los grupos de referencia, es lo que da significado a la acción humana mediante una relación dialéctica del sujeto y el contexto social, en donde, desde el plano psicosocial, no existe una separación o membrana metafísica entre ambos, sino que son, en cierta manera, parte de la misma cosa como las dos caras de una moneda. La separación de estos dos conceptos se hace desde el lenguaje en busca de una identificación entre la ideología y lo que es. Ambos conceptos, dentro de su propia esencia, contienen parte del otro como parte de su existencia. En esta relación dialéctica, el sujeto cognoscente, con una conciencia fundamentalmente constituida por la ideología, ve reflejadas sus acciones en un contexto significativo que le devuelve las significaciones, interpretaciones o consecuencias de sus acciones como si de un espejo se tratase. De esta manera, todas las acciones humanas son ideológicas porque van al encuentro interactivo, de una forma pseudo circular, de la ideología de la conciencia a la ideología del contexto social y viceversa. Aunque, como resalta el propio Martín-Baró (*Ibíd.*), no todas las acciones son igualmente ideológicas. Utilizando su propio ejemplo, el acto de respirar o dormir no tienen el mismo significado que el acto de ir a la huelga, transmitir un rumor de golpe de estado o torturar a una persona. Hay acciones humanas que pueden denominarse como naturales u objetivas por su casi nulo contenido ideológico, pero esta condición varía de acuerdo al contexto. Así una acción como respirar es una acción normalmente objetiva pero en la consulta de un médico se transforma en una acción de gran contenido significativo.

Bajo ningún concepto la interacción se debe entender como una relación unidireccional o causal. Al contrario, estamos hablando de una relación dialéctica que se lleva a cabo en infinidad de direcciones y maneras. En el caso específico de la psicología social, estamos hablando de una relación intersubjetiva entre sujetos, aunque posiblemente en el modelo de Martín-Baró sea más

acertado hablar de una relación inter-conciencias, en donde las conciencias de los individuos interactúan gracias a la ideología contenida en éstas que le permite que sus propias acciones, y las de sujetos con quien interactúan, tengan un sentido reflejado en sus conciencias. Esta relación, necesariamente social, también se puede dar entre el sujeto y lo que denominaremos como «realidad objetiva», o, lo que es lo mismo, todo lo que es en nuestras conciencias. De esta realidad objetiva quedan excluidos los seres humanos, no porque no sean también realidad objetiva sino porque la relación de un ser consciente con otro ser consciente es una relación de iguales que, por la condición de reflexividad abstracta y del libre albedrío de estos seres, es una interacción de gran complejidad. Mientras que la interacción entre un ser consciente y un ser no consciente consiste en el reflejo de unas ideas apriorísticamente instaladas en nuestra conciencia sobre esa otra realidad objetiva que no es nuestra propia conciencia. Esta realidad objetiva no consciente no nos devuelve su ideología sino que nos devuelve lo que es, con lo cual no se produce un "choque" de ideologías sino una confirmación de la nuestra con esa realidad objetiva. Un ser no consciente, por regla general, no es un ser social por naturaleza aunque necesite del referente de un ser consciente para existir como conocimiento. El ser social nosotros lo identificamos básicamente con el ser humano que es un ser consciente.

La ideología es esencial para la comunicación. Mediante la interiorización de elementos de significación, el ser social⁹³ se apropia de estos y los transforma en los símbolos necesarios *a priori* para elaborar la comunicación, las ideas y el conocimiento. Esta interiorización de signos es la socialización mediante la cual, la ideología va siendo absorbida por el ser social que en un principio, en el neonato, se presenta como *tabula rasa* y necesita interiorizar signos, como los denomina Vygotsky, o partículas elementales de significación (discúlpese la analogía física) para desarrollar el lenguaje y comenzar a comunicarse. Gracias, y necesariamente, a su interacción con otras personas rebosantes de tal ideología, el niño, en este caso, irá desarrollando su conciencia. La cual estará determinada, y ésta es una de las pocas ideas en que Martín-Baró podría ser tildado de determinista, por las condiciones sociales en que se desarrolle. Observando el valor atribuido al condicionamiento social de la conciencia, resulta evidente la influencia de Luria y Vygotsky en los conceptos de socialización y desarrollo del lenguaje de Martín-Baró. Volveremos a estos autores más adelante, por lo pronto tengamos claro que la socialización es la interiorización de la ideología, o sea, formalmente, la socialización son procesos psicosociales mediante los cuales el individuo adquiere la conciencia, desarrollándose históricamente como persona y como miembro de una sociedad. Procesos que se van repitiendo a lo largo de toda la vida de los individuos, ya que es necesario para la formación de la identidad social.

93. Aún cuando casi todos los pensadores desde Aristóteles hablan el ser humano como un animal social, Harré (1982) hace una defensa más profunda de esta característica y utiliza el término "ser social" en alusión a la condición irreductible del ser humano del aprendizaje social. El sustantivo social es connatural al ser humano debido a que los actos de éste dependen del aprendizaje de un simbolismo que, mediante la producción cooperativa de un orden social, interioriza y reproduce como parte de su naturaleza.

“Si la sociedad e individuo son realidades mutuamente dependientes, dependencia que recorre la espina dorsal de la historia, tenemos que considerar la socialización desde una perspectiva dialéctica. (...) podemos considerar la socialización como aquellos procesos por los que un individuo llega a ser persona histórica. Esta comprensión dialéctica tiene importantes consecuencia para el análisis de los procesos de socialización concretos. Las variables no pueden ser consideradas ortogonales, y cualquier microproceso tiene que estar esencialmente vinculado a macroprocesos más fundamentales” (Martín-Baró, 1986c: 6).

En este proceso, según Martín-Baró (1983a), la ideología cumple una serie de funciones: ofrece una interpretación de la realidad, suministra esquemas prácticos de acción, justifica el orden social existente, legitima ese orden como válido para todos con lo cual da la categoría de natural a lo que es histórico, de esta manera, aproxima a la realidad objetiva lo que es una realidad ideológica ejerciendo, en la práctica, la relación de dominio existente y, por último, reproduce el sistema social establecido. Estas funciones de la ideología las debemos ubicar dentro de un contexto social que, como analizaremos más adelante, para Martín-Baró es una realidad conflictiva caracterizada por la lucha de clases. En este sentido, la ideología, ejemplificada en El Salvador, es manipulada desde el poder, manifestado en estructuras como el gobierno, las clases dominantes, los militares, los terratenientes, la Iglesia, etc., para crear una falsa conciencia de la realidad salvadoreña que mantenga el *status quo* como un realidad social natural.

De las funciones de la ideología resaltadas por Martín-Baró se pueden destacar en primera instancia, las nociones simbólica, histórica y política de éstas, así como, en un plano implícito, una noción de opresión que va *in crescendo* desde la los componentes constitutivos de la conciencia del niño hasta la creación de una falsa conciencia en el sujeto adulto que reproduce los sistemas sociales de opresión como una cuestión natural. Esta noción de aumento gradual de la opresión en las funciones de la ideología continua manifestando la proximidad al concepto de Althusser, así como también podemos observar un poco más allá y encontrar, aunque Martín-Baró directamente no haga referencia a él, influencias de Gramsci con su concepto de trasmisión de ideología como un sentido total que se nos impone a través de todas las instituciones de la sociedad civil. Igualmente hemos observado el paralelismo con Eagleton (1997), quien luego de examinar distintos sentidos del término ideología utilizados desde varias posturas filosóficas, como el idealismo, el escepticismo o el empirismo, así como teorías, doctrinas o escuelas particulares que limitan el término, hace una síntesis de diferentes maneras de definir ideología que podemos entender, al igual que con Martín-Baró, de acuerdo a un enfoque progresivo en su contratación con la realidad social.

Sentidos de Ideología según Eagleton

1. El proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social.
2. Las ideas y creencias (tanto verdaderas como falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de un grupo o clase concreta que sean socialmente significativas.
3. La promoción y legitimación de los intereses de grupos sociales con intereses opuestos.
4. La promoción y legitimación de los intereses de grupos sociales pero limitadas a las actividades de un poder social dominante.
5. Las ideas y creencias que contribuyen a legitimizar los intereses de un grupo o clase dominante, especialmente mediante la distorsión y el disimulo.
6. Las creencias falsas o engañosas, pero esta vez derivadas no de los intereses de una clase dominante sino de la estructura material del conjunto de la sociedad.

Eagleton coincide con Martín-Baró, al igual que con Gramsci, en que la ideología posee la condición para someter a unos grupos sociales sobre otros, que son los que controlan los mecanismos de transmisión de la ideológica en la sociedad. Una lectura de la sociedad desde la herencia marxista hace que los intereses de grupos sociales, entendidos como clases que coinciden en sus ideologías, tengan que estar, digamos, "por naturaleza" enfrentados porque sus intereses, determinados por sus condiciones económicas, son contrarios. Unos viven del trabajo de los otros, mientras los otros viven de trabajar para unos. Para poder vivir en sociedad y armonía hay que hacer que estos intereses coincidan y es aquí donde entra en juego la ideología, la cual, como mencionamos, es esencial para crear nuestra conciencia y por tanto para pensar.

“Los hombres viven sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la ‘conciencia’, *en la ideología, a través y por la ideología*; en una palabra, que la relación ‘vívida’ de los hombres con el mundo, comprendida en ella la Historia)en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, *es la ideología misma*” (Martín-Baró, 1983a: 17).

Entonces si los unos, mediante el poder que le otorga recibir parte del beneficio del trabajo de los otros, que no es otra cosa que poder económico⁹⁴, logran expandir la idea que esto debe ser así, amparándose en el derecho a la propiedad privada, esta forma de relación histórico-social, que es la realidad objetiva, se convierte en una relación "natural", o sea en una realidad ideológica. De esta manera, una realidad objetiva de opresión desde una lectura marxista es reconstruida por medio de la ideología en una relación natural, y por tanto se crea una "falsa conciencia". Para Martín-Baró, igual que para Eagleton, Gramsci y otra serie de investigadores sociales de influencia

94. Según las tesis de la escuela socialista, la causa del desorden social es la concentración de los bienes en manos de un reducido grupo de individuos, que explotan en provecho propio. Hablamos de poder económico cuando nos referimos a esta concentración.

marxista, las ciencias sociales, en su empeño por buscar el bienestar común, deben tener como objetivo principal el estudio de la ideología desde esta condición de crear falsa conciencia. En esta línea, menciona Eagleton cómo la ideología persuade, crea ideales, identidades y motiva la acción:

"La ideología es lo que persuade a hombres y mujeres a confundirse mutuamente de vez en cuando por dioses o por bichos. Se puede entender suficientemente cómo los seres humanos pueden luchar y asesinar por razones de peso -razones vinculadas, por ejemplo a la supervivencia física-. Es mucho más difícil entender cómo pueden llegar a hacer eso en nombre de algo aparentemente abstracto como las ideas. (...) El estudio de la ideología es entre otras cosas una investigación de la forma en que la gente puede llegar a invertir en su propia infelicidad. Ello se debe a que en ocasiones la condición de opresión comporta algunas ligeras ventajas que a veces estamos dispuestos a encajar. El opresor más eficaz es el que convence a sus subordinados a que amén, deseen y se identifiquen con su poder; cualquier práctica de emancipación política implica así la forma de liberación más difícil de todas, liberarnos de nosotros mismos" (Eagleton, 1997: 15-16).

Podemos observar la alusión de Eagleton a Maquiavelo al designar el poder opresor de la ideología. Aún cuando Maquiavelo no utilizó el término ideología en su obra, nadie pone en duda la influencia de éste en el concepto de ideología de Marx y Engels. El Príncipe, por ejemplo, es análogo al concepto de Estado en Engels cuando éste lo considera como el primer poder ideológico sobre los seres humanos (Garzanti, 1992), con lo cual expresa la cualidad opresora de la ideología en los estados modernos. El Estado, visto a la luz de la sociedad de clases, tiene los mecanismos para utilizar la ideología para la creación de la falsa conciencia de los individuos que responde a los intereses de otra clase social que no es la suya, en contraposición a la conciencia posible o la mayor adecuación a sus intereses de clase (Goldmann, 1989). La ideología analizada desde una perspectiva de conflicto social, como es la marxista, es entendida la mayoría de las veces desde su perversa condición encubridora. Martín-Baró tenía muy presente esta condición pero no limitaba su análisis a verla como algo ajeno a la ciencia, o sea como algo externo a la psicología social que afectaba a sociedad, sino que, al insistir en la extinción de las fronteras entre el objeto y el sujeto, la psicología social no es ajena a los procesos ideológicos que afectan a la sociedad. Pero su análisis desde esta disciplina, que prácticamente es una constante en toda su obra, no se limita a los efectos perversos o falseadores que tenga la ideología sobre la ciencia social, sino que su reflexión es hecha desde dentro hacia fuera de la psicología social (desde los fundamentos epistemológicos hacia la realidad social), analizando cómo ésta puede ser, gracias a la postura política de sus reflexiones, productora de falsa conciencia. En otras palabras, Martín-Baró fue un crítico constante de los efectos maquiav(b)élicos de ciertos posicionamientos en psicología social. Sobre este punto volveremos más adelante al analizar el rol del psicólogo, pero antes Martín-Baró nos advierte sobre los peligros de la ideología en la producción científica.

..."la ideología realiza una labor naturalizadora de aquello que, en un análisis científico, aparece como producto de la historia. Este es el caso de no pocas necesidades consideradas por muchos psicólogos como básicas o primarias y cuya satisfacción implica un estilo de vida que conlleva la explotación de unos hombres respecto a otros, de unos pueblos y naciones respecto a otros. Estas teorías de corte positivista, se reducen a reflejar la realidad y así lo que reflejan es una realidad de opresión. Más aún, al reflejar desde la perspectiva del dominador, consideran como natural y humano aquello que implica negar la humanidad de pueblos enteros. Difícilmente puede ser considerada como humana aquella estructura de necesidades que exige un estilo de vida opresor y la permanencia de una sociedad basada en la injusticia y en la explotación del hombre" (Martín-Baró 1977a: 369).

Considerar "la acción en cuanto ideológica" desde la ciencia social implica buscar cuándo la ideología es utilizada para construir como naturales distintas situaciones sociales de opresión para su denuncia y erradicación, situaciones injustas que lamentablemente son comunes en toda Latinoamérica. Claro que de antemano debemos volver a tener fe en la ciencia como productora de conocimiento justo y adecuado, que no es lo mismo que objetivo o neutral. Para la recuperación de la fe en la ciencia, Martín-Baró advierte del peligro para el psicólogo de no ser consciente de su poder social y el efecto normalizador algunas de sus posturas ideológicas.

De esta manera la postura de nuestro autor va en la misma dirección que la de aquellos que buscan construir una nueva ciencia. Las críticas a la ciencia moderna, como vimos en la primera parte, han demostrado que la empresa científica, aparte de producir conocimiento, produce ideología y funciona de acuerdo a posturas ideológicas positivistas. Con esto se derrumba el ideal de una ciencia objetiva y aséptica, y surge la necesidad de expresar desde dónde se hace ciencia como objetividad ideológica, o sea, decir desde dónde y hacia dónde nos dirigimos cuando hacemos ciencia, es la única forma de objetividad ideológica ya que la neutralidad científica es humanamente imposible. La declaración de intenciones, teniendo en cuenta la influencia de la ideología, es mejor manera de ser conscientes de nuestros objetivos.

5.5 El giro del lenguaje

En el estudio de la acción en cuanto ideológica el lenguaje ocupa una posición destacada. Martín-Baró (1983a) resalta el vínculo que establecen los psicólogos de orientación marxista, como Leontiev, Luria o Vygotsky, entre el lenguaje y la conciencia humana, en el cual el lenguaje es esencial para el surgimiento del ser humano como tal. Menciona cómo algunas situaciones sociales, por ejemplo los niños salvajes, incluso ponen en duda la condición humana de la persona. Sin lenguaje no hay ser humano. Pero en esta afirmación, que resulta evidente para las

actuales teorías psicológicas y lingüísticas, ¿qué papel representa el lenguaje para los objetivos de la psicología social?

"Diacrónicamente (...) en la evolución humana a través del tiempo, el lenguaje juega un importante papel respecto a la formación y desarrollo de la inteligencia así como en la organización progresiva de la acción; sincrónicamente, es decir, en una visión del ser humano enfocado en un momento determinado de su existencia, el lenguaje resulta fundamental para entender los flujos de comunicación entre las personas así como el carácter del conocimiento disponible. (...) Desde el punto de vista estructural, no se puede negar que el lenguaje resulta un elemento condicionante del todo humano, tanto de lo que alguien es como de lo que hace" (Martín-Baró, 1983a: 132).

Teniendo en cuenta, como vimos en el apartado anterior, que el individuo actúa en medio de la ideología y es ésta lo que da significado a la acción humana mediante una relación dialéctica del sujeto y el contexto social, el lenguaje es, por un lado, la interiorización de dicha ideología, lo que permite al sujeto identificarse a sí mismo con respecto a su contexto. Le permite tener conciencia. Por otro lado, y al mismo tiempo, el lenguaje le permite compartir dicha interiorización con otros seres igualmente conscientes, es decir, le permite la comunicación. El hecho de que todo lo que "es" fuera de la conciencia del sujeto, todo el contexto, es ideología y que todo este contexto pase a ser consciente por el sujeto en la medida en que éste lo interioriza lingüísticamente, hace considerar que la realidad es una construcción que se realiza en gran parte por medio del lenguaje en la vida social. En esta postura que Martín-Baró adopta del clásico de Berger y Luckmann (1966/1984), *La construcción social de la realidad*, concibe que (...) "el lenguaje objetiva el mundo, le da una consistencia social, lo 'realiza' (en el doble sentido de aprehenderlo como conciencia de él y de hacerlo real en cuanto lo produce dándole una forma y una identidad)" (Martín-Baró, 1983a: 132). El lenguaje permite objetivar la ideología de tal manera que podamos identificar conscientemente la información que la realidad nos ofrece "en bruto" como ideología. A través del lenguaje podemos establecer contacto entre lo que pensamos y la realidad objetiva, o sea, es la forma en que expresamos a qué nos referimos cuando pensamos.

En el mismo sentido, para Vygotsky, por ejemplo, el lenguaje es pensamiento. No existe pensamiento sin lenguaje. El lenguaje es el resultado de la apropiación de la ideología, mediante un proceso esencialmente humano (ya que incluye historicidad, imaginación y trascendencia) de transformación de dicha ideología en símbolos y herramientas de comunicación. Digamos que el lenguaje puede entenderse como ideología refinada o procesada, pero no hay que olvidar que el mismo lenguaje es ideología ya que se produce una relación dialéctica de la información por lo menos a tres bandas: la realidad, la conciencia humana y la ideología. Estos tres elementos son esenciales para la formación de la conciencia subjetiva. La realidad, vista desde la conciencia subjetiva, es a la vez lenguaje, ideología y conciencia que interactúan dialécticamente. Así mismo, el lenguaje, con relación a nuestra existencia humana, tiene una relación dialéctica

paralela con sí mismo pero desde distintos niveles de significación o referencia. Para entender dicha relación hay que pensar en el efecto espejo (ver figura 5.5.1). Por un lado, somos humanos gracias al lenguaje (sentido), que nos permite tener conciencia de quiénes somos, y, por otro lado, toda la realidad es lenguaje, como nos sugieren Berger y Luckmann, con lo cual comprendemos la realidad gracias a nuestra conciencia. El lenguaje nos da el sentido de quiénes somos y, al mismo tiempo, media entre nuestras conciencias, el contexto social y el metasentido⁹⁵, y nos permite acceder a dicha "realidad exterior". De esta manera existe una relación dialéctica expresada, desde el punto de vista humano, en la antinomia: tenemos conciencia gracias al lenguaje y gracias a la conciencia tenemos lenguaje.

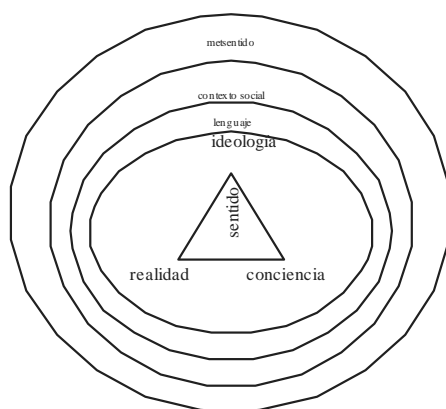


Fig. 5.5.1
Estructura social del lenguaje

El lenguaje tiene una función mediadora entre nuestras conciencias y la realidad que nos rodea. Visto a la luz del enfoque marxista, la creación de la conciencia de clase, por ejemplo, es un proceso lingüístico que resulta evidente, en el lenguaje vocal, cuando escuchamos conversar a personas de distinta clase social que tienen problemas para entenderse por las diferencias en el tono, la forma de hablar, las expresiones usadas y la significación de tales expresiones distintas. Pero Martín-Baró, va más allá en el papel mediador que otorga al lenguaje en la formación de la conciencia cuando afirma que los pueblos que hablan diferentes lenguajes, en la práctica, viven diferentes "mundos de realidad".

"La forma de pensar de los miembros de una sociedad está fuertemente condicionada por el tipo de lenguaje de esa sociedad, hasta el punto que, el 'mundo real' se encuentra en buena medida construido sobre el esquema de los hábitos mentales del grupo" (Martín-Baró, 1983a: 134).

Esta postura, afín con la de Berger y Luckmann, considera la realidad como una construcción lingüística, y por tanto social, es aceptada, prácticamente, sin reservas por Martín-

95. Ver sección 5.1.3 La crisis de metasentido.

Baró. A partir de ello, concibe el proceso de socialización de los sujetos en comunidad como la progresiva interiorización de significados comunes, que permiten armar las categorías adquiridas como una realidad compartida.

"Un lenguaje representa de hecho una determinada codificación del mundo, es decir, una forma particular de ver la realidad, ordenándola, clasificándola según categorías y atribuyéndole signos. De este modo, el flujo de la realidad es fijado y objetivado, permitiendo que la multiplicidad de experiencias de cada persona sea referida a una misma serie de signos y así sean tipificadas de acuerdo a determinadas categorías. De este modo, lo que es siempre y por naturaleza individual se socializa y pasa a constituirse como parte de una referencia compartida por todo un grupo o sociedad. En este sentido, el lenguaje sirve como mediación socializadora entre la persona y la comunidad, entre la experiencia individual y el orden social" (*Op. Cit;* 134).

Como una cuestión pragmática, Martín-Baró distingue los intereses de los psicólogos (en general) de los psicólogos sociales (en particular) en el estudio del lenguaje. Los primeros no sólo les interesa en cuanto comportamiento, sino que también cómo el lenguaje interactúa con otros procesos psicológicos, cómo influye y es influido por la percepción, la memoria y el conocimiento, y cómo la acción lo condiciona, inhibe y/o potencia. Mientras que, por el otro lado, a los psicólogos sociales les interesa más específicamente en cuanto significado y comportamiento social, o sea en sus raíces sociales. El psicólogo social busca en qué medida el contexto social configura la personalidad y las acciones de sus miembros a través del lenguaje, condicionando desde su desarrollo intelectual hasta cómo estructura lo que será su mundo. A pesar de que Martín-Baró no se dedicó en sus investigaciones al estudio del lenguaje en sí (con recientes métodos como el análisis del discurso), su definición de la psicología social, estudio de la acción en cuanto ideológica, engloba perfectamente este tipo de aplicaciones dentro de sus objetivos. En lugar de preocuparse por el análisis del lenguaje en profundidad desde su significación subjetiva, opta por considerar la función intersubjetiva y mediadora del lenguaje. Su preocupación iba dirigida hacia la explicación de cómo la ideología, expresada a través del lenguaje, va formando las visiones de mundo de la gente. Pero no le preocupa las visiones particulares o singulares, como puede hacer la psicobiografía, sino que le interesa los procesos sociales de construcción de los discursos, y más específicamente, cómo en Latinoamérica se construyen los discursos para legitimar o naturalizar situaciones de injusticia y opresión social. El descubrimiento de cómo se llevan a cabo dichos procesos es una forma de comprenderlos.

"Al psicólogo social le compete ayudar a dismantelar el discurso ideológico que oculta y justifica la violencia, desenmascarar los intereses de clase que establecen la inequidad social y las actitudes discriminatorias, poner al descubierto los mecanismos y racionalizaciones a través de los cuales la opresión y la represión se legitiman y perpetúan. Además y en un sentido positivo, le toca ir desentrañando con espíritu crítico

ese nuevo "sentido común", fruto de la lucha y del sufrimiento compartidos" (Martín-Baró, 1982c: 26).

En este sentido, la psicología social de Martín-Baró busca la comprensión de los discursos ideológicos. Partiendo de la noción de que todo es ideología, busca en el lenguaje cómo el sujeto interioriza la ideología en su socialización. Considera que todo lenguaje interiorizado constituye los ladrillos de la construcción de una particular visión de mundo. En otras palabras, el lenguaje brinda una forma de interpretar la realidad para comprenderla. Teniendo en cuenta el papel que le otorga al lenguaje en la formación de la conciencia, podemos apreciar nuevamente un grado más en el giro hermenéutico de Martín-Baró. Por un lado, si el lenguaje es interpretación quiere decir que todo lo que se haga dentro de él es relativo. Esto reafirma lo mencionado antes cuanto hablamos de la relativización social del conocimiento. Ahora comprendemos cómo también es relativo de acuerdo al lenguaje. Si el lenguaje nos brinda una forma de interpretación particular, las interpretaciones científicas estarán condicionadas por el lenguaje que utilicemos para interpretar. Así, dentro de la hermenéutica, nos encontramos con que no existe la verdad absoluta ni la objetividad aséptica y neutral, todo es interpretable. La verdad en Martín-Baró, como en Althusser, puede ser entendida también desde la misma definición de la psicología social, en cuanto ideológica, con lo cual comprende una forma de interpretar la verdad, tanto desde el significado subjetivo como desde las convicciones sociales o el sentido común. Así la verdad y la objetividad son una cuestión siempre relativa; -de acuerdo a-. Por otro lado, encontramos que la visión que tiene Martín-Baró de la realidad está en sintonía con la noción de la hermenéutica que considera que todo es texto. Aunque prefiere utilizar la ideología en lugar de texto, prácticamente se refieren al mismo concepto. Cuando afirma que la realidad es una construcción ideológica es como si estuviera diciendo que todo es texto, pero que depende de cómo lo interpretemos para tener una idea de lo que la realidad es. En ambos casos el lenguaje tiene una función mediadora que permite interpretar el texto o la ideología, según se prefiera, y la función del científico es intentar descifrar dicho texto, como pretendía hacer la ciencia anterior a la Edad Media (ver capítulo 1), y llegar a interpretarlo y comprenderlo accediendo a su análisis en profundidad. El lenguaje nos ubica en nuestro mundo.

"Desde un punto de vista funcional, el lenguaje constituye un "engranaje" clave del organismo humano" (Martín-Baró, 1983a: 133).

En este sentido, la ciencia no es comprensión de lo obvio, de lo positivo, sino la comprensión de lo no dicho, de ese discurso oculto, secreto, desconocido, misterioso que hay en el texto de la realidad.

Por último, encontramos otra correspondencia del lenguaje en el carácter reflexivo del sujeto de conocimiento sobre la realidad. El proceso de conocer es un proceso reflexivo en donde la realidad, que se impone al sujeto en toda su extensión como un conocimiento en constante

transformación, obliga al sujeto a una constante reflexión al contrastar sus conocimientos con dicha realidad (Lamo de Espinosa, 1990). En este sentido, el sujeto de conocimiento deja de ser un elemento pasivo que absorbe conocimiento de la realidad como lo que es, y pasa a tener un carácter activo que constantemente tiene que comprobar sus conocimientos con la realidad a ver si concuerda con lo que piensa que es. Todas estas funciones del lenguaje Martín-Baró las interpreta bajo la óptica de sociedad de clases y el enfrentamiento ideológico, con lo cual, si las comparamos con las directrices de Reyes (1988), logra llevar la interpretación hermenéutica hasta una comprensión superior.

"La hermenéutica no alcanza su auténtica dimensión sino como expresión de la autorreflexión en la que un conocimiento coincide con el interés por la emancipación, interés que no puede ser definido de manera independiente de las condiciones culturales de trabajo, lenguaje y dominación y que constituye al texto como tejido en el que el campo de juego es así mismo campo de batalla (Heraclito, Hegel, Marx, Nietzsche). (...) El principio de interpretación no es ahora algo radicalmente distinto del interprete (Nietzsche). En este sentido, la interpretación no puede acabar jamás. «Esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a ser interpretación, sino la interpretación de otros signos» (Foucault)" (Reyes, 1988: 454).

La interiorización de signos que nos permiten interpretar la realidad (la socialización), Martín-Baró la entiende de acuerdo con las ideas de la escuela histórico-cultural desarrollada por Vygotsky y sus sucesores, Luria y Leontiev. Vygotsky distingue entre el lenguaje como instrumento de comunicación y el lenguaje como regulador de la conducta. Considera que en el desarrollo del niño la función interpsíquica del lenguaje procede de la intrapsíquica, o sea, el lenguaje nace de la interacción individuo-ambiente, aunque basado en posibilidades estructurales innatas. Sólo más tarde se convierte en lenguaje "interno" y contribuye a la estructuración del pensamiento (Wertsch, 1988). Bajo esta óptica, la condición social del ser humano, en cuanto al desarrollo del pensamiento, es innegable e irreductible. Pero aún van más allá; no limitan la validez del lenguaje a la formación estructural de la conciencia sino que resaltan, por encima de lo anterior, la importancia de éste en los contenidos de la conciencia. Vygotsky quería hacer una teoría basada en el marxismo que diera continuidad, desde la psicología, a la explicación de la formación de la conciencia de clase. Posiblemente, la inclinación de Martín-Baró hacia estos autores se deba precisamente a que buscaban hacer una psicología que tuviese en cuenta la influencia de la ideología de clases en la formación de la conciencia. El protagonismo que le otorgan estos autores al lenguaje en la socialización hace que éste sea un proceso histórico, de transmisión y adquisición de significados, y referente a un contexto particular, en su caso la clase social. A través de la interiorización del lenguaje el individuo adquiere una cultura que pasa a convertirse en su referente en la construcción de su identidad. En este sentido, desde la

perspectiva hermenéutica, la cultura es entendida como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos de acuerdo social (Reyes, 1988). Visto así, esta nueva visión acarrea la quiebra de la imagen estructuralista y funcional de la cultura y adquiere un formato simbólico. La cultura pasa a ser entendida como lenguaje, como una disposición de significados que los sujetos van adquiriendo a lo largo de su vida.

Considerar el lenguaje desde la perspectiva simbólica encaja perfectamente con el concepto de ideología que discutimos anteriormente. La cultura, como disposición de significados, es entendida igualmente como una concentración histórica de ideologías que el sujeto interioriza creando un sentimiento de identificación, una empatía, que le hacen sentirse a gusto y controlar unos contextos sobre otros. Para no caer en un determinismo cultural, es importante señalar que los significados no siempre son dependientes del contexto social en que se produce la acción. Pueden referirse a otras situaciones o culturas, de manera que pueden considerarse como significados independientes del contexto. Estas significaciones, vistas desde la perspectiva subjetiva, son más significaciones histórico-culturales que del contexto presente. Nuestro autor ancla la construcción de significados en la historia de interacciones humanas. Así mismo señala Martín-Baró (1983a), que el grado de significación cultural de las acciones depende del contexto en cuanto a significados compartidos. Por ejemplo, no es lo mismo el grado de significación cultural que podemos encontrar en una tribu amazónica que en una gran ciudad porque, digamos, que el mundo simbólico, a nivel intersubjetivo, guarda mayor correlación entre sujetos debido a que su experiencia vital, y por ende, cultural e ideológica, es más similar en la tribu que en la gran metrópolis. El vínculo del lenguaje como referencia a un contexto es mucho mayor en el primer caso que en el segundo. Teniendo en cuenta esta relación cultura-contexto, es entonces cuando la psicología social, entendida como el estudio de la acción en cuanto ideológica, comprende también el análisis de la cultura. La búsqueda de la explicación de la acción requiere la consideración de la cultura, pero no como un predeterminante de la acción sino como espacio vital donde se concentran gran parte de los significados subjetivos que nos pueden ayudar a comprender mejor las acciones. El análisis de la cultura en la explicación de la acción es parte del reclamo de contextualización de las posturas post-crisis en las ciencias sociales. Pero esta diferencia sería sólo una parte, la contextualización ideológica, dentro de una visión de mundo más amplia de lo que debe ser al análisis psicosocial.

El lenguaje, aparte de la importancia implícita para la definición del ser humano, se convierte en el más adecuado instrumento de análisis de la cultura. Su carácter mediador le confiere la cualidad de ser *cuasi*-ideología porque es la forma más evolucionada de comunicación que ha llegado a desarrollar el ser humano. La mediación lingüística interconciencias es una transmisión de información que comunica algo sobre el mundo pero que todavía debe limitarse a expresiones referentes a la realidad objetiva. No existe la posibilidad de una comunicación o vínculo directo entre las cosas y las conciencias. Todo debe hacerse a través del lenguaje, con lo cual el lenguaje adquiere una condición *cuasi* ideológica debido a que es la necesaria herramienta

de transmisión que utiliza el ser humano para adquirir, apropiarse, transformar y restituir dicha ideología. Herramienta que es adecuada en la medida en que las condiciones históricas de acumulación de significaciones (la cultura) permiten la comunicación efectiva. El estudio del lenguaje nos da las claves para descubrir qué es significativo en una cultura o sociedad con respecto a otra. Igualmente nos permite acceder a las conciencias de los individuos y las dinámicas sociales de estos, con lo cual puede convertirse en un instrumento terapéutico como las recientes tendencias de intervención utilizadas en terapia familiar; el constructivismo (Neimeyer, 1996), la teoría de la comunicación humana (Watzlawick *et. al.*, 1991) o la deconstrucción lingüística (White, 1993). También nos permite acceder a la visión de mundo de los sujetos y sociedades, así como a otros tipos de realidad derivados del proceso de comunicación y de las propiedades simbólicas del lenguaje, como nos menciona Nieto (1997) refiriéndose al valor simbólico del lenguaje en Mead:

"Dado que el lenguaje comunica algo sobre el mundo -y no sólo sobre el que habla, aunque éste también pertenezca al mundo-, el mundo en cuestión y los objetos que lo forman tendrán que tener alguna propiedad que los haga «decibles» o «significables», lo que quiere decir que los objetos están constituidos en términos de significación, dentro del proceso social de la experiencia y la conducta, gracias a la adaptación mutua de las reacciones o acciones de los distintos organismos involucrados en este proceso. Pero el lenguaje no parte de lo dado, reflejándolo, o posibilitando su representación a través del proceso de comunicación. Como esfuerzo de simbolización que es, crea también nuevas dimensiones de la realidad, dando vitalidad o curso a nuevas significaciones" Nieto (1997: 178).

Martín-Baró es consciente de la importancia del estudio del lenguaje para comprender los elementos significativos de las acciones humanas como lo habían propuesto Mead y Vygotsky. Estos dos autores fueron pioneros en lograr articular lo social y lo individual a través del uso del lenguaje como sustantivo para comprender la conducta humana (Medina, 1993). Es curioso que a pesar de no conocerse, Mead y Vygotsky parten de un mismo punto: la perspectiva sociogenética. Según esta, la dimensión psicológica de los seres humanos es de naturaleza social con lo cual la conciencia social es una precondition para la conciencia individual. Desde Hegel hasta nuestros tiempos, se ha venido matizando con diferentes grados la concepción de la naturaleza social de la mente hasta llegar a las afirmaciones de Mead y Vygotsky, para quienes tiene un origen totalmente social. Martín-Baró coincidía con estos autores en esta condición y en el papel del lenguaje, pero además incluye en el análisis sociogenético otras características mediadoras del lenguaje en el proceso de socialización como la adquisición de la moral. Pero en este proceso, que podemos denominar de adquisición del sentido común, nuestro autor es extremadamente crítico con las posturas adoptadas por la psicología social, especialmente en Latinoamérica, que en lugar de estudiar cómo se crea el sentido común, para intentar contrarrestar la ideología que esconde situaciones y estructuras de opresión, o sea, la creación de una falsa

conciencia, a optado por entender el sentido común como un psicologismo, otorgándole nombre y apellido, que atribuye a sujetos los problemas sociales que sufren nuestros pueblos.

"Actualmente, con la creciente subjetivización de los enfoques predominantes, la Psicología sigue alimentando el psicologismo cultural ofreciéndose como una verdadera 'ideología de recambio'. En nuestro caso, el psicologismo ha servido para fortalecer, directa o indirectamente, las estructuras opresivas al desviar la atención de ellas hacia los factores individuales y subjetivos" (Martín-Baró, 1986d: 286).

No se pueden reducir los problemas de nuestros pueblos, los fenómenos sociales, la complejidad de la conciencia, etc., a un contexto subjetivo. La ciencia comprometida y la perspectiva de la realidad debe ser desde las macroestructuras sociales, ideológicas y lingüísticas hacia sus consecuencias en la vida y en la conciencia de los sujetos históricos. De ninguna manera se debe tomar el camino de intervención como si fueran realidades intrapersonales que a predominado en la psicología y que, al hacerse evidente el fracaso de ésta por transformar el mundo por sus propios esfuerzos (especialmente después de Viet Nam), a subjetivizado los problemas y cambiado de dirección ..."intentado transformar nuestra percepción del mundo, y aunque el mundo siga igual lo vamos a ver distinto. *I'm OK, you're OK, wonderful!*" (Martín-Baró, 1986f). Nuestro autor quiere comprometerse con los problemas sociales de nuestros pueblos pero intentando comprenderlos desde allá donde se producen y no desde acá donde afectan. Bajo esta perspectiva de una psicología con una verdadera tendencia social, la utilización del lenguaje y la ideología como elementos de análisis conduce inevitablemente al investigador a entender, a estudiar la realidad como un más allá de la subjetividad. El lenguaje y la ideología como objetivo de investigación, hacen de vínculo con lo social para que el investigador no tome el camino equivocado de lo individual. En este sentido, para Martín-Baró (1983a), siguiendo las propuestas de Mead y Vygotsky, debe existir una moral social (control social) antes que la moral individual. Es en el lenguaje donde esta moral es transmitida de la "conciencia colectiva" o moral social a la conciencia individual como ideología. Ideología, en el sentido de Goldmann (1988), a veces real con una clara distinción entre el bien y el mal, a veces falsa construyendo como bueno, como normal, como natural, lo que es una injusticia o una maldad camuflada. Así, en el lenguaje podemos encontrar muchas de las significaciones ideológicas que los individuos adquieren primero como conciencia social y luego como conciencia individual. De esta manera en el estudio del lenguaje colectivo, podemos encontrar algunas de las pautas morales de una sociedad y compararlas con la moral individual como forma de comprender el significado del control social y los mecanismos utilizados para su vigencia social. De este análisis obtendremos como resultado el estado de la conciencia de los sujetos que podríamos interpretar de acuerdo al grado de adecuación de la conciencia con la realidad que Goldmann (1988) divide en pares: conciencia real y conciencia posible, conciencia adecuada y conciencia falsa. La lucha contra la falsa conciencia, o sea la "concientización", es uno de los objetivos de la psicología social de Martín-Baró, por ello es necesario conocer los contenidos de las conciencias de los individuos, así como los

mecanismos sociales que las producen, someten y, sobre todo, la dirección o sentido hacia dónde debe dirigirse la sociedad en su conjunto como moral social. Algo, esto último, que no debe estar supeditado a los intereses de un grupo dominante sino que corresponde a un metasentido, como veremos en el próximo capítulo, que englobe a todos los miembros de la sociedad. En este sentido, Martín-Baró se pregunta sobre el proceso de socialización moral:

"Desde el punto de vista de la psicología social nos preguntamos cómo y en qué medida la moral llega a ser parte de la persona, cómo opera la moral en su control del comportamiento de las personas y de los grupos; nos interesa ver hasta que punto la persona actúa moralmente en forma autónoma y en qué medida su moralidad permanece vinculada a factores sociales no individuales; nos preguntamos, finalmente, por la coherencia entre el decir y hacer moral, el discurso moral y el comportamiento real de grupos y personas. La socialización moral es, sin duda, el proceso socializador por excelencia, ya que las normas definidoras del bien y el mal y los hábitos correspondientes constituyen la materialización de un orden social. Mediante la adquisición de una moral, la persona hace propios los principales mecanismos de control social de un determinado sistema" (Martín-Baró, 1983a: 144).

El estudio del lenguaje en el proceso de socialización se interesa por una serie de elementos inmanentes al lenguaje que la tradición empirista había dejado de lado. Aspectos básicamente de carácter ideológico que Martín-Baró intenta recuperar para que no queden ocultos en la cara oscura del lenguaje provocando condiciones de opresión, injusticia social o "falsas conciencias". Aspectos como la moral (Martín-Baró, 1977a, 1981b, 1989i), las diferencias de género (*Ibíd.*, 1975a, 1980f, 1983b), los valores (*Ibíd.*, 1985b, 1987b, 1989e) o la religiosidad (*Ibíd.*, 1980a, 1981b, 1989n, 1990e), por ejemplo, son analizados para comprender cómo los entienden los sujetos de acuerdo al lenguaje o las palabras con que han sido socializados en determinadas condiciones sociales. Ya que si bien es verdad que nos entendemos mediante las palabras, no es menos cierto que también con ellas podemos encontrar una de las mayores fuentes de confusión. Manteniendo una actitud crítica hacia los usos del lenguaje, Martín-Baró intentó combatir las posibles distorsiones de la realidad hechas a partir de procesos de socialización lingüística. La sociogénesis de la mente humana hace que los contenidos de la conciencia dependan del lenguaje y, así mismo, la imagen que tengamos de la realidad como orden natural dependa de los contenidos ideológicos del lenguaje. Consciente de este determinismo lingüístico, Martín-Baró intentaba desvelar esta parte oculta del lenguaje, esa ideología encubierta del lenguaje que nos hace ver como naturales situaciones y condiciones sociales cuando no lo son. Por supuesto no nos referimos al carácter de lo obvio en la ideología, como la relación entre el concepto de mesa y la mesa como realidad objetiva, sino que estamos hablando de la condición «obviedad» de que discutimos en el apartado dedicado a la ideología. Desvelar estos aspectos ideológicos ocultos del lenguaje era uno de los grandes objetivos de la psicología social. Este desvelar es parte de lo

que denominaba la "concientización" que discutiremos más adelante cuando hablemos del rol del psicólogo.

Desvelar la relatividad de la ideología desde la filosofía, la literatura o cualquier medio de expresión no científico, resulta relativamente sencillo. Sólo con observar las cosas desde un punto de vista distinto al emisor, se descubren interpretaciones distintas sobre una misma expresión. Digamos que la ideología, como concepto, no responde a una sola interpretación o una sola realidad. Como vimos, la realidad más que un concepto fijo y estático, como si de una fotografía se tratase, es una suma de elementos en constante cambio, y más aún cuando las ideas que tenemos de ella responden a interpretaciones ideales de cómo nuestras conciencias construyen la realidad, como nos sugieren Berger y Luckmann (1966/1984), entre otros. Ante tal realidad, Martín-Baró no quiere convertir la psicología social en un análisis pseudo científico del lenguaje y la ideología, e intenta encontrar mecanismos que permitan la concientización ante el descubrimiento de los aspectos ideológicos subliminales dentro del lenguaje de una manera científica. Con el propósito de concienciar a la población salvadoreña desvelando los entresijos ocultos del lenguaje y el discurso oficial, Martín-Baró, con el apoyo de su universidad, fundó en 1986 el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP), el cual, como él mismo señala, tiene el siguiente objetivo:

"El IUDOP no ha pretendido en ningún momento ser configurador de opinión pública; por el contrario, su pretensión sigue siendo posibilitar al pueblo salvadoreño la formalización de su conciencia, es decir, mostrar con precisión científica lo que los diversos grupos de la población sienten en cada momento frente a los principales problemas del país" (Martín-Baró, 1989a: 1).

Martín-Baró intenta, mediante el manejo científico de la información social, contribuir a la concientización de los grupos que sufren un estado de desinformación, al no poder acceder y no "tener conciencia" de la información que utilizan las estructuras de poder para someterlos. Según Dobles (1990), las indagaciones del IUDOP, aparte de interesantes, eran bastante audaces para el contexto salvadoreño. El arranque del IUDOP, años 86-87, coincide con los años en los que la guerra en El Salvador está en todo su apogeo. En este panorama intervencionista, la opinión pública, no sólo la norteamericana sino la del país "intervenido", toma una significación especial como pretexto para justificar las acciones militares. De esta manera, menciona Dobles, resultados de encuestas nunca realizadas sobre lo que pensaban los centroamericanos, "cobraron una creciente importancia para la definición de la política internacional de los Estados Unidos" (Dobles, 1990). Tanto fue así que el expresidente Reagan en su discurso ante el congreso de su país para justificar la intervención estadounidense en El Salvador, Honduras, Guatemala y la ayuda militar a la *contra* nicaragüense, se apoyaba en opiniones públicas fantasmas, cuya referencia no procedía de ningún estudio conocido. Ello impulsó a Martín-Baró a que se hicieran encuestas reales de la opinión pública de los centroamericanos.

"Esta tarea desencubridora y con frecuencia desenmascaradora ha molestado obviamente a quienes pretenden encubrir y enmascarar el sentir del pueblo salvadoreño en beneficio de sus intereses sectoriales o clasistas. A pesar de su existencia relativamente corta, el IUDOP ha tenido que enfrentar ya fuertes ataques desde diversas instancias del poder establecido en El Salvador, las más de ellos con una alta dosis de falsedad cuando no de abierta calumnia. En unos casos, los ataques han venido de quienes pretenden crear estado de opinión en favor de sus intereses particulares, haciendo pasar como universales lo que no es más que un juicio muy individual, o presentando como colectivo lo que es estrictamente particular" (Martín-Baró, 1989a: 1).

Las encuestas de distintos tipos, intención de voto, opinión, condiciones de vida, demográficas, etc., realizadas por el IUDOP⁹⁶, en su mayor parte, estaban patrocinadas por la misma Universidad Centroamericana de El Salvador (UCA). Esta condición le permitía una mayor independencia a la hora de hacer sus investigaciones y atribuye una mayor veracidad y "objetividad" al reflejar la realidad, al no verse condicionados a adaptar los resultados obtenidos a los resultados esperados por quien encomienda el estudio. El IUDOP es uno de los proyectos prácticos llevados a cabo por la UCA, la cual a tenido una gran influencia de los postulados de la educación popular de Freire. Igualmente la dependencia institucional del IUDOP a una universidad y no a organismos vinculados a estructuras de poder opresoras, le permitían un compromiso con los grupos oprimidos y las mayorías populares de tal manera que los temas a investigar fueran encaminados a esclarecer la verdad sobre aquellos espacios oscuros creados mediante la mentira institucionalizada, como parte de las estrategias de guerra psicología inducidas desde el gobierno salvadoreño. El IUDOP pretendía seguir la estela de Monseñor Romero, quien pretendía ser "la voz de los sin voz" desde sus homilías y la emisora de radio de la diócesis de San Salvador, pero en esta ocasión el IUDOP sería una voz con justificación científica.

El IUDOP, dentro del tratamiento que hacía de la información y el lenguaje, tenía una clara inspiración freiriana. La concordancia de ideas, la vocación de la UCA y el compromiso con las mayorías oprimidas latinoamericanas, convertían a Martín-Baró y al IUDOP en una de las expresiones prácticas de continuidad de la obra de Freire. Ambos buscan concientizar desde distintas facetas de la vida social. Decía el propio Freire (1997) refiriéndose a sus revolucionarias ideas del poder de la educación: "Mi visión de la alfabetización va más allá del mero *ba, be, bi, bo, bu, por* que implica una comprensión crítica de la realidad social política y económica en el que está el alfabetizado". Si el proyecto de la educación popular tiene como objetivo crear conciencia crítica en los sujetos a través de la alfabetización, el IUDOP tiene la misma intención desde la divulgación y el conocimiento científico de la realidad. Para comprender críticamente una realidad habría que conocerla. Así, a través de la divulgación de lo que piensan los salvadoreños y no sus líderes políticos, Martín-Baró crea las bases para la crítica social ya que les hace conocer otra

96. Véase bibliografía anexa.

realidad distinta a la impuesta como natural por quienes detentan el poder. Si Freire partía de la premisa de que un pueblo ignorante, sin alfabetizar, es un pueblo sometido, Martín-Baró, de forma análoga, partía de la premisa de que un pueblo engañado y desconocedor de su realidad social es un pueblo sometido. Un pueblo desinformado es un pueblo engañado. De esta manera, Martín-Baró es consciente, y con más razón en una situación de guerra civil, e intenta combatir uno de los nuevos poderes del neocapitalismo: el poder de la información. De hecho la sociedad capitalista se llama "sociedad de la información".

Ante este proyecto de lucha del latinoamericano contra el poder de forma pacífica, Martín-Baró no duda en volcar sus esfuerzos por continuar bajo la estela de Freire, ya que estaba convencido de que alfabetizar es concientización, y concientización es devolver el poder a las mayorías oprimidas. Es éste uno de los grandes retos de la psicología social latinoamericana que no puede lograrse sólo con su esfuerzo sino que debe hacerse apoyándose en las demás ciencias sociales, y así queda manifestado en alusión a los ideales de Freire:

"Posiblemente los aportes latinoamericanos de más enjundia e importancia social pueden encontrarse allá donde la Psicología se ha dado la mano con otras áreas de las ciencias sociales. El caso más significativo me parece constituirlo, sin duda alguna, el método de alfabetización concientizadora de Paulo Freire, surgido de la fecundación entre educación y Psicología, Filosofía y Sociología. El concepto ya consagrado de *concientización* articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión social y política, y pone de manifiesto la dialéctica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social. Pero, sobre todo, la concientización constituye una respuesta histórica a la carencia de palabra, personal y social, de los pueblos latinoamericanos, no sólo imposibilitados para leer y escribir el alfabeto, sino sobre todo para leerse a sí mismos y para escribir su propia historia" (Martín-Baró, 1986d: 284-285).

La continuidad del proyecto de Freire desde la psicología social, invita a la pesquisa del lenguaje que utilizan las mayorías populares para entender los elementos simbólicos que entran en juego en sus acciones. Comprender su lenguaje es pensar y sentir como ellos, o sea, concienciarse. El acercamiento a la realidad social con un lenguaje de otra realidad distinta, como son clases sociales distintas, se convierte en un obstáculo que no todos los psicólogos tienen presente, como nos advierte refiriéndose a la psicoterapia:

"El sello clasista de la atención clínica psicológica aparece cada vez que algún psicólogo trata de acercarse a los sectores populares de nuestra población, sobre todo a los marginados y campesinos; es muy frecuente que los métodos aprendidos de psicoterapia, tan dependientes de una elaboración verbal de ciertos convencionalismos de los sectores medios, le presentan una barrera y un obstáculo, más que una ayuda y

que tenga que buscar nuevas formas de relación y de tratamiento psicológico" (Martín-Baró, 1990L: 12).

Ante esta situación de búsqueda del lenguaje apropiado, el propósito del IUDOP tiene un doble efecto social, ya que se dirige en dos direcciones. A la vez que expresa el sentir de los olvidados analizando su opinión, también contribuye a que quienes estuviesen fuera de su estrato social y se interesasen por ellos, en el caso de El Salvador, la UCA y los psicólogos comprometidos, puedan crear rápidamente vínculos comunicativos al conocer de antemano algunas de las pautas de significación de estas comunidades. Los estudios del IUDOP contribuyen a la aparición de la "empatía lingüística"⁹⁷, que rompe las barreras de aproximación desde realidades distintas. Este concepto es un principio clave para nuestro próximo apartado, en el que discutiremos la postura fenomenológica en el análisis de la realidad de Martín-Baró, o sea, la investigación social hecha desde dentro de los mismos procesos sociales en que se producen las acciones humanas, identificándose con estos mediante la empatía lingüística.

5.6 El giro fenomenológico

Actualmente sigue existiendo una verdadera separación entre los teóricos de las ciencias sociales y su objeto. Si parte de las críticas hechas a la psicología positivista era el estudio del ser humano en laboratorios y la universalización de los resultados de las encuestas hechas a estudiantes universitarios, actualmente las teorías sociales se han acercado al sujeto contemporáneo pero todavía continúan haciéndolo desde la distancia, desde las universidades, las empresas de estudios de mercado, las multinacionales, los institutos de opinión pública de los estados, etc. No han logrado vencer el problema del vínculo. Todavía continúan haciendo sus investigaciones con una clara separación del objeto-sujeto. Investigaciones carentes de contacto humano porque los científicos sociales siguen metidos en sus torres de marfil. Prosiguen el estudio del ser humano sin tener contacto con éste, o cuando no se ven desbordados porque a consecuencia de esta separación no conocen los límites de la condición humana. Hacen estudios fundamentalmente basados en la media, sobre los sujetos de ciudad o los que viven cerca de la carretera. En muy pocas ocasiones podemos encontrar un estudio que vaya a los extremos de la condición humana. Que se acerque a los marginados, al lumpen, a los olvidados (como los de

97. Con empatía lingüística nos referimos al vínculo lingüístico con un alto grado de concomitancia simbólica en las acciones entre sujetos, que, más que permitir la comunicación, permiten "pensar" como el otro, incluso sentir como el otro. Sería como un vínculo de proximidad que implica identificación emocional. Por este "sentir" podríamos afirmar que puede existir más proximidad y empatía entre un pobre salvadoreño y un pobre europeo, en cuanto a lo que son sus condiciones existenciales, que entre un pobre y una persona de clase alta, aunque ambos sean salvadoreños. El lenguaje de la opresión y el sufrimiento es, desgraciadamente, universal como saben todos aquellos que alguna vez se han dedicado a la ayuda humanitaria internacional como Cruz Roja, Médicos del Mundo, Médicos sin Fronteras, etc. Véase por ejemplo, Pérez (1999) o Martín-Beristain (1993).

Buñuel), a los oprimidos, a los que no tienen voz. La psicología social es escasa en este tipo de vivencias experimentales que aporten un sentido alternativo, del que hasta ahora han llevado los estudios psicosociales, para la comprensión de los límites del conocimiento psicosocial desde dentro los mismos procesos sociales. Pero para que este tipo de experiencias, tan ricas en significación social, sean consideradas como válidas para la ciencia social, es necesario vencer, de una vez por todas, los determinismos reduccionistas de la acción humana e ir a la búsqueda de los límites del conocimiento allá donde la realidad se impone sobre nuestra capacidad humana de conocer. En este sentido, resulta sorprendente como los físicos⁹⁸, y muchos de aquellos de la llamada ciencia natural determinista⁹⁹, parecen conocer más de la condición humana que muchos psicólogos. Han comprendido mucho antes cuales son los límites del conocimiento quizás porque ellos están más cerca, son conscientes de la extensión de su objeto de estudio, mientras que los psicólogos siguen enfrascados en viejos dilemas como el del método. Estos psicólogos "esclavos", como los llama Martín-Baró (1986d), van a la búsqueda de la técnica y se olvidan de la complejidad de su objeto. Ante tal situación, insta a una praxis crítica en la que, siendo conscientes de las limitaciones de acceso a la realidad y del lugar en que partimos, «somos científicos», el psicólogo se involucre en la realidad social como una nueva forma de obtener conocimiento social relevante y, en el mismo proceso, utilizar el poder transformador de la ciencia para construir una auténtica sociedad justa. Una nueva praxis que parta de un nuevo concepto de realidad más acorde con las actuales formas de racionalización científica.

"Todo conocimiento humano está condicionado por los límites impuestos por la propia realidad. Bajo muchos aspectos la realidad es opaca, y sólo actuando sobre ella, sólo transformándola, le es posible al ser humano adquirir noticias de ella. Lo que vemos y cómo lo vemos está condicionado por nuestra perspectiva, por el lugar desde el que nos asomamos a la historia; pero está condicionado también por la propia realidad. De ahí que para adquirir un nuevo conocimiento psicológico no baste con ubicarnos en la perspectiva del pueblo, es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla hacia aquello que debe ser. Como dice Fals Borda hablando de la investigación participativa, sólo al participar se produce *el rompimiento voluntario y vivencial de la relación asimétrica de sumisión y dependencia, implícita en el binomio sujeto/objeto*" (Martín-Baró, 1986d: 299).

Desde la perspectiva metodológica, Martín-Baró es una de esas pocas excepciones que rompe con la exclusión de la dualidad del investigador-investigado y los métodos reduccionistas, así como también combate otros tipos de dualidades alienantes como objeto-sujeto, social-natural,

98. Ver por ejemplo el apartado 1.3.7 dedicado a Einstein.

99. Son conocidos los logros de Einstein, Hawkings, Heisenberg, Bohr o Wittgenstein, quienes, habiendo hecho sus investigaciones dentro de las ciencias naturales, han aportado grandes avances que han definido las ciencias sociales y la filosofía de los últimos años. Véase por ejemplo, Penrose (1999) o Fernández-Rañada (1994).

razón-espíritu, etc. Podríamos decir que Martín-Baró sigue las pautas de Husserl cuando este último, en su teoría fenomenológica, se opone al concepto cogito cartesiano como el atributo de la sustancia y lo considera "la concreta corriente de *cogitaciones* que cada sujeto experimente en sí, es decir lo «vivido» de los actos intencionales dentro de los cuales se va construyendo lo que la conciencia común llama «mundo» o «naturaleza»" (Garzanti, 1992: 161). Igualmente guarda similitud con Husserl en sus posturas por combatir el naturalismo objetivista de las ciencias y su consiguiente dogmatismo. Ambos se oponen al reduccionismo, y reconocen que este es un camino equivocado que ha tomado la ciencia en su búsqueda de metas determinadas por la razón y el positivismo, que en el fondo son particulares, y no por una finalidad universal, como debiera ser.

..."en la *Crisis*,¹⁰⁰ Husserl ve en la fenomenología el camino para liberar a la humanidad europea de su decadencia histórica. De manera que sólo en apariencia paradójica este declive se manifiesta justamente en el triunfo de las ciencias que, a partir de Galileo, imponen una concepción ingenuamente naturista y objetivista de mundo. El hombre mismo se convierte entonces en mera «cosa», su propia psiquidad resulta «etiquetada»; en este sentido Husserl combatió desde 1911 la psicología experimental nacida en la era del positivismo, oponiéndole en la *Crisis* un nuevo proyecto de psicología fenomenológica. El objetivismo científico conduce a una crisis profunda de la racionalidad, a la que se pueden obviar tan sólo recuperando la originaria intencionalidad de universal de la filosofía griega y su carácter de fundamentación de las ciencias particulares. (...) Únicamente rompiendo el largo olvido de las propias intencionalidades liberadoras originales respecto a todos los hombres, la civilización europea podrá renacer como fénix lo hizo entre las cenizas" (Garzanti, 1992: 162).

A pesar de que Martín-Baró a lo largo de su obra dedica muy pocas líneas a discutir la fenomenología tal cual, reconoce su protagonismo, junto al marxismo, en la formación de la postura crítica que a partir de la Segunda Guerra Mundial comienza a cuestionar los postulados dominantes de la teoría psicosocial. Pero a pesar de esta poca presencia, al revisar las posturas de Husserl y compararlas a las de Martín-Baró nos resulta sorprendente y alentadora la proximidad de sus argumentos. El valor que ambos atribuyen a la formación social de la conciencia como un rechazo al psicologismo, la búsqueda de la liberación de la ciencia de los lazos de la lógica positiva, la visión compleja de la realidad y el ser humano, la concepción trascendental de las acciones científicas o el reconocimiento de una realidad metafísica, son algunas de sus coincidencias conceptuales como se deja apreciar en la siguiente cita.

"El problema más grande con el positivismo radica en su esencia. Es decir, en su ceguera de principio y por principio para todo aquello que es negatividad. Y que quiero

100. Por *Crisis* se refiere a la obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología actual* publicado póstumamente en 1954.

decir con ello, que si el positivismo sólo reconoce lo dado, lo factual, lo que de hecho existe, va a ignorar, por principio, todo aquello que se niega en la realidad existente, todo aquello que las condiciones actuales de nuestras sociedades impiden que ocurra, si se dieran otras condiciones" (Martín-Baró, 1986f).

Posiblemente, nos aventuramos a decir, la influencia de Husserl llega a Martín-Baró a través de Zubiri, quien fuera discípulo del primero al igual que otros grandes de principio de siglo (por ejemplo: Ortega, Scheler o Hiedegger), el cual basaba parte de sus razonamientos filosóficos en aquél. Los trabajos de Zubiri sobre la investigación filosófica de la divinidad fueron una de las bases sobre las cuales los teólogos latinoamericanos apoyaron sus reflexiones para la elaboración de la Teología de la Liberación. Entre los teólogos latinoamericanos cabe resaltar la obra teológica y filosófica de Ignacio Ellacuría, quien era un apasionado de Zubiri e intentó proseguir el desarrollo de las categorías conceptuales de éste desde la perspectiva latinoamericana. La relación, de procedencia aristotélica y retomada por Zubiri, de la parte con el todo es desarrollada por Ellacuría y los teólogos latinoamericanos desde distintas imágenes filosóficas: Dios y el mundo, individuo-sociedad, concepto-conciencia, mente-cuerpo, *cogito-ser*, etc. Pero es en los escritos teológicos donde la *weltanschauung* totalizadora de Zubiri tendrá una mayor aceptación en los teólogos de la liberación, como podemos ver en la siguiente afirmación de Ellacuría al discutir la trascendencia de Dios basándose Zubiri:

"Para llegar a Dios no es necesario salir del mundo, sino entrar más en él hasta llegar a su fondo. Dios está en el fondo de todas las cosas como fundamento, y en la experiencia de las cosas el hombre tiene la experiencia fundamental de Dios. La vida del hombre se entreteje en la experiencia con y de las cosas, y dado que esta experiencia es en sí experiencia de Dios, resulta que la vida de todo ser humano es una continua experiencia de Dios" (Ellacuría, 1994: 35).

Aún cuando carecemos de evidencia "empírica" para demostrarlo, somos de la opinión de que el pensamiento de Zubiri (y en consecuencia de Husserl) llega a Martín-Baró, por lo menos, vía Ellacuría. Quien no sólo era compañero jesuita sino que era estrecho colaborador y compañero de la Universidad Centroamericana hasta el día en que ambos fueron asesinados junto a otros cinco compañeros por un escuadrón de la muerte del ejército salvadoreño. En aquel momento, Ellacuría era rector y Martín-Baró vicerrector académico, situación que les hacía mantener una relación muy estrecha a todos los niveles entre las que se encuentran varias publicaciones (Martín-Baró 1980a, 1981b, etc.), muchos años de amistad y esfuerzos por mantener su universidad. Por ello pensamos que ambos constantemente cambiarían impresiones sobre sus inquietudes intelectuales, que en lugar de ser divergentes buscaban continuamente los puntos en común para, a partir de ahí, comenzar a desarrollar desde distintas perspectivas, la filosofía y la psicología social, su compromiso con las mayorías populares. Es de esta forma como, a nuestro entender, se cierra un círculo que contiene a Husserl, Zubiri, Ellacuría y Martín-

Baró, guardando puntos en común que van desde su oposición al *cogito* cartesiano hasta la visión totalizadora de la realidad.

Otra forma de entender el giro fenomenológico que persigue Martín-Baró, la propone Fernández Christlieb (1992) en su artículo, "*El conocimiento encantado*". En él elabora, desde el interaccionismo simbólico, un concepto de la realidad social constituida por la intersubjetividad, es decir, por la estructuración colectiva de la interacción en la cual los sujetos crean e intercambian significados. Bajo este concepto de realidad, las relaciones que se establecen entre conocedor y conocido, o sea, entre un sujeto y un objeto, entre la gente y la realidad, Fernández Christlieb las denomina epistemologías. Dicho de otra manera, epistemología es la forma en cómo el sujeto se acerca a la realidad. Entre uno y otro pueden establecerse tres tipos de relación; una epistemología de la distancia, una epistemología de la fusión y la epistemología de encantamiento. En la distancia, sujeto y objeto son instancias separadas. Todas las cosas, vistas desde el sujeto, están fuera de él. Los objetos son cosas que sirven pero no cuentan como parte de nosotros. Se pueden poseer pero no son nuestro ser. Es la forma de ser humano rey del universo. Según Fernández Christlieb, esta forma ha tenido mucha aceptación entre los usuarios de conocimiento. Nos enseña a ejercer poder sobre las cosas. La epistemología de fusión, por el contrario, el objeto se disuelve con el sujeto. Esta es una epistemología muy de moda, de clara inclinación posmoderna. El sujeto ya no quiere o ya no controla al mundo y se abandona a él, se deja llevar por cualquier circunstancia, se funde con el objeto y ahora el objeto hace su santa voluntad. Los ejemplos más dignos son la angustia y el enamoramiento. El sujeto es arrastrado por sus sensaciones y sus sentimientos, sufre el arrebató de sus pasiones. Va del amor a la angustia, o de la angustia al amor de forma ilógica y desconocida. Hay casos inducidos como las borracheras, las drogadicciones, la sexualidad meramente termodinámica, el suicidio, la violencia desaforada. El sujeto decide no ser sujeto. Además de casos espontáneos y casos inducidos, hay entregas más profundas o artificiales como pueden ser, los retornos a las sectas religiosas o los horóscopos. Se entregan a salvaciones mágicas para que dirijan su voluntad, pero la forma más elegante y admirable es la gente que entrega su raciocinio a la ciencia, al dinero, así como también hay devotos de la ciencia y de Júpiter. Tanto en la epistemología de la distancia como en la de fusión, uno de los dos elementos que entran en juego en la producción del conocimiento prevalece sobre el otro. En el primer caso el sujeto sobre el objeto y en segundo lo contrario, el objeto sobre el sujeto.

Mientras suceden este tipo de relaciones que son habituales en la sociedad actual, en la última epistemología propuesta por Fernández Christlieb, la del encantamiento, hay, en palabras de éste, "una relación nueva entre el sujeto y el objeto de simpatía o antipatía suficientemente justificable; el sujeto no se aleja del objeto ni tampoco se confunde con él". Por ejemplo, habla de que la gente acaricia su perro faldero y le pone nombre, pateo y maldice a la silla con que se tropezó, educa a sus hijos, se aferra a su abrigo viejo, cuida sus herramientas, guarda recuerdos en los cajones o prefiere usar un cenicero bonito a uno feo. En todos estos ejemplos, el sujeto trata

al objeto como iguales, como uno de sus semejantes. Gracias al valor simbólico que le otorgamos a los objetos a través de nuestra ideología, los tratamos como sujetos capaces de pensar y de sentir, de entender, de tener una opinión, intención y voluntad, aún cuando estemos interactuando con objetos que no tienen conciencia propia, con aquello que más arriba hemos llamado realidad objetiva, lo que nos puede conducir a humanizar (prosopopeyar) los objetos otorgándole cierto albedrío como cuando decimos que el puente se portó bien en el terremoto, que el coche no quiere encender o que la viga está cansada. En el mundo encantado todo es sujeto y objeto a la vez, como en los bosques medievales que tenían vida propia, estaban humanizados y encantaban a quienes se adentraban en ellos, haciéndolos partícipes de la vida propia del bosque.

"Lo que está sucediendo es que el sujeto, el conocedor, dota al objeto de conocimiento, esto es, le inculca, le otorga sus propios pensamientos y sentimientos, y luego permite que el objeto los desarrolle en términos suyos según su naturaleza. De manera que si el objeto es una piedra, piense y sienta como piedra, y entonces se endurezca, resista, se rinda y se resquebraje como le corresponde a toda piedra que se respete, y que si es persona, piense y sienta como lo hacen las personas aunque sea un bebé recién nacido que todavía no abre los ojos pero que ya es tierno, igualito a sus tíos y encantador. Una vez que se le considera al objeto como capaz de sus propias cualidades, entonces se puede interactuar con él, como las mamás que hablan a sus bebés, y le sonrían y les cuentan cuentos, (...) el ingeniero tiene que pensar como puente para que el puente piense como ingeniero, y sepa comportarse en un sismo. Esto es magia, y cada vez que intuimos sensiblemente el peso de una piedra, la textura de una tela, la afabilidad de una persona, significa que ya hemos sido capaces de introducirnos al interior de los objetos, y que las cualidades de los objetos se han introducido al interior de nuestro conocimiento, por lo que estamos realizando un acto de magia. Bastante distinto del científico que no sabe si puede cargar una piedra hasta que no la ponga en la báscula, que no sabe que su esposa está contenta hasta que no le aplique un test de Rorschach" (Fernández Christlieb, 1992).

De acuerdo a esta epistemología, el sujeto lo que ha hecho es encantar al objeto. Se ha realizado un encantamiento en virtud del cual las personas, los animales y las cosas de su alrededor se convierten en "entidades vitales". Fernández Christlieb se refiere a encantamiento en el sentido derivado de su utilización en el medioevo cuando utilizaban cantos y recitaciones al hechizar. Este concepto proviene de su significado etimológico que implica incorporar algo al canto, meter algo dentro del propio ritmo o armonizarlo con uno. De esta manera, cuando utilizamos la epistemología del encantamiento para acercarnos a los objetos que pretendemos estudiar, lo que hacemos es introducirlos dentro de nosotros como si fueran parte nuestra (hechizar según Fernández-Christlieb), con lo cual dejan de ser objetos separados, alienados, a nosotros para convertirse en parte del sujeto.

"En este tipo de relación no cabe la pretensión de ganar ni de perder, sino sólo el intento de participar del otro: el sujeto forma parte del objeto, es el objeto mismo en el mismo grado en que el objeto forma parte del sujeto, es el sujeto mismo. El encantamiento es una unidad: todo es sujeto y objeto simultáneamente. Nosotros somos la realidad porque la realidad es nosotros, y entonces, la vida se cumple, tiene sentido, vale la pena, por el solo hecho de saber que uno pertenece a ella, que contribuye a ella, lo cual evita de suyo la tentación de estar angustiado o ser un triunfador" (Fernández Christlieb, 1992).

El encantamiento visto desde la psicología social, es una relación interconciencias en la que son conciencias de igual a igual que interactúan como forma de producir conocimiento. Como modalidad fenomenológica de hacer ciencia, el acercamiento que hace Martín-Baró a la realidad social es una epistemología encantada como la propuesta por Fernández Christlieb. Martín-Baró no intenta ni ser más ni menos que los sujetos que estudia, sino que intenta ser uno más de ellos como un elemento más de los procesos históricos que, desde las mayorías populares, sufre y padece su realidad. Quiere sufrir con ellos la opresión e injusticia social pero no como un mártir, aunque al final con un tiro en la nuca terminaría siéndolo, sino para, gracias a la fuerza y facultad comprensiva que le otorga el conocimiento científico, vivir los procesos de transformación de la realidad, que él llamaría de la liberación, como su propio proceso y destino, porque liberando a las mayorías populares también se liberaría él y no al revés. Porque él no se podría sentir libre si las mayorías, que de acuerdo al encantamiento son él también, seguían siendo oprimidas. De acuerdo a esta interpretación, el ser psicólogo social no se limita a dirigir los procesos de cambio social, ni tampoco vivirlos como suyos, sino que ser psicólogo social es ser parte del proceso. Así la investigación de la realidad en la psicología social de Martín-Baró se hace de forma encantada, con lo cual da un punto más al giro hermenéutico a lo que siempre se ha entendido como epistemología. La epistemología entendida así, deja de ser algo referido exclusivamente a la ciencia, para convertirse en algo referido a la forma en cómo el ser humano se acerca a la realidad. Con lo cual, se está llamando la atención y se cuestiona si los sujetos, como seres productores de conocimiento, podemos tener epistemología propia de acuerdo al concepto de Fernández Christlieb, o la epistemología es sólo una disciplina puramente de la ciencia en el proceso de producción de conocimiento y de quienes escriben sobre ella como actividad humana.

"Hay, sin embargo, otro aspecto que, en mi opinión, es más crucial respecto al quehacer de la psicología como ciencia y que toca sus raíces epistemológicas, su tronco teórico y sus ramas metodológicas. De poco sirve comprender o explicar los grandes problemas de las mayorías latinoamericanas si con ello nos limitamos a reflejar la realidad tal cual es; (...) Una ciencia que se quiera histórica debe mirar tanto al pasado como al futuro y, por tanto, no puede contentarse con reconstruir más o menos fielmente lo que se da, sino debe esforzarse por construir lo que no se da, pero debiera darse; no los hechos, sino los por hacer. En otras palabras, la psicología como ciencia debe afanarse más por

que encontrar, en construir la verdad del hombre latinoamericano, y en ello debe estribar el mejor sentido de la predicción científica: no tanto en decir lo que va a ocurrir a partir de la situación actual cuanto en posibilitar lo que debe lugar, aportando pro ello un saber dialéctico" (Martín-Baró, 1989ñ: 68-69).

Por lo pronto, dentro de las ciencias sociales se está produciendo un cambio en cuanto a lo que es considerado conocimiento científico. Esta tendencia la podemos observar en las recientes metodologías psicosociales de corte cualitativo que reconocen el valor del conocimiento subjetivo en la construcción de la realidad. Algo, por ejemplo, que muchos psicólogos, sociólogos o antropólogos que han trabajado en sociedades tradicionales en misiones humanitarias, conocen de sobra cuando reconocen el gran valor psicosocial de la memoria histórica, el chamanismo o las tradiciones culturales¹⁰¹ en sus prácticas profesionales. Martín-Baró, tanto en la teoría como en la práctica, reconoce el valor epistemológico del conocimiento de las mayorías populares, de la vida cotidiana y del sentido común y no hace su análisis desde una perspectiva alienada, objetiva o neutral sino que, desde el punto de fenomenológico, los estudia desde los mismos procesos sociales en que se producen. De esta manera podemos observar en la obra de Martín-Baró un giro hermenéutico hacia la fenomenología como método de acercamiento a la realidad.

5.7 El giro del compromiso o del rol del psicólogo

Este aspecto de la obra de Martín-Baró lo hemos venido mencionando explícita o implícitamente a lo largo de esta investigación. Éste ha sido uno de los aspectos que más laureados de su personalidad por casi todos los que han escrito sobre él. Indudablemente Martín-Baró fue un científico comprometido con las mayorías populares, con Latinoamérica, especialmente el pueblo salvadoreño, y con la psicología crítica. Nosotros no vamos a repetir otra vez esta faceta tan conocida de su personalidad, sobre todo porque nuestro análisis no se basa en la singularidad de ésta, ni menos presentarla como una opción personal, sino solamente vamos mencionar cómo éste concibe lo que debe ser la praxis en psicología social y cómo construye una epistemología para fundamentarlo. Dicha singularidad, a nuestro entender, constituye un giro hermenéutico-pragmático en lo que debe ser la acción científica. Sobre este particular Lira (1990) resalta la precoz y profética preocupación de Martín-Baró, ya que en 1976, cuando la crisis se hallaba en proceso de gestación, se preguntaba "desde qué o desde quién y el para qué o para quién" se debe hacer psicología.

"La perspectiva parcializadora proviene de un equívoco metodológico, consistente en creer que se puede partir desde nadie ("el laboratorio" como paradigma ideal), es decir, que la ciencia puede hacer una abstracción total de la realidad desde la que se fabrica. Ese querer partir desde nadie significa, en la práctica, partir del poder

101. Véase por ejemplo, Pérez (1999) o Martín-Beristain (1993).

establecido en la situación histórica concreta en que se produce la actividad científica. Desde nadie significa, realmente, desde quien tiene el poder. El formalismo, por otro lado, proviene de la falsa conciencia de que la ciencia es universal e incolora es decir que puede servir a todos. Negar el para qué o para quién de la ciencia es, en la práctica, ponerla al servicio de los intereses dominantes, ya que todo producto histórico necesariamente promueve unos u otros de los intereses socialmente en conflicto" (Martín-Baró, 1976: 12).

El concepto de psicología que maneja Martín-Baró está inevitablemente relacionado con la política¹⁰² debido a su reclamo de concientización crítica de las acciones. La confianza que demuestra en la psicología social como instrumento de cambio social implica necesariamente, y aún más en el caso latinoamericano, que los psicólogos, como forjadores de la labor científica, deben tomar partido, deben mojarse, deben inmiscuirse en las situaciones sociales que pretenden transformar, orientándose por los supremos valores axiomáticos que deben dirigir la ciencia, o sea el «metasentido», que discutiremos en detalle en el próximo capítulo. Es por ello que, dentro de su propuesta epistemológica, la psicología social es psicología política porque tiene que mezclarse en las situaciones y decisiones políticas que afectan las condiciones sociales de existencia y, por ende, la salud mental de los miembros de la sociedad. Pero al referirse al vínculo psicología-política hace una clara distinción entre lo que es política de la psicología y psicología de la política.

"La psicología política tiene, por consiguiente, dos vertientes que con frecuencia se confunden y que conviene examinar por separado: (1) la política de la psicología, es decir, el impacto que la psicología, en cuanto actividad científica y profesional, tiene en cada sociedad; y (2) la psicología de la política, es decir, el análisis e intervención psicológica en los procesos y comportamientos políticos que tiene lugar en una sociedad" (Martín-Baró, 1990L: 6).

Nosotros vamos a hablar aquí solamente de la política de la psicología. Evitaremos la psicología de la política debido a que ésta se aproxima bastante a la definición habitual de psicología política, o sea, ..."la psicología de la política lo constituye el estudio psicológico de los comportamientos y los procesos políticos" (*Ibíd*: 13). Dicha área de la psicología, a pesar que Martín-Baró la aborda desde una posición peculiar y con unos temas no habituales a los de cualquier manual típico de psicología social, no representa un aporte significativo, visto desde el plano epistemológico, a nuestra investigación. Por el contrario, la política de la psicología hace referencia al poder social de la psicología y nos brinda, entre otras cosas, la obligación de concientizarse que deben tener los científicos en su acción.

Como hemos discutido en la primera parte, la ciencia, desde el momento que comenzó a enfrentarse al poder divino, empezó a adquirir cada vez más poder social, al punto que en

102. Ver capítulo 3.

nuestros días algunos le han otorgado la categoría de divinidad, como es el caso de la iglesia de la psicología. La psicología, como ciencia, encierra el poder de configurar la sociedad de acuerdo a los modelos políticos de sociedad que estén contenidos dentro de su epistemología (recordad, por ejemplo, *Walden dos*). Como ha quedado demostrado por la sociología y psicología social de la ciencia, dicha epistemología que guía las acciones científicas, no es **una** sino distintas opciones que van encaminadas en diferentes direcciones de acuerdo a las condiciones históricas, sociales y subjetivas de los científicos y de las diferentes comunidades científicas. Después de las críticas a la modernidad, no se habla de una ciencia sino de varias ciencias definidas de acuerdo a las posturas adoptadas por los sujetos de ciencia. Por ello, cuando nos referimos al poder social de la psicología, o sea político, o a la política de la psicología, por lo general, estamos hablando, entre otras cosas, del rol del psicólogo. De esta manera, analizar el rol del psicólogo no es sino la comprensión de los fundamentos meta teóricos que motivan su acción científica, o mejor dicho, es comprender su epistemología.

Martín-Baró estaba convencido de que era imposible la neutralidad ideológica y política de las acciones científicas (como vimos en el apartado 5.4), por ello es un gran crítico de aquellas posturas que defienden la asepsia¹⁰³ en las ciencias sociales que la convierte en una ciencia estéril. Crítica que no le hace distinto a todos aquellos que habían comenzado a exigir un cambio en las ciencias sociales¹⁰⁴, pero Martín-Baró (1990L) incluye en su crítica al caso opuesto a los asépticos. Incluye a quienes, por el contrario, consideran que su militancia política debe ser el criterio de su actividad científica y técnica, y que su trabajo profesional debe guiarse por sus convicciones y valores. Postura que puede conducir a la vulgarización de los principios científicos, partiendo de la premisa de que solamente existe un tipo de aproximación ideológica a la realidad. Con lo cual, obtienen una parcialidad histórica de acuerdo a su opción política que le lleva a rechazar unas teorías psicológicas sólo por cuestiones ideológicas. Martín-Baró da como ejemplos rechazar a Freud por ser un pequeño burgués, elegir a Pavlov sobre Skinner porque uno es ruso y el otro norteamericano, o a Wallon sobre Piaget porque el uno fue comunista y el otro no. A esta forma de hacer ciencia definida por la militancia política, Martín-Baró la denomina "militancia mecanicista".

..."la militancia mecanicista constituye un peligro muy característico de ciertos sectores de izquierdistas. Pero no es menos cierto que algunas escuelas de signo político contrario a partir, no de una aceptación de la sociología del conocimiento, sino de los supuestos del neopositivismo, rechazan *a priori* todo análisis que desborde el ámbito abstracto de lo definido como psíquico y ubique el comportamiento humano en un contexto histórico concreto de fuerzas sociopolíticas. De este modo, Marx queda despojado de todo carácter "científico" y por extensión, cualquier autor o trabajo que no

103. Asepsia = Conjunto de procedimientos científicos destinados a preservar de **gérmenes infecciosos** al organismo. Se aplica sobre todo a la esterilización del material quirúrgico. *Diccionario Enciclopédico Espasa*.

104. Ver capítulo 4.

se atenga a la asepsia abstracta del presunto objeto de la psicología. A su nivel más mecanicista, esta postura sigue ciegamente las modas y modelos norteamericanos, considerados el modelo científico por excelencia, mediante una utilización masiva de sus textos, una copia acrítica de sus metodologías y una aceptación sistemática de sus textos de interés. Por tanto, la militancia mecanicista en psicología puede darse tanto por la izquierda como por la derecha, aunque a partir de supuestos diferentes" (Martín-Baró, 1990L: 6).

Tal militancia mecanicista, no sólo entendida desde la perspectiva política, puede llevar a muchos científicos sociales, de los denominados "progres", a pensar que sólo su punto de vista es el válido. Existe una descalificación de opiniones no concordantes que conducen a una postura de "imperialismo intelectual" que, más que reconocer el carácter relativo y de construcción social del conocimiento, reproducen el reduccionismo y el individualismo como forma de dominación que busca el poder opresor del conocimiento en lugar del poder transformador. En una misma situación de militancia mecanicista, pero en el caso antagonista, nos encontramos con los científicos sociales que en lugar de buscar un conocimiento válido, lo consideran exclusivamente como una relativización absoluta que apenas supera el valor poético del lenguaje (y a veces ni eso). La postura del todo vale, más bien conduce a un individualismo de relatividades (socio-cultural, sociológica y psicológica) que pueden encaminar al sin sentido (Jiménez Burillo, 1997). En otras palabras, no tomar una dirección, un marco de referencia, en lo que debe ser el conocimiento válido, puede conducir a la desorientación en la aventura del saber¹⁰⁵, o sino, puede situar al investigador en el centro de la estructura social del sentido (Fig. 2.5.3.5) mirando hacia todas las direcciones pero sin ir hacia ningún lado. Lanzarse a la búsqueda del conocimiento social sin un referente es un riesgo que sólo unos pocos son capaces de superar y obtener un resultado efectivo. En este sentido, son muchos los científicos sociales que se han apuntado a la expedición posmoderna, pero no en todos se puede encontrar un conocimiento psicosocial relevante y trascendente que no se pierda en retóricas lingüísticas¹⁰⁶ y/o modas pasajeras.

105. Recuérdese, con relación a la desorientación, que mencionamos, cuando discutimos los efectos sociales del IUDOP (sección 5.5), la importancia de conocer de antemano las pautas de significación de las comunidades a estudiar para crear más rápidamente una comunicación efectiva y un mejor conocimiento de dicha realidad social.

106. Sokal y Bricmont (1999), en un interesantísimo trabajo, hacen una crítica a las posturas posmodernas, que mediante el abuso y utilización indebida de ideas procedentes de la filosofía de la ciencia, la física, la lingüística o las matemáticas, pretenden apoyar un relativismo radical que sólo conduce a la confusión de ideas y al mal uso de los conceptos científicos. Advierten como el "relativismo epistémico" se ha extendido de forma bastante amplia en ámbitos como la antropología, la psicología, la pedagogía y la sociología de la ciencia y, así mismo cómo sirven para legitimar la posmodernidad, pueden servir para otorgar libertad epistemológica para justificar radicalismos religiosos, relativismos morales o éticos. Por ello no pueden estar de acuerdo con el posmodernismo y así expresan su disconformidad: "Creemos que el posmodernismo, fuese cual fuese originalmente su utilidad como corrector de ortodoxias encallecidas, está pasando de época y se dirige a su fase terminal. Pese a que el nombre escogido no es el más idóneo para sugerir un sucesor (¿qué podría venir después del *pos*-?), no podemos evitar la impresión de

En una situación algo distinta de militancia mecanicista, pero igualmente peligrosa, podemos encontrar a toda una serie de psicólogos sociales que son "maestros" universitarios desde hace años, pero que nunca han salido de sus torres de marfil para tener el contacto social que tanto mencionan a sus discípulos.¹⁰⁷ Son auténticos gurús de los problemas sociales, concedores de teorías psicosociales, filosofías, literaturas, y se reconocen a sí mismos bajo la frase socrática de "sólo sé que no sé nada", por lo que consideran que todo el conocimiento es válido, pero no han buscado que sus acciones tengan una repercusión social más allá de los muros de la universidad. Su rol científico consiste en conocer y no en hacer (actuar). Su preocupación conceptual radica en decidir hacia dónde dirigir su mirada, hacia dónde tengo ver, ya que la realidad es lo que veo, como sucedía en el «mito de la caverna». Ante tal concepto de la realidad social, la universidad se convierte en una especie de observatorio astronómico en donde el científico académico observa a través del visor de su telescopio a las gentes que, -como astros, agujeros negros, estrellas caníbales, enanas marrones, súper novas o a saber que más misterios podemos perseguir en las galaxias-¹⁰⁸, son como puntos de luz allá en la lejanía.¹⁰⁹ El universo

que los tiempos están cambiando. Un signo de ello es que los ataques no vienen hoy día de la retaguardia, sino también de gentes que no son ni positivistas empedernidos ni marxistas pasados de moda y que entienden los problemas con los que se enfrenta la ciencia, la racionalidad y la política de izquierda tradicional, pero creen que la crítica del pasado ha de iluminar el futuro, no contentarse con mirar las cenizas" (*Ibíd*; 228).

107. En el caso de España, el problema se agudiza cuando el profesor universitario adopta una actitud de funcionario del Estado que, ante la seguridad laboral vitalicia, sólo limita su actividad académica a exponer conocimientos. No nos arriesgamos a denominar su actividad, "enseñar", porque tenemos serias dudas de que se pueda enseñar ciencias sociales descontextualizadas. Otro ejemplo sería el reiterado uso (abuso) de estudiantes (que nunca han sido "media estadística") como población (de control, nunca mejor dicho) de sus estudios. Aquí la miopía intelectual se concibe un tanto, pero el uso del alumnado como cobaya complica el asunto.
108. "Buscadores de estrellas", reportaje sobre el Instituto de Astrofísica de Canarias, *El País Semanal*, Domingo 24 de mayo de 2000.
109. Esta forma de análisis de la realidad nos recuerda la discusión que mantuvimos, en el apartado 2.3.2 La crisis de cosmovisión, cuando hablamos de la visión de mundo como un catalejo. También nos recuerda los problemas de Galileo ante la negación de los Obispos de la Inquisición a mirar por su telescopio en el juicio contra éste. Hecho que hubiese adelantado notablemente el progreso de la ciencia y, quizás, hasta hubiese evitado las posteriores polémicas que enfrentaron ciencia y religión. Una cosa positiva podemos apuntar a la memoria de Galileo, quien fue el artífice de una revolución, todavía en proceso, de ampliación de la visión de mundo del ser humano; en la actualidad, prácticamente, los astrofísicos apenas miran al cielo. Están pegados a pantallas de ordenadores que, junto a los grandes telescopios y la información procesada por estos, le permiten viajar casi a los orígenes del Big Bang. Esto es así porque los astrofísicos han comprendido la complejidad de su objeto de estudio y no limitan su observación a lo que ven por el visor de sus telescopios, sino que, gracias a un gran ejercicio descriptivo, han logrado combinar varios segmentos descriptivos (físicos, observables, inferidos, históricos, etc.) para obtener una explicación más completa de un fenómeno total. Creemos que todavía hay psicólogos que se niegan a comprender los fenómenos humanos desde una complejidad análoga a la utilizada por los astrofísicos. Psicólogos que, ante la amenaza reflexiva de la visión de mundo hacia el caos, el azar o la complejidad, se niegan a mirar por el visor de este nuevo telescopio, análogo al de Galileo, y prefieren fusilar las posturas contrarias a las suyas. Visor

social es observado desde la distancia, convirtiendo así el conocimiento social en una cuestión relativa y poco significativa que depende de la dirección hacia donde enfoquemos nuestro telescopio. Las motivaciones relativistas, de acuerdo al todo vale, de las acciones científicas hacen que éstas carezcan de trascendencia social. No pasan de ser acciones presentes con un límite estipulado, el contexto académico. Su repercusión social depende de terceros, o sea, del uso que hagan los alevines de psicólogos una vez éstos comiencen su labor profesional. Los relativistas no tienen una intención imperialista en sus afirmaciones científicas como los dogmáticos, ellos son de "izquierdas". Al contrario, con sus grandes frases e imposturas reflexivas, parecen hechiceros encantadores del léxico social, pero igualmente carecen del compromiso necesario para obtener del conocimiento social el poder transformador que haga de la psicología un instrumento para el cambio social.

"No hay nada de veraz, sabio, humano ni estratégico en confundir la hostilidad a la injusticia y a la opresión, que es de izquierdas, con la hostilidad a la ciencia y a la racionalidad, que es un sinsentido" (Albert citado por Sokal y Bricmont, 1999: 17).

Otra faceta del rol del psicólogo a la que Martín-Baró prestó especial atención, es la formación intelectual, pero no la propia sino la formación de la conciencia de los aspirantes a psicólogos. Como ya hemos mencionado, la empatía de Martín-Baró por las ideas de Freire era muy grande. Ya desde sus primeros escritos, Martín-Baró manifiesta un interés especial hacia la formación universitaria, no tan sólo de los psicólogos sino de todas las carreras en general. Teniendo en cuenta que cuando comienza a enseñar en El Salvador, principios de los 70, la psicología prácticamente no existía como carrera universitaria ni como profesión, igual que sucedía en muchos países latinoamericanos (Montero, 1989, 1994a). En este sentido, Martín-Baró, basándose en Freire, dedica muchos de sus esfuerzos a la tarea de la elaboración de los currículum universitarios y planes de estudio de varias universidades centroamericanas. Tarea que realiza junto a una serie de pedagogos reunidos alrededor de una federación de universidades centroamericanas (FUMAC), que convocó varios encuentros de académicos para tratar el tema de la universidad en Centroamérica¹¹⁰. Esta experiencia le condujo a reflexionar bastante sobre cómo debe ser el profesor universitario y qué cosas debe enseñar para concienciar y crear un compromiso con la realidad social de los oprimidos en los nuevos profesionales que las universidades echan a la vida profesional año tras año.

que en el caso de los astrofísicos es desarrollado a partir de instrumentos como el ordenador cuya complejidad sirve de modelo para analizar el cosmos. Entiéndase que no queremos pretender el uso del ordenador como instrumento de análisis en la ciencia social, sino hacer una reivindicación para la búsqueda de explicaciones psicológicas más completas desde la complejidad como una nueva racionalidad que puedan tener por modelo el funcionamiento de éste.

110. Las conclusiones de estas reuniones están reunidas en algunas de las obras de Martín-Baró (1975d, 1979c).

La experiencia universitaria, que por lo general significa una dimensión importante en el paso de la adolescencia a la edad adulta para quienes no han tenido que trabajar, para Martín-Baró debía comprender una experiencia que permitiera al estudiante conocer, aparte de los contenidos estrictamente profesionales y técnicos, una forma de entender el mundo más humana que huyera de la concepción del licenciado como un tecnócrata. La universidad, aún cuando Martín-Baró fue consciente y tuvo siempre presente que en Latinoamérica por su difícil acceso era un reflejo de la pirámide socio-económica del país, debía ser una experiencia vital que dirigiera la vida de sus egresados hacia una dirección, que vamos a denominar del bien, que sentara las bases para la construcción (reconstrucción en el caso de El Salvador) de una sociedad más justa y dejara de ser un lugar donde van a adquirir un status social los jóvenes afortunados. La universidad, en este sentido, debe ser un proyecto social a largo plazo de donde salen los futuros líderes y dirigentes del país, y de ninguna manera debe ser solamente un centro de formación profesional en donde su responsabilidad se limita a formar buenos profesionales para el mercado laboral. La universidad, igual que la psicología social, es para Martín-Baró una fuerza transformadora de la sociedad que debe utilizar el poder del conocimiento, el poder de la ciencia, para ser crítica con esta sociedad e intentar eliminar aquellas situaciones sociales que van en contra del bienestar común.

"Es cierto que la Universidad constituye en nuestro medio social un poder, de no poca envergadura. Pero no se puede olvidar que no es más que **un** poder y, en el concierto de fuerzas, no el más potente, De hecho, el poder de la Universidad se cifra en su capacidad pensante, en su capacidad de ser conciencia crítica y creadora. **Si la Universidad no piensa, si no ejerce el poder de la ciencia, queda desarmada, inerte. Una Universidad que no piensa es una Universidad fracasada.** (...) Y la Universidad debe aplicar su ciencia al análisis de los problemas estructurales de la realidad y a presentar soluciones viables así como a capacitar a quienes puedan realizarlas. En este sentido, la Universidad propone, no dispone, ni menos impone. Si la Universidad no ejerce su capacidad de proponer, la verdad es que terminará por no poner nada propio en la construcción de una realidad nueva" (Martín-Baró, 1974b: 30).¹¹¹

La universidad es así una fuerza social que debe encontrar su lugar dentro de la sociedad como fuerza transformadora, y para ello nunca debe abandonar la crítica como modo de descubrimiento. Por esta razón la universidad debe tener dentro de sus objetivos la formación de conciencia crítica en sus estudiantes, como mecanismo transformador de la realidad en sus futuras actividades profesionales. Esto conduce a que los descubrimientos científicos no sean concebidos como accidentes históricos, aunque a veces así fuera como la penicilina, sino como producto de la crítica y el afán por descubrir, en donde el sujeto de ciencia adquiere un carácter

111. Las negritas son nuestras.

dinámico (y comprometido) en su acercamiento a la realidad. La universidad¹¹², como la entiende Martín-Baró (*Ibíd.*), debe ser entonces un proyecto político¹¹³ de "concientización" que ofrece a sus estudiantes la oportunidad de adquirir unos conocimientos, no solamente técnicos, que le permiten conocer otras realidades humanas muchas de ellas desconocidas o inexperimentadas por gran parte de la población, por lo que no son conscientes de tales. Concientización que lleva a la consideración de situaciones que van desde las actuales condiciones sociales contra las que debe luchar en su labor profesional, como el subdesarrollo, opresión, marginación, dependencia, etc., pasando por ciertos conocimientos y experiencias de tipo espiritual o emocional, como pueden ser una axiología de valores, expresiones culturales o una experiencia pedagógica liberadora¹¹⁴, hasta conocimientos de tipo humanista que reconocen el valor de la historia, la filosofía, la política, las artes, y de las humanidades en general para la formación universitaria. Mediante la formación las conciencias para la vida social, la formación política de los sujetos, entendida como la adquisición del sentido de lo político de su ser para vivir en la *polis*, es como la universidad encuentra el lugar que le pertenece en la sociedad. No queremos decir que las personas que no tienen una formación universitaria no tengan una socialización política, nada más lejos de nuestra intención, sino que nuestra puntualización apunta hacia el hecho de que la formación universitaria es necesariamente una formación política que contradice la idea generalizada de que la enseñanza universitaria es objetiva, neutral o apolítica, y más aún cuando, por lo general, los universitarios serán quienes se repartirán el poder político del país. Incluso cuando se toma institucionalmente la postura neutral en la enseñanza, posición que dudamos se pueda lograr, se toma una postura política que condiciona la formación de la conciencia política de los jóvenes estudiantes. De esta manera la docencia es necesariamente política porque no existe la posibilidad de una docencia neutral. La transmisión de conocimiento no puede ser aséptica porque, entre otras cosas, se está produciendo un intercambio ideológico que conduce a una determinada visión de mundo que, en la mayoría de los casos, se lleva a cabo desde una posición de poder, del que conoce sobre el que supone ignorante, en la que se impone la visión del maestro sobre el estudiante. La formación universitaria debe ser un proceso integrador que amplíe la visión de mundo de los sujetos hacia realidades que impliquen lo obvio, lo dado, lo

112. Martín-Baró, cuando discute sobre la universidad, piensa indistintamente en los responsables administrativos, el personal docente y no docente, el estudiantado, etc., o sea, piensa en todos como comunidad universitaria, como proyecto común.

113. Es conveniente señalar que, cuando Martín-Baró habla de proyecto político se refiere a lo político, no a la política, como una forma de aprehender la dialéctica, muy cercano al concepto que Platón desarrolla en *La República*, considerando que todo acto social es un acto político porque es un intercambio ideológico de significaciones. En esta dirección argumenta que; "Es una verdad afirmar que lo político constituye una dimensión básica de la realidad humana, y eso tanto si se toma el término en el sentido amplio de organización, interdependencia e interacción ciudadana, como si se emplea en el sentido más restringido de orientación, determinación y ejecución de destinos de una sociedad o grupo social" (Martín-Baró, 1974b: 16). De ninguna manera debe entenderse proyecto político como un plan de los partidos políticos. En este sentido, refiriéndose a la manipulación de la labor universitaria desde el gobierno dirá; "...me parece un grave error tratar de convertir a la Universidad en aquello que, por su misma identidad, ni es ni puede ser. Por ejemplo, tratar de convertirla en una especie de partido político" (*Ibíd.*; 30).

fácilmente inferible de las propuestas teóricas. Debe crear las bases de una forma de pensar compleja que tenga en cuenta el pasado, el presente y el futuro de las acciones derivadas de dicha forma de pensar.¹¹⁵

"Educar implica formar actitudes" (Martín-Baró, 1977a).

Dentro de este concepto de universidad, los profesores universitarios son los verdaderos artífices del proyecto educativo. Para ello, Martín-Baró tenía un modelo en San Agustín, quien también lo fuera a su vez para Freire, y cuyas ideas pedagógicas son una auténtica lección de lo que debe ser un maestro. La idea de que el verdadero maestro no debe ser el inventor de la verdad, sino sólo el transmisor, y por tanto, lo que debe hacer el buen maestro, y en cuanto más capaz, es estimular en el discípulo la pasión por la investigación, recoge en gran medida lo que Martín-Baró consideraba una auténtica labor docente. El maestro debe posibilitar el cambio en los esquemas de comportamiento de los sujetos a través de la práctica, de la experiencia, provocando el pensamiento independiente, autónomo, libre. En lugar de buscar el conformismo, el pensamiento convergente, la acomodación intelectual y que las ideas del discípulo se amolden a las del maestro, se debe potenciar que el discípulo tenga su propio pensar aunque esté basado en el del maestro. De igual forma, y como ya mencionamos cuando hablamos de la liberación de la psicología, el maestro, o el psicólogo social, debe enseñar e intentar crear teorías que respondan a la realidad a que pertenecen en lugar de importar acríticamente teorías de otras realidades que conducen a crear una ciencia sin conciencia de su contexto y, por tanto, de su situación histórica. La ciencia sin conciencia es una forma de acercamiento a la realidad muy peligrosa porque es una ciencia alienante, ya que obliga a ver la realidad con ojos ajenos. Para contrarrestar esto Martín-Baró (1974b, 1979c) sugiere lo que denomina "docencia liberadora" en oposición a una docencia alienante.

..."la docencia actual es necesariamente una docencia alienada, en la medida en que refleja un ser que no es nuestro ser, impone unos roles definidos por intereses extraños y transmite unos esquemas de dominación que reifican a las grandes mayorías de nuestros pueblos, manteniéndolos al margen de la historia. El problema está en si la docencia seguirá siendo alienadora o podrá tomar un nuevo camino: el de la liberación histórica" (Martín-Baró, 1979c: 61).

La crítica a la falta de un proyecto social en los curriculums universitarios es uno de los elementos característicos en los escritos pedagógicos de Martín-Baró. Como señala Cabrera (1990), éste creía fervientemente que las universidades latinoamericanas tenían esta gran deficiencia y no enseñaban adecuadamente a sus alumnos. A los aprendices de psicólogos les

114. Véase Freire (1987).

115. Sobre estos aspectos se puede consultar una de las últimas obras de Morin (2000) que trata de repensar el objeto de la educación, la enseñanza y, en definitiva, de reformar el pensamiento.

enseñaban psicología normal (de manual) pero no las herramientas necesarias para problemas psicológicos latinoamericanos como la tortura, el desarraigo, el desmembramiento familiar, el desempleo, etc. En cierta forma, quiere decir que sólo se enseña psicología "para los ricos". Por ello, la enseñanza de la psicología, más que en ninguna otra carrera universitaria, ya que su labor supone la comprensión de la conciencia, debe ser un proceso de concientización que pretenda involucrar y formar al psicólogo para que sea conciente de sus limitaciones, su poder, su contexto histórico y los engaños ideológicos a que está sometido, y al mismo tiempo, sea un concientizador para los demás. En otras palabras, el proceso de formación en psicología, según lo entiende Martín-Baró, requiere concienciarse para luego concienciar. Pero es importante resaltar que un proceso de concientización no es un simple tomar conciencia de un dato, sino que es un proceso histórico de transformación activa de ésta a través de la acción científica que lleva al sujeto, en este caso al universitario, a reconocer, contextualizar y encontrar su ser y su rol social. Esto quiere decir que, dentro del proyecto político de la universidad, que está a su vez dentro de un proyecto aún mayor del que discutiremos en el próximo capítulo cuando hablemos del metasentido, ..."la flecha de la concientización, aunque arranca de las raíces del pasado histórico, apunta fundamentalmente a forjar un futuro nuevo y diferente (...). Es precisamente la comunidad en proceso de concientización la que -en el encuentro del hacer y del pensar- va dibujando un nuevo proyecto histórico nuevo; una nueva conciencia va proyectando una nueva imagen de la comunidad" (Martín-Baró, 1974b: 17)¹¹⁶. Dentro de este proyecto, que no es otra cosa que el afán por una sociedad verdaderamente justa y solidaria, el rol del psicólogo tiene un protagonismo especial. A éste, como estudioso de la conciencia humana, le corresponde ser uno de los principales artífices en la creación de la nueva conciencia.

Reconocemos en Martín-Baró, como lo hicimos en la primera parte, el papel protagonista que otorga a la psicología, y en especial a la psicología social, en todo lo referente a innovaciones epistemológicas como lo son la nueva ciencia, la nueva sociedad y el nuevo ser humano. Todo este proceso, que ya ha comenzado a dar sus primeros pasos¹¹⁷, requiere de antemano, por un lado, el reconocimiento de la complejidad de la realidad y la finitud del ser humano ante ésta, y, por otro lado, el compromiso de los científicos para la construcción de una sociedad de acuerdo a la belleza y la estética derivada de la complejidad de la realidad, o sea, requiere la exaltación de la existencia de un orden dentro de la complejidad como valor ético y moral que se antepone como sentido vital por encima de construcciones sociales y culturales que limiten el pensamiento

116. Las negritas son nuestras.

117. Creemos que los primeros pasos se están dando en el reconocimiento de la realidad como un hecho complejo, que en parte depende de lo que es en sí y en parte de lo que pensamos que la realidad es en sí. Esta situación provoca necesariamente la unidad esencial del objeto y sujeto de conocimiento, con lo que se elimina de una vez por todas la dualidad alienante en el proceso de construcción del conocimiento y en su lugar se reconoce el límite en el lenguaje. Posturas como la de Morin (1994, 2000, 2001), Penrose (1999) o Ibáñez (1989, 1994a), por ejemplo, van encaminadas al reconocimiento de la complejidad de la mente y la realidad social, como ya lo hicieron los físicos hace años, y dan los primeros pasos desde las

complejo y la evolución del ser humano. Estas predisposiciones buscan y reconocen en el orden de la naturaleza un valor ético que pueda servir para modelar la moral del ser humano. En este sentido, creemos que el modelo ético que busca Martín-Baró para lo que debe ser el psicólogo social, y los científicos en general, corresponde al reconocimiento del valor ético del "orden" de la naturaleza desde la complejidad y el caos. Da la impresión de que esta afirmación corresponde a una vuelta atrás a la teología medieval, pero nuestra intención nunca puede estar más lejos de aquella axiología del orden supremo. Nosotros sólo queremos expresar que Martín-Baró, como también sucede en la Teología de la Liberación, reconstruyen el modelo ético agustiniano, sobre la búsqueda de la verdad y el concepto del Todo¹¹⁸, al reconocer la existencia del orden en la realidad que se nos impone desde el exterior como fuerzas supranaturales que interactúan constantemente y conducen el sentido de la vida en una dirección. Orden que tiene distintas interpretaciones religiosas, algunas más místicas que otras, y científicas como pueden ser la Teoría del Caos o la Teoría General de Sistemas de Von Bertalanffy, entre otras. Pero para nosotros, la interpretación ética que logra hacer Martín-Baró, combina tanto elementos científicos como teológicos, con lo cual a partir de ella podemos derivar a conceptos deducidos de las limitaciones de la ciencia, como la religiosidad cósmica de Einstein¹¹⁹ o el Cristo cósmico de Teilhard de Chardin¹²⁰, que le resultan muy próximos. Este último aspecto es, a nuestro entender, uno de los mejores ejemplos de la obra de Martín-Baró para apreciar la inexistente contrariedad de la relación entre ciencia y religión. En él se aprecia la fe en la ciencia como valor ético.

En este panorama, el papel del psicólogo social comienza con el compromiso para y desde aquellas conciencias olvidadas, ignoradas u oprimidas que Martín-Baró denominaba las mayorías populares en el caso de El Salvador, concienciar a los opresores sobre las faltas éticas que cometen sobre aquellos, y de la misma forma concienciar a los oprimidos sobre la existencia de otras realidades.

"Decimos, ante todo, que la concientización es un **proceso**. Concientización no es, por tanto, un dato, ni mucho menos un estado; ni siquiera una situación personal. Concientización es el movimiento dialéctico, personal y comunitario, del hombre frente a la realidad histórica en sus dimensiones esenciales. Concientización es movimiento, dinámica, cambio. La concientización no es un ser, sino un devenir. Un devenir, cuyo ser surge dialécticamente de la reflexión y de la praxis que va ejerciendo el hombre frente al hombre, pero, sobre todo, junto al hombre y frente a la naturaleza." (Martín-Baró, 1974c: 14).

ciencias sociales hacia la elaboración de la nueva ciencia, la nueva sociedad y el nuevo sujeto a partir de la transformación del sentido común.

118. Ver Capítulo 1.

119. Ver sección 1.3.7.

120. Ver nota 5 de este capítulo.

De esta manera, Martín-Baró no concibe la psicología si no es dinámica, dialéctica y transformadora. La psicología sigue teniendo su papel protagonista en la elaboración de una nueva sociedad, que en el caso de El Salvador era una tarea de reconstrucción en donde la psicología debía posicionarse políticamente, y ya no sólo porque es un productor, analista y divulgador de ideología sino porque no es posible hacer psicología si no se transforman las estructuras sociales que conducen a los sujetos y a los grupos a la locura a todo tipo de enfermedades mentales, desorden y el caos social. No puede haber salud mental en un contexto insalubre, que en El Salvador se caracterizaba por un contexto bélico que también era trasladable al resto de Latinoamérica.

En cuanto a la realidad latinoamericana, Martín-Baró (1990L) menciona que las grandes mayorías populares se encuentran ante tres dilemas que no les permiten tener un contexto saludable, dilemas: a) entre dictadura y democracia, b) entre dependencia y autonomía regional, y c) entre alienación e identidad histórica. El psicólogo social que quiera hacer una intervención medianamente significativa en Latinoamérica, debe tener en cuenta estos aspectos de la realidad social y, a la vez que interviene con los sujetos psicológicos, debe intentar igualmente combatir estas estructuras sociales opresoras que someten al sujeto social. No se puede separar lo social y lo psicológico como si fueran dos realidades distintas, sino que el sujeto psicosocial es una realidad total y compleja (incluso contradictoria) en donde convergen tanto lo psicológico y lo social como lo estructural y lo subjetivo, haciendo de la contradicción parte de la condición de la realidad social.

"La psicología suele ver como connatural su aporte terapéutico. Por ello, a ningún psicólogo hay que convencer sobre la necesidad de que se atienda a quienes sufren el impacto de la guerra, ya sean soldados o víctimas de la población civil; tenemos claro también, aunque quizá no tanto, que nuestro aporte es necesario para atender las víctimas de la represión política y de la guerra psicológica, ya sean torturados, exiliados o familiares de desaparecidos. Pero la psicología suele sentir como algo extraño y la mayor parte de los psicólogos se muestran reticentes a llevar sus planteamientos a un plano que desborde el mundo subjetivo de las víctimas individuales para entrar en el ámbito objetivo de las estructuras victimarias. Y, sin embargo, mal podemos cumplir con nuestro cometido de atención individual si no enfrentamos sus raíces sociales" (Martín-Baró, 1986b: 762).

En esta línea, Martín-Baró dedicó grandes esfuerzos a estudiar los efectos psicosociales de la guerra. Uno de los temas por los que más se interesó fue el de la tortura, tanto desde el punto de vista del torturado como del torturador, y de cómo se podía ofrecer tratamiento a las víctimas. Él junto a una serie de psicólogos latinoamericanos que sufrían los mismos problemas en respectivos sus países, como Ignacio Dobles de Costa Rica, Elizabeth Lira o María I. Castillo ambas de Chile, entre otros, estuvieron trabajando en la elaboración de una red de salud mental y

derechos humanos para intentar buscar soluciones a los problemas derivados de los regímenes totalitarios, las guerras y la violación sistemática de los derechos humanos. Dicha red debía tener como propósito promocionar el intercambio de profesionales de diferentes países con distintos enfoques, clínicos y psicosociales, para trabajar por una integración de perspectivas. A raíz de una serie de colaboraciones que estuvieron manteniendo a lo largo de los años ochenta, obtuvieron como resultado la fundación de Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS). El ILAS organizó reuniones periódicas y editó varias publicaciones en donde exponían sus avances terapéuticos¹²¹ y denunciaban la violación de los derechos humanos. Así también, el último libro de Martín-Baró, publicado póstumamente, *Psicología social de la guerra*, es fruto de estas colaboraciones.

Según Lira (1990), el trabajo de Martín-Baró está muy marcado por las condiciones de guerra que le tocó vivir. Posiblemente, esta cercanía a la desgracia y a los límites de la barbarie humana le hicieran comprender desde muy temprano en sus escritos la imposibilidad de ser neutral y aséptico, en las propuestas científicas, mucho antes que muchos otros psicólogos que estaban metidos en sus torres de marfil. Vivir en una situación al límite le concienció sobre los límites de hasta dónde puede llegar el ser humano, de forma análoga a lo que le sucede a algunos astrofísicos, que al estar en contacto con los límites del universo son conscientes de sus limitaciones y de su posición relativa ante el conocimiento. El estar en contacto directo con los límites de la barbarie humana le hizo comprender que la asepsia, la neutralidad y la objetividad científica era, desde el punto de vista político, estar de acuerdo con las situaciones de injusticia social e, implícita e inconscientemente, fomentarlas. Es decir, ser cómplices con la realidad y sus estructuras de poder que generan estas discriminaciones y disfuncionalidades.

"La asepsia resulta éticamente inaceptable, pero el compromiso político pone en peligro la objetividad del psicólogo. Es cierto que no hay que confundir objetividad con parcialidad; el psicólogo puede y debe ser parcial, es decir, tomar partido, sin que ello redunde en desmedro de su objetividad. No se puede permanecer imparcial frente a la calumnia sistemática o la tortura, como no se puede estarlo frente al maltrato de los niños o la drogadicción; mas esa realidad no debe por qué volvernos menos objetivos, es decir, menos adecuados a la realidad y sus planteamientos teóricos y prácticos" (Martín-Baró, 1990L: 18).

Su psicología social pretende una síntesis dialéctica entre lo político y la ciencia que permita al científico asumir responsabilidades como parte de su acción, no como una convicción, como puede ser una convicción política, un acto en nombre de la ciencia o un acto de fe, sino

121. Una de las características terapéuticas del ILAS es su ferviente oposición a la utilización de la terapia de stress post-traumático en sus intervenciones con torturados. Ello les condujo a la búsqueda e improvisación con metodologías alternativas de corte comunitario, con las cuales han obtenido resultados muy interesantes. Véase Lira y Castillo (1991), Lira y Piper (1997).

como una decisión reflexiva y conscientemente tomada. Síntesis que contradice la pretensión obsesiva de una supuesta objetividad que buscaba establecer los límites del conocimiento mediante el uso de una metodología restrictiva, y por tanto, desnaturaliza el conocimiento definiéndole como una realidad objetiva, alejada del científico, con lo cual éste no se siente obligado a responsabilizarse por sus acciones científicas. Posiblemente, las raíces de esta unión entre ciencia y política que hace Martín-Baró, las encontramos en la distinción entre conocimiento científico y decisión práctica que hace Weber (1983). La teoría de la acción weberiana pretende buscar la ética subjetiva de las acciones de los individuos, a través de su visión de la historia y la racionalización socioeconómica del capitalismo. Entiende Weber que, en la sociedad capitalista, la burocratización se convierte en una especie de destino inevitable que supone, en el terreno económico, que las acciones de los individuos carezcan de responsabilidad, ya que estas se pierden dentro de la burocracia que no le permite ver más allá de lo que ésta ha vendido como el progreso. Las decisiones son tomadas por alguien más arriba de la pirámide burocrática que puede entenderse como el Estado, la empresa, la ciencia o el mismo Dios¹²².

En este inevitable progreso la ética del capitalismo determina el destino de la sociedad y se impone como sentido para las acciones humanas. Se venden como motivaciones de sus acciones, de acuerdo a un modelo de ser humano lógico-racional y en concordancia a dicha ética, valores que determinan sus relaciones humanas, como el dinero, el trabajo, el poder o el saber, que pasan de ser considerados como instrumentos para la satisfacción de sus necesidades a ser fines en sí mismos. Así, cuando Weber habla de responsabilidad, antepone la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad como polos opuestos entre los que ha de moverse toda decisión y en donde se fragua la acción, especialmente la acción política. En este sentido, Weber crítica duramente el uso de la ciencia y la universidad para hacer política, que ... "desde la cátedra sólo formará sectas fanáticas y nunca una verdadera comunidad" (Weber, 1983: 58). Por el contrario, la ciencia debe ser un fundamento esencial para construir la racionalidad política, a modo de ética, que nos haga sentir la responsabilidad de nuestras acciones. Lo político, entendido así, es una responsabilidad social, una moral social, que acerca al sujeto al ciudadano de la *polis*, donde el científico tomaría un papel de superhombre, en alusión a Nietzsche, en la sociedad actual. Con lo cual, la relación entre ciencia y política, que la modernidad intentó separar como entes diferenciados, es, desde el plano de la responsabilidad de las acciones científicas, un problema de inevitable actualidad, como nos sugiere González León:

"Desde la perspectiva que nos da el vivir en una sociedad totalmente «administrada», las invocaciones weberianas pueden parecer estériles y un tanto patéticas. En cualquier caso, su planteamiento problemático de las relaciones entre ciencia y política sigue siendo válido. Weber se esfuerza en ir más allá de un

122. En la primera parte de esta investigación pudimos observar cómo la sociedad capitalista y la nueva espiritualidad profesada por el protestantismo tienen elementos comunes, expresados en doctrinas como el calvinismo, que parten de un modelo piramidal en su organización.

decisionismo irracionalista que separe tajantemente racionalidad científica y decisión política, o de la confusión «tecnocrática» entre ambos niveles. El sentido de la historia no se puede conocer de antemano, no puede ser garantizado por ningún otro tipo de conocimiento científico. Ha de ser construido «políticamente», pero en esta tarea la ciencia es un instrumento indispensable para una decisión política racional" (en Reyes, 1988: 765).

La propuesta epistemológica de Martín-Baró pretende hacer una ciencia con conciencia, en la cual el científico tenga la imperiosa necesidad de sentirse responsable de sus actos, en el sentido weberiano. Su alternativa para la ciencia no debe buscar hacer magnos descubrimientos enfrascados en grandes entramados científicos o motivada por reconocimientos sociales del tipo que sean, sino que, por el contrario, busca la efectividad práctica de sus acciones movida por una ética de compromiso con las mayorías populares (De la Corte, 1998; Blanco 1998) hacia una vida social más justa, *de la liberación* en sus palabras. Como acabamos de ver, este compromiso científico requiere responsabilidad política. Por esta razón encontramos que en sus escritos se manifiesta un esfuerzo por lograr una integración de la psicología y la política en el análisis de la realidad, con el propósito de contribuir críticamente al cambio social en ambos planos. La psicología social debe ser por defecto psicología política, y sólo así puede lograr tener un papel decisivo en la resolución de los grandes problemas sociales que aquejan a la humanidad¹²³. La nueva psicología que se está formando en Latinoamérica debe "ensuciarse las manos", tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde la perspectiva transformadora, debe tomar partido si efectivamente quiere mejorar la calidad humana de nuestros pueblos como proyecto histórico.

"La psicología política latinoamericana no puede permanecer en el limbo de la asepsia científica y profesional, sino que debe partir de una opción axiológica. (...) En principio y a un nivel genérico, bien cabe decir que la psicología debe tratar de ponerse al servicio de las mayorías desposeídas de nuestros pueblos, y ello no sólo por razones éticas o políticas, sino también por razones propias de la misma psicología. (...) ponerse al servicio de las mayorías significa vincularse a instancias y organizaciones concretas, cuya representabilidad popular resulta con frecuencia cuestionable, y cuyo aporte a las causas de los pueblos es a menudo mediado cuando no asimilado (o "cooptado") por otros intereses y fuerzas sociales. Por ello, la opción concreta pasa siempre por un «ensuciarse las manos»: sólo los «revolucionarios de salón» creen mantener íntegra su pureza" (Martín-Baró, 1990L: 24).

Una vez llegados hasta este punto, y teniendo en cuenta el papel de lo político en la obra de Martín-Baró, para él; ¿cuál es el rol del psicólogo? ¿Qué debe hacer o cuál es su función? En

este sentido, resalta Lira (1991a), Martín-Baró decía que el próximo e inevitable paso a seguir por la psicología era ir hacia una psicología política, aún a sabiendas del peligro de mezclar ciencia con activismo y confundir la teoría con reivindicaciones políticas. Diría Martín-Baró que tanto se peca por "carta de más" como por "carta de menos", por ello es necesario posicionarse para saber a qué se juega. Esta postura es compartida por Montero (1998) quien ve en Martín-Baró el modelo de lo que debe ser la psicología social latinoamericana, la cual debe caracterizarse por ser ineludiblemente psicología política debido a que la realidad social de nuestros pueblos lo exige, no tanto la postura política como un análisis crítico de las condiciones políticas de nuestras sociedades por parte de la ciencia. Condición ilustrada por Freire (1997) refiriéndose al contexto educativo latinoamericano:

"No puede cambiarse el sistema educativo si no se transforma el sistema global de la sociedad. Se pueden introducir reformas, pero no cambios radicales, **sería una ingenuidad** de grupos revolucionarios".

Podemos observar, según hemos intentado argumentar, la postura política e ideológica de Martín-Baró tiene sus raíces en Freire, junto a Fals Borda y la Teoría Crítica. Ésta es una corriente que cada vez gana más adeptos porque el análisis de la realidad social, podríamos decir a nivel mundial, invita a buscar alternativas esperanzadoras a la dirección homogenizante y neoliberal que toman las condiciones vitales de existencia que cada vez más separan a los poderosos de los débiles. Detrás de la crítica humanizada de las estructuras sociales y las posiciones de poder en busca de soluciones para las mayorías populares, encontramos un Martín-Baró que, para Salas (1993), puede tener sus símiles en posturas semejantes a la de Adorno, Habermas o Horkheimer, especialmente porque (...) "su obra revela la erudición de un estudioso sistemático y actualizado de la producción psicosocial, sociológica, histórica y filosófica del pensamiento contemporáneo y de su devenir histórico" (*Ibíd*: 12). Para Martín-Baró, el científico social que quiera ser efectivo en su crítica social debe intentar informarse, debe leer otras líneas de pensamiento que le permitan, por un lado, opinar con conocimiento de causa y, por otro lado, apreciar la dirección en que se mueve el pensamiento social, a la vez que le ahorraría tiempo para que no llueva sobre mojado. De esta manera, el científico puede ahorrarse tiempo y descubrir que no está solo en su lucha ideológica. Pensar que nuestro pensamiento es único o que nuestras acciones nadie las comprende es una insensatez que nos puede conducir a la ingenuidad de grupos revolucionarios mencionada por Freire, o puede llevar a la intolerancia epistemológica de «sólo lo nuestro vale».

"Ahora bien, ¿en qué consiste ese nuevo planteamiento, teórico y práctico, de trabajo psicológico conscientizador? En nuestra opinión, no se trata de abocarse exclusivamente a un área de trabajo, sino de fijarse un horizonte al quehacer profesional, cualquiera sea el área específica en que se ubique. Por ello, las preguntas críticas que se

123. Decimos problemas de la humanidad aunque Martín-Baró, en un gesto de humildad científica característico de su obra y que le honra sobremanera, siempre se

debe formular el psicólogo respecto al papel que está desempeñando en la sociedad, no tanto deben centrarse en el dónde, sino en el desde quién; no tanto cómo se está realizando algo, cuanto en beneficio de quién; y, por consiguiente, no tanto el tipo de actividad que se practica (clínica, escolar, industrial, comunitaria u otra), cuanto en cuáles son las consecuencias históricas concretas que esa actividad está produciendo" (Martín-Baró, 1985d: 14).

En definitiva, la propuesta de Martín-Baró para el psicólogo social induce al enfrentamiento del conocimiento con una realidad social definida por el poder, con lo cual, el poder pasa a tener un papel protagonista en la descripción e investigación de la realidad social. A partir de esta circunstancia, podemos extraer de Montero un compendio de los retos a que se tiene que enfrentar el psicólogo crítico según las ideas de la obra de Martín-Baró. En primer lugar, señala la necesidad de: a) potenciar las virtudes populares; b) el estudio de los grupos con historia, o sea, "organizaciones populares que debían ser estudiadas en su realidad, en su carácter histórico y en sus aspectos cualitativos, en función de tres dimensiones esenciales: su identidad, su poder y su actividad" (Montero, 1998: 1135); c) el estudio sistemático de las formas de conciencia popular, respecto de la cual propone la exploración de nuevas formas de expresión; d) desideologizar el sentido común y la experiencia cotidiana. En segundo lugar, se enfrenta a la creación de una praxis psicológica transformadora liberadora a partir de: a) desarrollar formas de control como parte del grupo, «autonomía del grupo» (Fals Borda); b) desalienación social y personal; c) superar el fatalismo existencial; d) estudiar el problema del poder. Por último, el rol de la psicología debe: a) dedicarse a los problemas urgentes, o sea, olvidarse de los problemas planteados por los libros y ocuparse de los problemas que sufre la gente; b) fomentar la recuperación de la memoria histórica; c) comprometerse con la transformación social que libere a los oprimidos.

Haciendo una primera recapitulación de su obra, podemos concluir a grandes rasgos que son tres los objetivos que el psicólogo debe buscar en su labor científica: concienciar, desideologizar y transformar. Tres objetivos que están íntimamente relacionados, tanto es así que pueden llegar a confundirse unos con otros porque los tres son parte de un proceso total que él denominó "liberación". Un proceso que denominaremos cíclico porque es continuo y repetitivo, pasando de un objetivo a otro y volviendo a rehacerse desde una perspectiva crítica integral e histórica. Así, desde nuestro contexto académico o científico, concienciar sería entonces la parte que corresponde, en primer término, a la formación de la conciencia científica. La cual tiene que responder a la realidad social a la que se debe, reconocimiento, por un lado, el carácter relativo de la construcción social del conocimiento y, por tanto, que no existe el conocimiento absoluto sino que siempre está condicionado o determinado por la historia y por aquello que consideramos es la realidad. Por otro lado, que el científico es parte de la realidad que pretende estudiar y, por tanto, influye sobre ésta como un elemento más. Concienciar es también, la comprensión de las acciones desde el punto de vista de la significación y el sentido de la acción, tanto por su historia

limitó a hablar de los pueblos latinoamericanos.

como por su devenir. Con lo cual, se intenta provocar un sentimiento de responsabilidad sobre las acciones en los sujetos, en la medida en que estos son conscientes de la trascendencia social de sus actos. Así llegamos a la última fase de concienciación que debe hacer el psicólogo que responde al lema que mencionamos antes: "hay que concienciarse para concienciar". El psicólogo, a través del poder que le atribuyen sus conocimientos científicos, debe intentar crear en los sujetos las pautas de pensamiento y reflexión que le permitan tener una conciencia lo más libre posible. Debe intentar, por un lado, crear el sentimiento de responsabilidad social y, por otro, hacer entender a los sujetos que los contenidos reflexivos de las conciencias deben responder a la ideología que le es natural y no a una ideología que responde a los intereses de otros.

En este sentido, concienciar es crear la "duda razonable" y la "razón dudable" como primer objetivo hacia la construcción del pensamiento complejo. Modo de pensar que, a nuestro entender, debe comenzar desde el pensamiento científico, desde la ciencia, para luego iluminar a las otras conciencias (la subjetiva, la social, la ética, la colectiva, etc.) para la construcción del sentido común. Así, concienciar es un intento de iluminación no desde lo alto sino desde el mismo nivel, lo contrario serían ideales más cercanos a la Ilustración, con lo cual pasamos al segundo objetivo que es desideologizar.

Teniendo en cuenta el papel de la ideología en los procesos sociales y en la construcción de la realidad, la psicología social debe, por una parte, contribuir a desmontar el aparato de justificación y engaño que envuelve a las realidades políticas y sociales latinoamericanas y, por otro lado, iluminar y dar vitalidad a las opciones mayoritarias de nuestros pueblos (Martín-Baró, 1990L). Desideologizar es actuar como ser un "abre ojos" (King, 1990) mostrado a los sujetos cómo la ideología ha logrado crear en ellos una falsa conciencia que les hacen concebir la realidad social de acuerdo a unos intereses que le son ajenos a los suyos. Así, al desideologizar, cambiamos las conciencias de las gentes y damos un paso adelante en el próximo objetivo: la transformación de la realidad social.

El reto de la transformación que lanza Martín-Baró, comienza con un proceso intrapsíquico de refundación de la conciencia social que tiene como resultado la transformación de la realidad subjetiva, o sea, es una reconstrucción de la visión de mundo o realidad social, para que luego se pueda pasar a transformar las estructuras sociales que determinan la conciencia del sujeto. Éste es un proceso constante que no tiene un principio ni un final concreto sino que se repite en constante evolución como un ciclo. Esta evolución no está determinada por un modelo de sociedad ideal a seguir, como pretende la globalización neoliberal (el capitalismo financiero), sino que, a nuestro entender, busca enaltecer unas pautas humanas, o sea un modelo de ser humano, que exalten ciertas características humanas, como la conciencia evolucionada, de donde debe surgir un modelo de sociedad que todavía no se ha propuesto por ninguna teoría social¹²⁴. En

124. Todavía no conocemos una teoría social o modelo de organización social cuya propuesta implique una auténtica ruptura con el modelo capitalista. Existen

otras palabras la transformación que, en nuestra opinión, propone Martín-Baró, en lugar de seguir como propuesta final (el posible camino de la evolución humana) la línea marxista de que las condiciones económicas son las que determinan la conciencia, acepta este condicionamiento pero sólo como experiencia formativa primaria de la conciencia y no como experiencia evolucionada de la que podemos obtener una propuesta social. Si aceptamos esto tendríamos que decir que la conciencia siempre estaría a expensas de las condiciones socioeconómicas para su evolución (nótese que no estamos hablando de "para ser" sino para evolucionar). Por ello, si invertimos este condicionamiento, la conciencia sería más "libre" en la medida en fuera menos dependiente de condicionamientos sociales. La evolución animal, que permitió al ser humano distinguirse de las bestias, nos brinda la oportunidad de intentar ampliar esta distinción haciendo que en la formación del pensamiento la reflexión tenga una mayor base metafísica-ideológica y menos empírico-ideológica, que es la base de la experiencia de los demás animales. "El pensar nos hace libres", es una expresión popular que encierra nuestra idea de potenciar la reflexión (nuestra característica suprema de especie), la concienciación y la transformación dirigidas hacia al búsqueda de una alternativa de organización social que tenga fundamento ideológico-metafísico, ético o "religioso" y no empírico-materialista como han sido hasta ahora las teorías sociales. Proceso de transformación que parte de la conciencia a la realidad social y no al contrario. Con esta afirmación no queremos negar la naturaleza social de la conciencia. Pensamos que resulta axiomático a la formación de la conciencia su carácter necesariamente social, pero somos de la opinión de que una vez formada la conciencia subjetiva en el desarrollo del niño, los contenidos de ésta, o sea el pensamiento complejo, tiene cierto espacio de libertad respecto a las condiciones sociales de existencia que no le hace totalmente dependiente de éstas. En esta situación se considera al sujeto como un ser activo, no pasivo a merced del todo.

En este sentido, entendemos que las ideas de Martín-Baró buscan proyectar este pequeño espacio de libertad humana, como forma de negar la dependencia material del ser humano, en busca de un sujeto cada vez más espiritual como modo de evolucionar. En cierta manera, es negar de una vez por todas el materialismo de Hobbes y sus doctrinas asociadas, como el positivismo, el materialismo dialéctico o el materialismo histórico, por un espiritualismo dialéctico, que se acerque nuevamente a una filosofía del sujeto como pretendía Althusser. Así, si la tesis central del marxismo es cambiar las condiciones sociales de existencia para transformar la conciencia, la tesis implícita de Martín-Baró sería lo contrario: cambiar las conciencias para transformar las condiciones sociales de existencia. Si los unos tenían la finalidad del comunismo como modelo de sociedad, el otro busca un modelo de sociedad no diseñado por ningún autor

alternativas a éste, como el socialismo, el comunismo o, incluso, el anarquismo, pero todos estos surgen como reacción a aquel utilizando sus fundamentos para construir una alternativa. Somos conscientes de la enorme dificultad de una reflexión de esta envergadura, y aún más conociendo la imposibilidad de ideas sin un referente anterior, pero dada la demostrada inhumanidad e injusticia que conlleva el modelo capitalista valdría la pena comenzar a pensarlo.

hasta ahora pero que tiene su origen en el paradigma cristiano de Iglesia¹²⁵. En lugar del comunismo, es la comunidad, la común-unidad¹²⁶, en donde un sujeto moral y éticamente evolucionado sea la pauta del modelo social y no al contrario. Un sujeto con una conciencia evolucionada, comprometida, solidaria, desideologizada y transformadora, con un pensamiento reflexivamente complejo y políticamente responsable que lleve a cabo sus acciones de acuerdo a la frase de Lamo de Espinoza et al. (1994: 41): "El futuro, no el pasado, controla el presente"¹²⁷. De esta manera, cada acción humana consciente, sería un hecho trascendente que sería interpretable de acuerdo sus contenidos ideológicos del pasado y futuro en el presente. Sería "una acción en cuanto ideológica", siendo esto, como quería Martín-Baró, el objetivo de la psicología social. Nosotros, como hemos observado, transformamos este objetivo en tres para hablar del rol del psicólogo y que utilizamos en este orden, concienciar, desideologizar, transformar, y otra vez concienciar..., en lugar de transformar, desideologizar, concienciar como propone el marxismo, porque son objetivos que responden a un orden o a un sentido mayor que nos propone Martín-Baró que, como veremos en el próximo capítulo, nos mostrará hacia dónde debe dirigirse la transformación de la realidad social.

125. Cuando hablamos de Iglesia nos referimos a aquel modelo primitivo propuesto en los primeros años de la cristiandad, en todos somos una comunidad porque somos iguales antes los ojos de Dios. De ninguna manera nos referimos a los posteriores modelos de Iglesia y mucho menos a la actual Iglesia burocrática, jerarquizada y piramidal, que se acerca más al "Dios ha muerto" nietzscheniano o al "desencantamiento" de Weber, que nada tiene que ver con aquella primitiva propuesta eclesiástica carente de organización, alienación y poder.

126. Esta común-unidad esta propuesta en el sentido de *Gemeinschaft* (comunidad) propuesto por Tönnies (1975), el cual es contrario a *Gesellschaft* (sociedad). Tönnies, en una línea crítica tanto con positivismo como con la dialéctica marxista, propone un modelo de organización humana basado en una comunidad unida por lazos sentimentales y valores tan profundos como inconscientes, cuyo punto de unión no son las instituciones sociales, como el Estado, las leyes, etc., sino que se basa en las relaciones sociales concretas. Por el contrario, el concepto de sociedad es un modelo de organización social producto de la voluntad arbitraria y de la reflexión intelectual, que organiza las relaciones a partir leyes y contrastes, cuya expresión la encontramos en la sociedad moderna y en los principios de la sociología moderna expuestos por Hobbes. La sociedad se caracteriza por el desarrollo y separación del individual, mientras que la comunidad en el desarrollo de los vínculos afectivos e identificativos de todos los miembros como comunidad. En este sentido, la comunidad propuesta por Tönnies requiere de la evolución del sujeto moderno hacia un tipo modelo de ser humano éticamente culminante, como el propuesto por el último Sartre ya en el umbral de la muerte cuando afirmó que debemos buscar una ética de la solidaridad y de la fraternidad como dimensión primaria y esencial del animal hombre (Garzanti, 1992), y que integra la epistemología del encantamiento (Fernández Christlieb, 1992), que mencionamos antes, como forma de ver la realidad.

127. Lamo de Espinosa et al. (1994) en sus reflexiones sobre el progreso y la visión del futuro nos advierte que la teología cristiana es carente de una visión teológica. Nos muestra como ejemplo que, en la ontología religiosa, la idea de progreso comenzó gracias a los judíos, quienes son una sociedad patriarcal y ganadera y tienen una visión hacia el futuro, ya que su religión se basa en la segunda venida de Dios. Contrario a los cristianos, matriarcales, agricultores, esto implica que ven el tiempo cíclico, condicionan sus vidas de acuerdo al tiempo y las estaciones del año y tienen una religión que mira el pasado. Esta falta de futuro puede constituir uno de los motivos que han conducido a los teólogos de la liberación a cambiar el sentido de la historia.

Capítulo Sexto

La propuesta epistemológica de Martín-Baró

Capítulo Sexto: La propuesta epistemológica de Martín-Baró.

En este capítulo haremos un intento de transmitir algunas de las claves que en nuestra opinión hacen distinta la propuesta de nuestro autor y, más aún, lograr articular dichas claves de tal manera que, aparte de constituir un conocimiento singular (latinoamericano, de El Salvador, desde los oprimidos, en castellano, etc.), puedan entenderse como una original forma de producir conocimiento. De esta manera los desarrollos de la obra de Martín-Baró pueden representar una ruptura epistemológica frente a las posturas científicas tradicionales. Es importante señalar que no nos referimos a una opción personal, individual o de un pequeño grupo, como puede ser el compromiso político-científico que mencionamos en el capítulo 3, sino que queremos acercarnos a su propuesta desde la óptica más amplia del saber científico, al grado de enfrentarnos a una propuesta de teoría del conocimiento.

La clave de nuestro acercamiento no está en qué es el conocimiento, en la lógica del conocimiento, sino en el modo de construir el conocimiento, con lo cual, de acuerdo a Zemelman (1994a), más que una teoría del conocimiento como una teoría de la racionalidad, estamos interesados en una teoría de la conciencia. Esta forma de entender la construcción del conocimiento es otra de las razones por las que preferimos hablar de la obra de Martín-Baró como "ciencia con conciencia" en lugar de "ciencia liberadora". Hablamos de "psicología con conciencia" porque es la conciencia, tanto como forma como contenido, el elemento central a partir del cual Martín-Baró elabora una nueva manera de entender la realidad y hacer ciencia a través del desarrollo de la dialéctica como epistemología. Como señala Zemelman, la dialéctica no se limita a la descripción de una práctica científica, ni a prescribir lo que ésta debe ser, sino que contiene implícita ciertas formas de organizar el pensamiento, de razonar, que permiten modificar el modo de construir conocimiento. La dialéctica abre las puertas hacia otra dimensión, hacia otra forma de entender la realidad. La utilización de la dialéctica como forma de análisis y pensar por parte de Martín-Baró es el punto vinculante que, junto una serie de criterios de construcción, hizo que éste pudiese desarrollar una obra tan relevante (y atractiva), epistemológicamente hablando. De esta manera podemos encontrar similitudes entre la obra de Morin (1984, 1994, 2000, 2002), especialmente en *Ciencia con Conciencia*, y la obra de nuestro autor. Son posturas que se acercan gracias al papel central que ocupa la conciencia en la construcción de la realidad, en las posturas científicas, en la funcionalidad de la sociedad, y en los principios ocultos que gobiernan el pensamiento y la intencionalidad de toda acción. Morin, en sentido semejante a Martín-Baró, cree que la ciencia tiene un objetivo práctico inmediato en el que ella misma se debe incluir: la necesidad de una ciencia con conciencia que tenga presente la complejidad de toda realidad -física, biológica, humana, política- y la realidad de la complejidad, luchando constantemente contra la falsa conciencia ideológica y la falta de conciencia en el análisis de los fenómenos humanos. Aspectos que, como pudimos apreciar en el capítulo anterior, son especialmente desarrollados por Martín-Baró desde la perspectiva dialéctica de la acción que, según Ríos Brito (1990), se enriquece con una visión total de la realidad que une y

hace necesarios conceptos que los métodos tradicionales desunían y trataban como independientes.

"Para el estudio científico de la acción en tanto que ideológica, Martín-Baró propone el método dialéctico, pues, de acuerdo a éste, la persona y la sociedad, en la medida en que son polos opuestos de una misma totalidad, se afirman y constituyen a través de la negación mutua. Esto trae como consecuencia que no se pueda entender una sin referencia directa a la otra, es decir, para comprender los procesos ideológicos de una persona, deberá examinarse la estructura social de la que es parte" (Ríos Brito, 1990: 19).

La epistemología dialéctica utilizada por Martín-Baró, así como la visión totalizadora de la realidad, las discutiremos en detalle más adelante en este capítulo. Por lo pronto sólo queríamos establecer cómo la forma de producir conocimiento de Martín-Baró es pertinente al concepto de ciencia con conciencia. A lo largo de todo este estudio hemos intentado ir construyendo una sensación de desconciencia, y en ocasiones incluso de inconciencia, en cuanto a la razón y las acciones científicas. Esperamos haberlo logrado ya que de ello depende la finalidad de nuestra investigación, que no es otra que mostrar la obra de Martín-Baró como una ruptura epistemológica. Dicha ruptura para Cabrera (1990a), en su entrevista ficticia con Martín-Baró, resulta evidente en la medida en que éste comprendía que el conocimiento es una construcción social y dicha cualidad es utilizada por los poderes sociales para construir un falso sentido común, envuelto en la mentira, engañoso y alienador, con lo cual es necesario olvidarse de las antiguas formas de elaboración del sentido común y buscar nuevos discursos que contribuyan a desideologizar la experiencia cotidiana.

"Desideologizar significa rescatar la experiencia original de los grupos y personas y devolverlas como dato objetivo, lo que les permitirá formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido. Esta desideologización debe realizarse, en lo posible, en un proceso de participación crítica en la vida de los sectores populares, lo que representa una cierta ruptura con las formas predominantes de investigación y análisis" (Cabrera, 1990a: 301-302).

Estamos de acuerdo con Cabrera a considerar el posicionamiento político-científico como uno de los rasgos que describen la ruptura epistemológica de Martín-Baró. Pero también podemos encontrar otras cuestiones que nos hacen pensar en una ruptura, por ejemplo, la recuperación del concepto de Dios para la epistemología científica. En esta línea, Martín-Baró hace una ciencia en la que Dios, el cristiano, recupera el valor utópico ideal que había perdido a medida que la ciencia se fue desarrollando como saber autónomo. Como hemos visto en la primera parte, el alejamiento de la ciencia del concepto de Dios provocó en la era científica una crisis teológica en la concepción del universo ante la innecesaria presencia de la idea de Dios para

su explicación, a tal punto que se vaticinó la muerte de Dios (por ejemplo Nietzsche) como consecuencia de la individualización de la producción del conocimiento. El individuo se convirtió en sí mismo en su propio referente epistemológico ya que la ciencia lo alejaba de todo aquel mundo de supersticiones en que le había sumido la religión medieval, con lo cual perdía el miedo, y le brindaba un poder, el poder de la razón, con el que podía enfrentarse a la idea del dios todopoderoso y fundamento del universo. Pero al mismo tiempo que su capacidad de crear conocimiento iba en aumento como referente autónomo, su visión de mundo como absolutividad, totalidad y unicidad divina iba en retroceso, llegando al punto de considerar sólo su experiencia como la particular garantía de verdad del conocimiento o, cuando no era posible dicha experiencia, la verdad estaba adscrita a abstracciones lógico-causales extraídas de su propio razonamiento. En esta situación la visión de mundo, del universo y de la realidad se limita a la experiencia, y los hechos son vistos como desconectados unos entre otros porque la causalidad, como forma de determinación, no permite acceder a la dimensión total de los fenómenos, como bien lo expresara Weber al referirse a las condiciones necesarias para la explicación de los fenómenos culturales que se escapaban a la dimensión causal al construir la realidad como realidad histórica.

En cierto sentido lo que intentamos fue sugerir que la pérdida de Dios como explicación de los hechos, implicó la pérdida de una visión de la realidad como totalidad que nuestro autor logra recuperar de una forma acertada y a partir de ahí logra articular una forma de hacer ciencia coherente y con sentido.

De la Corte (1998), en su análisis de la postura científica de Martín-Baró, nos muestra cómo, gracias a lo que denomina pequeño universo psicosocial¹²⁸, éste logra edificar una línea de pensamiento original con denominación de origen latinoamericana que constituye un ejemplo para la ciencia social en general. Así también, para Montero (1998), el pensamiento de Martín-Baró constituye el surgimiento, desarrollo e influencia de un nuevo modo de construir e interpretar la realidad para transformarla, y es un ejemplo de como hacer algo de nuestros países.

"Tal desarrollo supone una ontología o concepción de ser; una epistemología, o modo de preferente relación entre el sujeto y el objeto conocido; una metodología, es decir, las vías de construir este conocimiento; una posición ética, en cuanto supone una peculiar relación con el otro y una posición política, puesto que las cuatro dimensiones anteriores afectan a la sociedad y la ciudadanía" (Montero, 1998: 1124).

Igualmente, Serrano (1989) considera a Martín-Baró una alternativa de praxis científica a las que frecuentemente son planteadas como innovadoras pero están recogidas dentro del modelo

128. Este universo tiene como eje articulador la UCA y, a partir de ahí, De la Corte analiza la vida de Martín-Baró como construcción de su circunstancia, historia intelectual, cultura pública y privada, creencias valores, presiones sociales, movimientos sociales e instituciones, como un todo que afecta las condiciones existenciales de nuestro personaje.

positivista-empírico, con lo cual el optimismo con que se presentan estas prácticas continúan siendo más de lo mismo. Menciona a Martín-Baró como una excepción cuando plantea abiertamente, y con bases conceptuales, el estudio de la ideología como objetivo central de la psicología social. Así como también va por delante en técnicas de investigación social cuando es un precursor de la investigación acción-participativa. Postura que puede comprender una epistemología de acuerdo a la afirmación de Lechte (1996: 149): "La epistemología es además un modo de vincular los hechos materiales al pensamiento", y que en Martín-Baró no sólo implica mezclarse con el otros sino fundirse como uno sólo.

"Comprender, por tanto, el psiquismo de un individuo exige comprender la relación que le liga con su mundo y, por consiguiente, comprender qué es ese mundo para él" (Martín-Baró, 1973d: 499).

Así también, Martín-Baró (1977a) es consciente de que el objeto y el método de la psicología cambian de acuerdo a intereses sociales. La psicología moderna surge del proceso de individualización moderno y de nuevas formas de actuación de las clases dominantes. En este estudio, plantea el dilema de si la psicología debe dedicarse al estudio de la conducta externa y observable del comportamiento humano o más bien tratar de comprender la experiencia de las personas. Los que optan por la primera opción tienden a ser rigurosos en el método y experimentalistas pero pueden caer en la insignificancia; los que optan por la segunda prefieren la experiencia y los datos vivenciales y hacen análisis interpretativos en búsqueda de códigos más coherentes, pero pueden recibir la etiqueta de pre-científicos. Como solución al dilema reclama un salto dialéctico en el que se tome lo mejor de una postura como de otra, para un nuevo planteamiento en el que la psicología social realmente contribuya al bienestar de las personas. Advierte que hay muchos que intentan mezclar las dos vertientes para lograr resultados científicos significativos.

"Si la psicología científica quiere realmente aportar su colaboración positiva a la historia de los pueblos, debe dejarse penetrar por una conciencia renovada de los determinismos sociales. (...) la psicología debe rechazar de una vez por todas el individualismo abstracto que la ha determinado hasta hoy, y volver a enfocar al hombre desde su situación y desde su historia real, que es una situación y una historia social" (Martín-Baró, 1977a: 19).

Como hemos señalado en los capítulos anteriores, la propuesta epistemológica de Martín-Baró supone una ruptura con la denominada ciencia tradicional. Coincidiendo con la mayoría de los pensadores críticos, Martín-Baró se aleja de los determinismos materialistas y se acerca a la existencia humana en la que las fuerzas sociales y la libertad humana interactúan dialécticamente en la acción social. Este pensamiento agudamente crítico con las posturas objetivas, contiene: 1) un concepto de ser humano; 2) una visión de mundo; y 3) un metasentido,

que en conjunto constituyen un corpus de conocimiento diferenciado y extraordinariamente sensible hacia el otro. Para Montero (1998) Martín-Baró es una señal manifiesta de que se está formando un nuevo paradigma para el pensamiento social.

"Pero a diferencia del paradigma trunco que nos suelen presentar los textos metodológicos que con ánimo de cambio y espíritu renovador comenzaron a aparecer a mediados de los ochenta, éste va más allá de la ontología, la epistemología y la metodología, incluyendo esos componentes ético y político que son fundamentales para comprender este modelo de producción de conocimiento..." (Montero, 1998: 1124).

Teniendo en cuenta la posición destacada que se le otorga a Martín-Baró en el pensamiento social latinoamericano, pasemos a ver cómo puede ser un nuevo paradigma según su concepto de ser humano, su visión de mundo y el metasentido que hay detrás de su pensamiento y que recorre toda su obra.

6. 1 Modelo de ser humano¹²⁹

Como primer elemento del ser humano que nos propone Martín-Baró resaltamos su incuestionable naturaleza social. Cuestión que actualmente resulta evidente, en los años en que surgió la crisis pareció estar olvidado por muchos investigadores sociales, pero en nuestro autor no encontramos tal despiste. Al contrario, en toda la bibliografía revisada no encontramos que dedicará grandes reflexiones para defender la naturaleza social del ser humano, ya que esto sería un razonamiento de sentido común. Lo que sí encontramos es una constante preocupación por definir qué es lo social y ¿hasta dónde llega la circunstancialidad para entender los comportamientos del sujeto?

..."el hombre es un organismo social y, por tanto, necesariamente referido al grupo de los demás hombres que le da vida, no sólo corporal, sino psíquica y espiritualmente" (Martín-Baró, 1977a: 112).

Como hemos visto en capítulos anteriores, tras el desarrollo de la ciencia en general y luego de la psicología como saber específico, sumergidas en el paradigma de la modernidad, las ciencias humanas trabajaban con un modelo de ser humano impuesto por las condiciones sociales de su propia extensión¹³⁰. El modelo de sujeto individual, instintivo, mecánico, funcionalista y dualista que impuso la modernidad en sus distintas etapas y que reinó en la psicología hasta que

129. Queremos señalar que Martín-Baró utiliza el término hombre, en lugar de ser humano. Nosotros preferimos utilizar el término ser humano porque éste supone un término más justo, políticamente hablando, aún cuando ambos puedan referirse a mismo concepto.

130. Ver sección 2.3.

la crisis le obliga buscar una alternativa, es rechazado por Martín-Baró muy temprano en sus primeros escritos. Señala Bodnar (1990) que en su tesis de licenciatura de filosofía, "*Sufrir y ser*" de 1964, el concepto de ser humano que maneja Martín-Baró contiene elementos de psicología en los que advierte no poder explicar fenómenos como el conocimiento de acuerdo a autonomismos como los utilizados por los psicólogos de los años sesenta. Ya en este trabajo reclama la necesidad emergente de encontrar explicaciones más complejas para fenómenos como la inteligencia, la producción de conocimiento o el concepto de realidad. En este sentido, señalaba entonces Martín-Baró que el conocimiento del sujeto como fenómeno psicológico implica un vasto y profundo conocimiento de la realidad, en donde la vida es un total, armonioso y continuo. De esta manera advierte Martín-Baró desde sus primeros trabajos, de acuerdo a la consideración histórica total del concepto de ser humano que ya manejaba, que ni la filosofía, ni la psicología, ni la antropología nos van a mostrar la totalidad compleja del ser humano (la complitud humana).

"Y, aunque pueda herir susceptibilidades y creencias, es un absurdo pensar que la filosofía nos va a mostrar el hombre completo. Tan absurdo como decir que la psicología se basta para cumplir este cometido, o incluso, que la ciencia que llamamos antropología, es en realidad la ciencia del hombre, es decir, la que nos va a explicar en su totalidad lo que es el hombre. De hecho, con nuestra búsqueda de la verdad hemos separado tanto unas ciencias de otras, que hemos perdido de vista la unidad esencial, la unidad existencial del ser humano" (Martín-Baró 1964, citado por Bodnar 1990).

En la cita anterior podemos ver reflejado la necesidad de un concepto de ser humano como una unidad que refleje humildemente la complitud humana, con lo cual Martín-Baró comienza a mostrar una postura distinta, contraria a la concepción dualista y fragmentada del ser humano. El ser humano no puede considerarse como dos o más realidades que convergen en su ser como la bisagra que une la puerta al marco. El ser humano es una totalidad, es tanto espíritu como física, dentro como fuera, individuo como sociedad, ideología como acción, cuerpo como alma y así todas las dualidades que pudiesen definirse en el concepto de ser humano. Sobre este aspecto, señala Lykes (1990), Martín-Baró procuró evitar el pensamiento penetrante y dualítico de muchas psicologías positivistas. Su psicología del ser se acercaba a la descripción de Marx de la persona que se construye en relación con su labor, un ser que es construido por y de estructuras sociales y materiales necesarias e inseparables a la definición del ser. La unidad dialéctica del ser humano de nuestro autor no da pie al dualismo ni en el plano puramente reflexivo ni en el plano de la formación del ser en la relación individuo-sociedad. La dialéctica no admite la división estructural de realidades sino que cuando observa un aspecto de la realidad lo ve como un fenómeno total, unitario. Visión que es esencial al modelo de ser humano de Martín-Baró.

En uno de los capítulos de "*Psicología; ciencia y conciencia*" (1997a), Martín-Baró, con su gran capacidad recicladora e integradora, intenta crear una visión del desarrollo del ser humano que recoja distintas teorías que se han mantenido desconectadas en la psicología diferencial,

especialmente aquellas que han ubicado dentro de la polaridad herencia-ambiente. Quiere crear los lazos de unión que permitan ver el desarrollo humano desde la perspectiva de la psicología social, como un fenómeno total que amplíe las dos tendencias dominantes, la instintivista y la ambientalista, que ofrecen una visión parcial de éste. Existe una tendencia a entender el desarrollo desde la polarización individuo-ambiente en donde, por general, un factor es más determinante que otro. En cambio, Martín-Baró propone una línea integradora no dualista del desarrollo del ser humano que encierra una noción de evolución del ser humano que guarda coincidencias con las ideas de Teilhard de Chardin. Al no ser excluyente en cuanto a la validez del conocimiento, dentro de su propuesta epistemológica hay una disposición a ampliar el valor simbólico y la consideración de elementos que entran en juego, según la cual deben integrarse todos los factores dentro de una historia social, con un ambiente y factores hereditarios determinados, siendo ésta una evolución tanto social como personal.

"Es muy posible que el problema de la evolución humana está mal planteado en término de dualidad, y a eso se deba la irresolubilidad del debate correspondiente. Una nueva perspectiva histórica puede llevarnos a comprender el desarrollo y diferenciación humanas como un proceso unitario, que integra aspectos y dimensiones diversas y aun contradictorias. No existe propiamente una herencia como no existe un ambiente, en cuanto realidades abstractas. Lo que existen son seres humanos que se van realizando, van llegando a ser, a través de una historia concreta y en una situación concreta" (Martín-Baró, 1977a: 71).

En la misma línea dialéctica, Zúñiga (1994), quien fue constante colaborador de Martín-Baró, prosigue la evolución de una concepción de ser humano en la misma dirección al desarrollado por nuestro autor. Noción, la de Martín-Baró, que Zúñiga considera emblemática para la ciencia social latinoamericana. En la reconstrucción de este concepto, Zúñiga se remonta a Tomás de Aquino cuando, al hablar de la persona humana como reflejo de la divina, establecía una relación fundamentalmente significativa en la que el ser humano está a la misma vez dentro y fuera de Dios. Tal relación es la esencia misma de lo humano y constituye, al margen de opciones religiosas, el mejor ejemplo para comprender qué es la dialéctica. El modelo de ser humano de Martín-Baró y Zúñiga es definido por una constante relación dialéctica en distintos niveles existenciales. La realidad vista desde la conciencia humana no se puede entender como experiencias aisladas o mundos separados, sino que es un *continuum* histórico que converge en su conciencia a base de relaciones significativas que lo definen.

"En el mundo de lo humano, lo *específicamente humano son las relaciones*, la capacidad de ser siempre *ser-en-sociedad*, que hace que lo característico de la persona sea, justamente, el no estar limitado por su «individualidad», por su «cerrazón en sí misma», sino el estar abierta en su «personalidad», su capacidad de relacionarse. *La*

individualidad dice cerrazón, soledad; la persona dice apertura, relación" (Zúñiga, 1994: 9).

Zúñiga recoge de tradiciones filosóficas como Santo Tomás, Feuerbach, Marx o Heidegger el trascendental papel de la dialéctica para definir al ser humano y, a consecuencia, recalca la inseparabilidad como entes individuales de sujeto y sociedad. Son conceptos dialécticos necesarios para la formación de la persona que ponen fin al dilema de lo social *versus* lo individual. Dicha unidad dialéctica, prosigue Zúñiga, es especialmente significativa en Latinoamérica ya que las condiciones sociales de nuestros pueblos hacen que la formación social de la mente sea rica en interacción social, en contra del concepto de individuo yanqui del *self made men* que, en una especie de alienación existencial, tiende a pensar que son individuos que se hicieron a sí mismos, que se autocrearon y que, en consecuencia, no le deben nada a nadie¹³¹. Éste es el concepto de ser humano que ha dominado la historia de la psicología y se ha utilizado a la hora de definir la acción social; así mismo es el concepto sobre el que se basa el modelo neoliberal y las políticas económicas del siglo XX. El cual, atribuye toda la responsabilidad al individuo, tanto de ser un ciudadano políticamente correcto como de conocer las claves del éxito. Como contrapartida, Zúñiga ofrece un sujeto distinto que es antes persona en relación que individuo. Fuera de la tradición anglosajona, la tradición latinoamericana se enraíza en una larga tradición católica, humanista y marxista la cual crea unos vínculos sociales que hacen pensar en un nuevo concepto de ser humano en el cual colocar un ápice de esperanza ante el individualismo. Este sujeto, que Zúñiga llama *la persona*, no es nada nuevo sino que es el sujeto tradicional, el sujeto comunitario, que había sido descartado por la mentalidad moderna dentro de su ideología de concentración de riqueza y poder. La conciencia moderna busca una ética individual que defina el valor de las acciones humanas de acuerdo al éxito propio en cuanto a valores socialmente alienantes como el dinero, la propiedad privada o la ética del capitalismo (Weber, 1989) en contra de la conciencia en comunidad, en relación, que propone Martín-Baró. La oposición al individualismo radica en que el individuo es posterior, primero es la persona. En palabras de Zúñiga:

"La persona no es lo mismo que el individuo: la persona es individuo-en-relación" (Zúñiga, 1994: 8).

Zúñiga, en la misma línea que el concepto de Martín-Baró, desarrolla un modelo de ser humano que llega a ser persona gracias y necesariamente a su interacción social. Es en dicha interacción, siempre dialéctica, donde se desarrolla la conciencia de acuerdo a la acción social, pero ¿cómo se forma la conciencia? Hasta ahora son varios los conceptos claves que hemos

131. Martín-Baró (1986c), en este artículo en que desarrolla un análisis crítico del concepto de socialización política, hace una dura crítica al "*american way of life*", en cuanto al hecho que los estadounidenses no se preocupen por la política no significa que carezcan de una socialización política. Todo lo contrario, su particular

encontrando dentro de la definición del modelo de ser humano (interacción, dialéctica, conciencia, acción social, persona-en-relación, etc.), tanto en Zúñiga como en Martín-Baró, en lo que respecta a la formación de la conciencia de ambas perspectivas. Creemos que esta coincidencia responde a que en ambos autores encontramos una notable influencia de la escuela histórico cultural de Vigotsky y del conductismo social de G. H. Mead en cuanto a los orígenes de la conciencia¹³², aunque hemos observado que están más cercanos al primero porque, a pesar de que ambos rechazan el reduccionismo solipsista, Mead se concentra en la sincronía del acto social, en el aquí y ahora de la comunicación, dejando un poco de lado el aspecto histórico de la conducta. Vigotsky en cambio va más allá, apoyándose en su concepción marxista de la historia, considera que el acto social lo es también en el plano diacrónico; tras él se oculta el nivel societal o institucional que refleja la cultura y la historia del grupo (Wertsch 1988), lo cual nos enseña a mirar la trascendencia de nuestra conducta. Detrás de la comunicación existen otra serie de significantes configurados históricamente para el control de la acción que emergen, como parte del acto, de nuestra conciencia. En este sentido, la noción de conciencia en Martín-Baró (1986c) es conciencia histórica porque, en principio, como expusimos en el capítulo anterior, el sujeto, a lo largo de su historia, va adquiriendo una serie de signos que, en un primer instante, le permiten formar el pensamiento y luego le permiten articular el pensamiento reflexivo como expresión creadora. Así, según esta noción, la socialización son aquellos procesos por los que un individuo llega a ser persona histórica. Proceso en el que individuo y sociedad no son realidades abstractas sino realidades históricas dialécticamente unidas, aunque es posible separarlos conceptualmente. Pero, contrario a esta concepción, el error en que suelen caer los científicos sociales está en concebirlos como realidades independientes, como totalidades absolutas¹³³.

"Si sociedad e individuo son realidades mutuamente dependientes, dependencia que recorre la espina dorsal de la historia, tenemos que considerar la socialización desde una perspectiva dialéctica. Dialéctica significa aquí que ni sociedad ni individuo tienen realidad por sí mismos, sino que existen en tanto en cuanto mutuamente se dan la existencia. Si el individuo es individuo humano es porque la sociedad le configura como tal; pero si existe una sociedad humana, es porque hay individuos que la conforman. Desde una respuesta psicosocial, esto no quiere decir que existe primero un individuo que luego se va siendo socializado, sino que el individuo llega a ser persona humana, socializándose" (Martín-Baró, 1986c: 6).

Martín-Baró no pretende negar la importancia de otros factores físico-biológicos en la definición del individuo, como puede ser la herencia genética, sino resalta que, sí lo que queremos es conocer y comprender individuos reales concretos, los factores físico-biológicos deben ser

individualismo y su apatía política son parte de su particular proceso de socialización política.

132. No vamos a repetir aquí los fundamentos de las teorías de Mead y Vigotsky debido a su popularidad. La mayor parte de los manuales de psicología social dedican algún capítulo a estos autores.

considerados en cuanto existen y actúan sobre/en/desde el contexto social. En este sentido, sigue las pautas del concepto de socialización de Berger y Luckmann (1966/1984), de acuerdo al cual, el análisis de los procesos psicosociológicos del individuo debe tener siempre como trasfondo una visión macro-sociológica de los aspectos estructurales. Tal perspectiva comprende ver más allá¹³⁴ acercándose a los individuos como personas históricas que necesariamente responden a una realidad social al margen de los condicionamientos físico-biológicos que puedan tener. Sería como tener, desde la psicología social, una visión del ser humano que va más allá de sus cerebros, sus mentes, sus cuerpos o de su conducta entendida como reacción. De esta manera, la externalización de los significantes adquiridos en proceso de socialización no pueden ser interpretados simplemente como una consecuencia mecánica de la internalización, "sino un acto que presupone una elaboración activa y dinámica por parte de un determinado individuo" (*Ibíd.*; 7). Por tanto, y somos reiterativos en este aspecto dada la importancia que le daba Martín-Baró, el sujeto llega a ser, primero como persona y luego como elaborador de la acción social, más por la relación social dialéctica que por determinismos hereditarios y físicos que caracterizan su definición. Este concepto de naturaleza humana Martín-Baró lo denomina "antropología dialéctica", concepto que toma de Castilla del Pino (1972), el cual lo encontramos en toda su obra, no sólo en lo que concierne a la naturaleza del ser humano sino en todo modo de análisis de la realidad.

..."el hombre es lo que es en relación con la realidad, no sólo desde el punto de vista evolutivo sino incluso constitutivamente. (...) El hombre no sólo se hace históricamente, sino que él mismo, su naturaleza, es ser historia. Esto quiere decir que lo que constituye como tal a un individuo humano son sus relaciones, aquellos lazos que le ligan espacial y temporalmente a las personas y a las cosas, creando así un mundo de intercambios, de valoraciones y significaciones, es decir, dando lugar a una situación y a una historia. Según este principio, las interrelaciones no sólo no son accidentales -según la terminología escolástica- sino que son la misma esencia del ser humano. El hombre se hace en dialéctica con la realidad. Dialéctica es diálogo, y el hombre dialoga desde que es engendrado en el seno materno hasta que se desintegra en el seno de la tierra" (Martín-Baró, 1973a: 430).

Podemos afirmar con toda seguridad que el pensamiento es una construcción histórica, tanto por su desarrollo, evolución y esencia, así también porque nos permite, como una de sus cualidades, imaginar el tiempo, o sea, pensar espacio-temporalmente. Para Martín-Baró (1977a), esta última cualidad es uno de los grandes elementos diferenciadores entre los seres humanos y los animales. La complejidad de la inteligencia humana permite el procesamiento de información más allá de la simple percepción, dirigiendo su acción hacia la comprensión más que a la reacción. El sujeto no sólo piensa en presente, sino que "procesa información a niveles cada vez más libres

133. Véase los primeros capítulos de este estudio.

134. Aspecto que trataremos en detalle en la próxima sección.

espacio-temporales, lo que abre el campo a posibilidades de acción sobre la realidad, inconcebibles para animales inferiores" (Martín-Baró, 1977a: 113). Para el psicólogo es importante señalar que la conciencia es histórica no sólo porque nos permite construir el tiempo, sino porque es un proceso continuo de formación que prácticamente nunca acaba. La conciencia se va construyendo y transformando a lo largo del tiempo, con lo cual reafirma la versatilidad del sujeto psicológico. De esta manera, el estudio de la conciencia implica el estudio sociohistórico del ser, lo cual, para nuestro autor, será una reivindicación fundamental de la nueva psicología que niegue los reduccionismos retomando antiguos objetivos.

... "consiste en volver a las raíces históricas de la propia psicología. Habría que reinvertir el movimiento que llevó a limitar el análisis psicológico de la conducta, es decir, al comportamiento en cuanto observable, y dirigir de nuevo la mirada hacia la 'caja negra' de la conciencia humana. La conciencia no es simplemente el ámbito privado del saber y sentir subjetivo de los individuos, sino sobre todo aquel ámbito donde cada persona encuentra el impacto reflejo de su ser y de su hacer en sociedad, donde asume y elabora un saber sobre sí mismo y sobre la realidad que le permite ser alguien, tener una identidad personal y social. La conciencia es el saber o el no saber sobre sí mismo, el propio mundo y sobre los demás, un saber práxico antes que mental, ya que se inscriben en la adecuación a las realidades objetivas de todo comportamiento, y sólo condicionada y parcialmente se vuelve saber reflejo" (Martín-Baró, 1985d: 9-10).

El reduccionismo sistemático, la perspectiva sociohistórica y la complejidad de la conciencia, son aspectos que Martín-Baró tuvo presente en su modelo de ser humano, el cual era objeto cambiante y diferenciado que no puede ser comprendido en su totalidad si sólo se toma una parte de los elementos que entran en juego en la determinación de su conducta. El ser humano se transforma, evoluciona, a lo largo de su historia y ésta le lleva a la diferenciación de unos y otros como realidades distintas. No se puede reducir a una máquina que reacciona o prototipo estático que no cambia. De esta manera, la exigencia del ser humano cambiante y diferenciado son otros aspectos a tomar en consideración contra las posturas que ponen el fundamento de la diferencia exclusivamente en los procesos de maduración o los otros en la socialización.

"Los actos humanos y, mejor todavía, los hombres (que son quienes de hecho actúan y se comportan) están en un continuo proceso de cambio y evolución. (...) El psicólogo quiere saber el porqué de los diversos cambios que se van presentando en el comportamiento de las personas y, sobre todo, quiere detectar si hay un orden y un sentido en el proceder de esas causas. Es claro que el infante no actúa como el niño, el niño como el joven, el joven como el adulto, el adulto como el anciano. Pero ¿por qué? ¿Se debe este cambio a la simple evolución del organismo o existen otros factores -

sociales, culturales, personales- que influyan en esta diversa manera de actuar?" (Martín-Baró, 1977a: 69).

Por su continuo proceso de evolución, cambio y su carácter histórico, para comprender la conciencia es necesario ubicarla en un tiempo y un espacio, y más aún si es un estudio histográfico. Teniendo en cuenta que la sociedad también es cambiante e histórica, en Martín-Baró nunca encontraremos una descripción estática o permanente de los fenómenos psicosociales, sino un intento por buscar los lazos de unión dentro de las dinámicas sociales. Por ello, para el estudio de la conciencia, individuo y sociedad no puedan ser considerados como realidades abstractas sino como entidades históricas forzosamente unidas. Una conciencia siempre pertenece a un tiempo. El pensamiento de una época, como pudimos apreciar en el capítulo 1, es, por lo general, consecuencia de lo que sea considerado el cosmos en los distintos momentos históricos. Este pensamiento está formado por ideas generalizadas que podemos entender como el sentido común de una época, en el cual nosotros, entre la variedad de factores que entran en juego en su constitución, hemos dado un protagonismo principal a la ciencia y a los descubrimientos científicos. El sentido común, como contenido de la conciencia, tiene por referente la época vivida. No podemos pensar como lo hacían los romanos o cómo lo harán en el siglo treinta, aunque podemos imaginar como lo hicieron o harán. A partir de ahí, se puede ser visionario, contemporáneo o nostálgico según la perspectiva histórica en que se dirija el pensamiento.

..."el hombre es un ser de historia, lo que hace que su vida, tanto física como social, esté necesariamente referida a un tiempo, en el sentido de duración (su vida dura un tiempo) y en el sentido de circunstancialidad (su vida se realiza en unas circunstancias históricas concretas)" (Martín-Baró, 1977a: 112).

A consecuencia de la condición reflexiva, la conciencia nos permite, no tan sólo elaborar el tiempo como constructo simbólico sino viajar en el tiempo en la medida que es el baúl de la memoria que se proyecta instantáneamente, lo mismo hacia el pasado como hacia el futuro en el momento de definir nuestras acciones. En resumen, la conciencia es histórica de tres maneras: por su proyección espacio temporal, por su desarrollo histórico (socialización), y por su correspondencia con un momento histórico (véase Fig. 6.1.1).

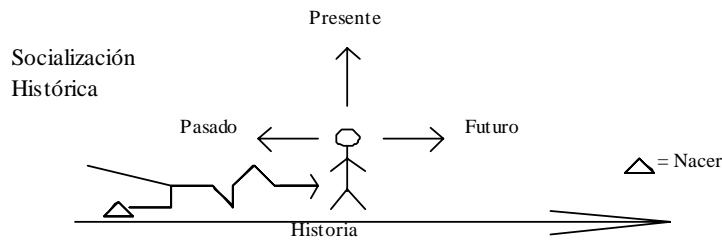


Fig. 6.1.1
Modelo de hombres según su conciencia histórica desde su propia subjetividad

Por otro lado, encontramos en el concepto de conciencia de Martín-Baró una interpretación de ésta como forma de pensar que se acerca al concepto de conciencia que maneja la Iglesia Católica. Éste es sin duda, un detalle muy importante que encontramos detrás de toda su obra. El concepto cristiano de conciencia enriquece de manera sustancial anteriores nociones del concepto al introducir, en lo que considera los contenidos de la conciencia, una dimensión ética connatural al pensamiento. Recuérdese que dentro de la doctrina católica, las acciones humanas son delimitadas por la moral cristiana que se haya interiorizada en nuestras conciencias por el conocimiento que, supuestamente, debemos tener de los mandamientos divinos, los cuales se van adquiriendo a lo largo de su socialización cristiana. Si no cumplimos tales mandamientos nuestra tranquilidad se verá alterada por lo que tendremos un cargo de conciencia cuando hagamos una mala acción, cuando estamos en pecado. La conciencia es entonces análoga a la moral que en los católicos, a diferencia de los protestantes, depende de nuestra relación con los demás y no directamente con Dios. Tener conciencia según la doctrina católica implica entonces la reflexión de las acciones, que necesariamente son sociales, de acuerdo a las "leyes" (reglas) de la moral social que de ella se deriva. Por el contrario, la condición social no tiene porqué estar presente dentro de la religiosidad protestante, como veremos a continuación.

El problema de la conciencia social dentro de la religiosidad implica, aunque suene elemental, pensar. Implica la reflexión temporal, ideológica y política de nuestras acciones de acuerdo a la interacción con los demás. Preocupación que es más fácil de resolver desde una postura protestante, ya que para éstos la dirección de tal reflexión es directamente hacia Dios, sin intermediarios. Cabe señalar que esta postura, como una especie de virus infeccioso, se ha ido expandiendo, como vimos en los primeros capítulos, en la mentalidad del sujeto moderno gracias al calvinismo, el modelo económico capitalista, el concepto de trabajo y el Estado moderno, que buscan provocar una especie de sensación de paz en las conciencias de los individuos. Buscan que la gente no piense. Para evitar el letargo de la conciencia y así no correr el peligro de caer en el pasotismo, Martín-Baró, y recuérdese la teología de la liberación y la posición de "izquierdas" que ocupan estas tendencias de la Iglesia Católica, reivindica la emergencia de una conciencia crítica que conduzca a la reflexión constante sobre nuestras acciones. Esta reflexión es algo que no necesariamente encontramos en la ética protestante debido a que éstos no ganan el cielo por

sus acciones sino fundamentalmente por un acto de fe. Si buscamos en los inicios del protestantismo, la reforma de Lutero fue en contra de aquellos que compraban el perdón en la Iglesia medieval con sus tributos e influencias palaciegas. Actos que eran un privilegio de las clases acomodadas, que tenían más para dar que las clases desfavorecidas en cuyo caso eran auténticos sacrificios¹³⁵. En tal situación, Lutero reivindicó que el perdón solamente lo podía dar Dios y no los seres humanos (véase Fig. 6.1.2). Por tanto, si se tiene fe en esta afirmación y se toma a la Biblia como tratado ético no hay de qué preocuparse, porque todo está escrito y el cielo está ganado para quienes sigan los designios divinos. El protestante no tiene porqué preocuparse por lo que tiene que hacer, ya está escrito, la maldad se limita a lo que está en contra de 10 mandamientos y el resto de los designios bíblico. Tampoco tiene porqué preocuparse por los demás sino en ser él mismo el responsable de su salvación. En esta idea radica una tipología del ser políticamente correcta. La salvación radica más que nada en su propio acto de fe y no en las acciones.

135. Sobre los grandes errores cometidos por la Iglesia Católica, cabe señalar una pequeña crítica hacia su estructura jerárquica y las posiciones de poder. Es interesante el reconocimiento que ha hecho últimamente la Iglesia Romana dándole la razón a Lutero; no se podían comprar el cielo con los bienes, los privilegios, las influencias o las acciones de ese tipo. Han tenido que pasar cinco siglos para aceptarlo ya que la soberbia no es compatible con la conciencia crítica. Ahora nos preguntamos, ¿no estará sucediendo algo parecido con el tratamiento que obtiene la Teología de la Liberación desde Roma? El cuestionamiento de las posturas de poder que hace la Teología de la Liberación a las estructuras sociales latinoamericanas, y quizás en Roma con el "Papa Negro", es reconocible en la que utiliza el Papa para someter a los teólogos latinoamericanos en su búsqueda de la "pureza" de la doctrina cristiana, que no debe inmiscuirse en política. Nuestra reflexión nos lleva a pensar: si las cosas están bien hechas, como parece ser el trabajo con los oprimidos de la Iglesia latinoamericana, nadie se preocupa por criticarlas a menos que sea un enfrentamiento personal o institucional, donde son otros los intereses se defienden por encima de la acción, como el poder o el cuestionamiento de quién es el que manda. ¿Será una defensa de la doctrina o del poder? Y así también, ¿se habrá cuestionado el Vaticano, como examen de conciencia o constrictión, si ellos han hecho algo mal para que surjan estos teólogos "alternativos", o tendrá su conciencia tranquila como que es cosa de los otros que son muy "rojos"? Quizás tendremos que esperar otra vez quinientos años para tener respuesta a estos interrogantes o que aparezca nuevamente otro Poncio Pilatos que crucifique a aquellos que, al margen de la benevolencia de sus acciones y la doctrina que imparten, signifiquen una amenaza política para las instituciones, como le sucedió al Cristo de los cristianos, y comenzar una nueva religión.

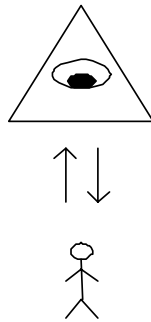


Fig. 6.1.2
Relación Dios-hombre según la conciencia protestante

A diferencia del católico, en el ideario protestante no es necesario el pensamiento y cuestionamiento crítico de sus acciones porque lo que tienen que ser sus vidas está escrito. De esta manera en sus conciencias puede existir una tendencia a reconocer en las leyes y el orden establecido por el Estado una analogía a las leyes divinas. No quisiéramos ser radicales, pero pensamos que la conciencia protestante hay una inclinación conservadora por su propia esencia.

En este sentido, Blanco (1998) menciona cómo Martín-Baró desarrolla toda una línea argumental en la que intentan contrarrestar los efectos de la asepsia política de la doctrina de determinadas iglesias evangélicas en su imparable proliferación en los países latinoamericanos. Las cuales manifiestan un rechazo a la política como vía de solución de los problemas sociales, la convicción de que sólo Dios puede poner fin a sus tribulaciones terrenales y, si éstas permanecen, se deben sólo a la voluntad divina. Su fe, tradicional y conservadora como otras religiones proteccionistas, radica en las escrituras y esto les ofrece la ventaja de despreocuparse sobre lo que tienen que hacer en su vida, llegando al punto de dejar al pastor la interpretación de las escrituras, y que sea él quien los dirija como un rebaño, porque su salvación radica en su capacidad individual de seguir bien el camino. Capacidad ésta última que sería atribuida por Dios a los seres humanos como fénix de su libertad individual y humana. Con lo cual, desde su supuesta sensación de libertad, se repite nuevamente el cuento con que comenzamos esta investigación: el mito de comer del árbol de la ciencia en el Génesis. El hombre (y no la mujer), en pleno uso de su libertad, fue el causante del "pecado original", con lo cual, desde la interpretación de lo que pensó Dios en aquel momento (¡que osadía!), cayó sobre él toda la responsabilidad de su acción. A partir de entonces, al ser humano se le considera responsable de sus acciones siempre que estén hechas a consecuencia del "libre albedrío".

En el día a día actual sucede una situación acrítica similar en la dinámica trabajador-empresario. La relación con el patrón es recibir un salario a cambio de hacer el trabajo que le piden, sin cuestionar ningún aspecto de la relación que es aceptada por ambos como algo natural. Esta situación ofrece tranquilidad psicológica al trabajador: «a mí que me paguen y ya está, no me preocupo». Mientras que el patrón, como creen que lo hizo Dios cuando el "pecado original" en el Paraíso, ubica en el trabajador la responsabilidad de hacer bien su trabajo. Otro ejemplo de esta

visión de la responsabilidad de la conciencia individual la encontramos en el Estado moderno, el cual fundamenta su razón de ser en hacer leyes para que los individuos las cumplan porque ese es su deber como ciudadanos. Las leyes en el estado moderno, más que un ordenamiento de la vida social, son interpretadas como un tratado ético que busca controlar las masas. Cuestión que Foucault (1985), en su análisis del Estado vigilante, desarrolla en sus consecuencias y contenidos cuando menciona que las leyes, y su aplicación mediante la amenaza del castigo, lo que buscan es culpabilizar al individuo como único responsable de sus acciones. La culpa, la responsabilidad individual, el pecado, la ética capitalista, el Estado vigilante, todos ellos, se integran en la conciencia del sujeto moderno creando una sensación de libertad, una percepción de que depende de él, y sólo de él, definir sus límites. La sensación de libertad dirige el pensamiento hacia la primera persona con lo cual el otro ocupa un segundo plano y el yo es siempre el elemento clave para tomar decisiones y definir la acción¹³⁶. El otro importa en la medida en que el yo esté satisfecho. En este sentido, la experiencia de libertad es considerada como una construcción propia, y la conciencia del individuo estará en paz en la medida en que las acciones y decisiones que tome estén en concordancia con dicha sensación de libertad. De esta manera, en la conciencia del sujeto actual moderno occidental, el concepto de la experiencia cotidiana es análogo a la religión protestante que depende del yo, y sólo del yo, para ganar la salvación divina que prometen las escrituras.

Por el contrario, la teología católica al basar el fundamento de la salvación en la acción dirige la atención de la conciencia hacia el otro. La salvación es un acto que esencialmente depende del otro. No se puede obtener solamente por la fe, aunque este último es un aspecto muy importante de la vivencia religiosa. De esta manera, la doctrina católica insta a una especie de religiosidad social en donde las acciones de los seres humanos son consecuencia de la interacción con otros seres humanos y no una determinación divina. La figura de Dios cambia de dirección y en lugar de estar allá en la lejanía como un poder (en cierta medida opresor), omnipresente, Dios es hombre en la medida en que el segundo es "imagen y semejanza" de Dios (Génesis 1²⁶). Con lo cual, Dios se convierte así en el prójimo, el hombre de al lado¹³⁷, como

136. Sobre este particular, queremos reiterar de la personalidad de Martín-Baró que éste, en lo referente a la toma de decisiones y sus acciones, era contrario a este orden colocando siempre al otro antes que al yo.

137. Aquí nos referimos al prójimo como el otro, como el objeto cercano con el cual interactuamos y del que hablamos los psicólogos sociales. No lo hacemos en el sentido religioso del hermano cristiano o sobre el que la doctrina te invita a obrar. Este segundo sentido sería un aspecto clave para entender la labor hecha por Martín-Baró, ya que, como señala Ibasate (1990), Ignacio vivía su labor científica como parte de su labor pastoral. Pero este aspecto no lo trataremos aquí porque, como ya señalamos, no queremos centrar la singularidad de su obra como si de una opción personal se tratase, aspecto que, en cierta medida, ha sido tratado por De la Corte (1998) o Mangual (1997), entre otros. Por el contrario, queremos resaltar de su personalidad que su espiritualidad es una sensibilidad volcada hacia lo humano, en contra de lo que sería la razón y las teorías que alejan al ser humano de sentir que otros seres humanos le piden ayuda. Hay razonamientos que nos pueden hacer insensibles con los otros porque crean una barrera que no permite al científico implicarse con el que sufren. Se parte del razonamiento que de que las emociones

vimos en la sección 5.2, dando a la interacción social un matiz divino. A Dios no sólo hay que buscarlo en el cielo, en las iglesias o en la mística, también, y esencialmente, hay que buscarlo en los demás. Así, dentro de esta interacción social, es donde se deben cumplir los mandamientos, siendo lo social lo que determina la ley, distinto al protestantismo que según los mandamientos será determinada la interacción social, con lo cual es la ley la que determina lo social (ver Fig. 6.1.3).

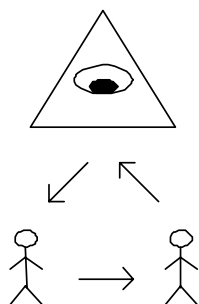


Fig. 6.1.3
Relación Dios-hombre según conciencia católica

De esta manera la religiosidad católica es social mientras que la protestante no, sino que es relación dual entre Dios y el ser humano. Los protestantes son dualidad en la experiencia religiosa mientras que para los católicos, al menos, son tres los elementos que entran en juego: Dios, yo y el otro. La tríada de la religiosidad católica implica que el desarrollo de la conciencia religiosa es social por su misma naturaleza divina. Dios, aparte de hacer al ser humano a su imagen y semejanza, se hizo hombre y, por tanto, tener conciencia de Dios es tener conciencia de que es también el otro¹³⁸. Esta afirmación, a pesar de que estamos hablando de religiosidad, nos recuerda algunos postulados reivindicativos post-crisis en psicología social cuando se amplía la consideración de lo social en el estudio del ser humano. En este sentido queremos llamar la atención sobre la afinidad conceptual de naturaleza psicosocial del ser humano según la psicología social crítica y de la naturaleza divino-social de la conciencia según la religiosidad reivindicativa de la teología de la liberación. Así mismo, nos fijamos en la coincidencia del protagonismo del concepto de acción en la definición de la psicología social de Martín-Baró, el estudio de la **acción** en cuanto a ideología, y el papel de la **acción** en la salvación según la doctrina católica, como explicamos más arriba. Podríamos concretar este aspecto resaltando la

no permiten el análisis científico de la realidad y que sucede todo lo contrario, la distorsionan. Así en lugar de identificarse con el dolor del que sufre y ver la desgracia cuando la tenemos delante, se buscan métodos y prácticas científicas que no contaminen el conocimiento y hagan inmune al científico a estas bocanadas de realidad.

138. Con una visión global de la divinidad menciona Zubiri (1992), con respecto a la trascendencia de Dios en el ser humano y las cosas, que para llegar a Dios no es necesario salir del mundo, sino entrar más en él hasta llegar al fondo. Dios está en el fondo de las cosas como fundamento, y en la experiencia de las cosas el ser humano tiene la experiencia fundamental de Dios.

importancia para comprender la obra de Martín-Baró del reclamo que hace en favor del concepto de acción social, el cual trasciende la esfera de lo psicosociológico y lo temporal y llega hasta el plano de lo divino, gracias, fundamentalmente, a la naturaleza social de la conciencia.

Así llegamos a otro concepto clave en Martín-Baró: la acción social. La conducta del ser humano no puede ser considerada como un acto reflejo, como algunas líneas psicologistas, sino defiende que responde a niveles de pensamiento harto complejos que poco tienen en común con los instintos animales, como mencionamos más arriba. Ni el modelo de ser humano newtoniano, ni el cartesiano, ni el darwiniano, ni las posteriores derivaciones del modelo de ser humano moderno que surgieran de estos, tienen cabida dentro del modelo de Martín-Baró, y aun menos en su concepto de la conducta humana. La conducta no es ni mecánica, ni individualista, ni instintiva, sino que, a pesar de que éstos pueden ser considerados como aspectos de la conducta, es inevitablemente una acción social. Las acciones son hechas en relación con los demás de acuerdo a una serie de significados compartidos. El ser humano no reacciona a simples estimulaciones, sino a significaciones. Así, para Martín-Baró (1977a), en la relación que tiene el ser humano con la realidad "exterior" existen dos procesos, afectivo y cognitivo, que pertenecen a una misma realidad. Las emociones y la racionalización son dos aspectos del mismo proceso de producción de conocimiento. No se pueden separar como dos realidades diferenciadas. El sujeto conoce la realidad y ésta le afecta provocando una reacción emotiva ante el conocimiento, con lo cual sus acciones, sus emociones, su saber, nunca pueden desprenderse del adjetivo social. Incluso en situaciones donde el individuo se encuentre totalmente solo¹³⁹, sus acciones son sociales porque responden a esas huellas que forjó socialmente en su pensamiento a lo largo de su socialización. De esta manera, el espíritu del ser humano¹⁴⁰, entendido como su esencia, es una espiritualidad social que anima las acciones por el simbolismo social de dichas acciones.

139. Ni siquiera viviendo en condiciones de aislamiento místico en conventos, monasterios o la vida del ermitaño, que intentan revivir, según ellos, la experiencia más profunda del cristianismo, lo que sería análogo a la experiencia terrible de la soledad de Cristo antes de la Pasión, el ser humano puede despojarse de su ser social.

140. El espíritu humano no debe entenderse aquí de acuerdo a su concepción cristiana, filosófica o materialista que le consideraban como algo inmaterial, distinto y separado del cuerpo. El espíritu, y aun más el humano, es también cuerpo y materia porque es una totalidad dialécticamente avenida comprendida en el contexto de la persona, aunque puede abarcar contextos más amplios. Por lo cual, considerar el espíritu humano como algo separado de la totalidad, solamente tiene cabida en los cuentos fantásticos que hablan de hadas, entes o fantasmas que no son el objeto de la ciencia y la psicología sino de la magia y la parapsicología. Dejando a un lado la concepción separatista, la obra de Martín-Baró se dirige hacia la recuperación de la espiritualidad (o quizás del espíritu) en su modelo de ser humano. Al margen de la espiritualidad religiosa, que está siempre presente, la espiritualidad y el espíritu del ser humano de Martín-Baró implica un ser complejo en donde convergen gran cantidad de fuerzas o energías sociales que rompen con la visión fundamentalista, mecánica y simplista de la ideología moderna. Su propuesta crítica no concibe un determinismo de tipo lógico-matemático para explicar la conducta humana, aunque reconoce su capacidad explicativa como lo ha venido haciendo en gran parte del siglo XX en la psicología moderna. Como contrapunto, la epistemología de Martín-Baró se acerca al significado etimológico del término, ya que, según su mismo

..."la acción del hombre constituye siempre un proceso relacional: cada individuo está referido a una situación, cada comportamiento una circunstancia. Pretender entender los comportamientos del hombre en abstracto, así sea postulando en el sujeto una estructura originaria de comportamientos (temperamento, carácter, personalidad o como se quiera llamar), es perder de vista el carácter fundamentalmente histórico de un individuo, es decir, su situacionalidad" (Martín-Baró, 1977a: 111).

A raíz de su concepción sobre la espiritualidad social del ser humano, Martín-Baró considera que la identidad, o yo personal, es la ubicación del individuo en el mundo con respecto a los demás. "La imagen que cada uno tenemos de nosotros mismo es deudora, básicamente, de la percepción que tenemos de cómo nos ven los demás" (Martín-Baró, 1973a: 436). Ubicación que se debe a la red de relaciones sociales que tiene un individuo en sociedad y que hacen que esté naturalizado en un medio en el que pretende sobrevivir (Martín-Baró 1977a). Estas relaciones el sujeto las tiene en un contexto social específico, en un grupo social, que Martín-Baró concibe como la clase social de acuerdo a su visión de la realidad social, a partir del concepto marxista de lucha de clases que examinaremos a continuación.

La clase social comprende el espacio simbólico donde el sujeto adquiere su ser social. En una combinación de marxismo e interaccionismo simbólico, Martín-Baró considera que esta estructura situacional de grupo y clase penetra en el psiquismo de las personas mucho más a fondo de lo que las psicologías individualistas suelen considerar. La pertenencia a una clase social determina el ser social, tanto como el crecer en un país o en otro. La experiencia vivencial del individuo hace que vaya adquiriendo a lo largo de toda su vida una serie de significaciones, simbolismos, que en el caso de la clase social resultan categóricos para descifrar el ser de cada individuo. Medina (1994a), en su descripción de los procesos de categorización social en la ciencia, menciona que la metodología del interaccionismo simbólico busca las explicaciones de comportamiento del grupo en el mismo grupo, para lo cual la práctica discursiva cotidiana se convierte en epistemología que explica y justifica sus conductas, con lo cual, no hay necesidad de explicaciones en un modelo teórico ajeno al grupo. Martín-Baró sigue la misma línea al considerar que, en la mayoría de los casos, el discurso cotidiano y las acciones son en sí mismos parte de la explicación psicológica. De esta manera, Martín-Baró es un interaccionista con visos marxistas

nombre indica, la psicología implica el estudio de la psique. Es de comprender, por las mismas características etimológicas del término psicología, que no es lógica, en el sentido lógico-matemático o de argumentación sobre lo verdadero o falso, la que debe caracterizar los razonamientos de la psicología, sino que es lógica de la psique, es distinta, es *logos* que debe entenderse como discurso, como relación dialéctica del espíritu. Resulta apropiado señalar que *psique* significa espíritu, etimológicamente hablando. De acuerdo a esta acepción, la lógica de la *psique* que sigue Martín-Baró se acerca más al sentido de "lógica deóntica" desarrollado por Harre (1967), según el cual la lógica humana responde a su validez discursiva, en donde el concepto de espiritualidad toma una relevancia especial, y no a lógicas de

que busca en la clase social, como grupo de referencia, dichas explicaciones de la conducta y le añade otros conceptos marxistas como el poder.

..."lo que pocas veces subrayan los analistas del interaccionismo simbólico es el papel avasallador que en la definición rutinaria de la realidad juega el poder, entendido como un diferencial de recursos entre las personas y los grupos interactuantes" (Martín-Baró, 1985j: 40)

En una línea muy semejante a Foucault (1985) e Ibáñez (1989, 1994a), Martín-Baró analiza el efecto del poder en la construcción de la realidad social, la cual entiende enfrentada como propone el análisis marxista. Confrontación y poder son elementos que la psicología tradicional no suele considerar como determinantes en la formación de la conciencia. Singularmente encontramos en los psicólogos marxistas, la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, que tan presente están en Martín-Baró, una inclinación hacia considerar el poder en la formación del ser social, aunque por encima de esto lo que resaltan es la noción de clase social como universo simbólico. Pero un matiz que hace distinta la lectura del determinismo¹⁴¹ social de clase en Martín-Baró, a diferencia de los psicólogos marxistas, es que, no solamente presta atención a la interiorización de los símbolos de clase para la formación de la conciencia, el de fuera para dentro, el "*inside*" de la conciencia en el proceso de socialización, sino que también presta atención a la exteriorización, al de dentro para fuera, al "*outside*" de estos símbolos como acción social. En otras palabras, presta igual atención hacia el cómo las condiciones sociales de existencia determinan la acción social que hacia los contenidos ideológicos de ésta. Por ello no sólo considera que el hombre es un ser que pertenece a una clase sino que es igualmente un hombre, en sus palabras, "clasado", que sus acciones responden a las limitaciones de clase.

"En la medida en que las relaciones del hombre son relaciones con otros hombres, la realidad humana es una realidad social, es decir, necesariamente compartida; pero en la medida en que éstas condicionan las relaciones entre los hombres, la realidad humana es una realidad de grupos contrapuestos es decir, una realidad clasista, partida. Todo hombre no sólo es un ser social sino que es un ser clasado" (Martín-Baró, 1977a: 430).

La matización que hace Martín-Baró de hombre de clase a "hombre clasado" es especialmente significativa a la hora de abordar los problemas sociales. Nuestro autor es

otro tipo. Creemos que de esta manera, el espíritu es retomado como elemento definitorio de la psicología social.

141. La falta de un determinismo lógico, racional u objetivo, acerca a Martín-Baró hacia un determinismo más humanista que es más feuerbachiano que marxista o más cercano al primer Marx que no se regía tanto por el determinismo económico. Su determinismo es ideológico y, en este sentido, sólo es marxista-determinista en lo referente a la constitución de la conciencia de acuerdo a la ideología de clase. Por

consciente de que los resultados de sus investigaciones no se aplican indistintamente a todos los individuos, sino que adquieren una significación muy distinta aplicadas a un miembro de una clase social o de otra. La externalización de los problemas sociales es muy distinta si se es un campesino o si se es profesional liberal de ciudad, algo que pudo comprobar en sus distintos acercamientos al fatalismo del campesino o a las actitudes de la clase trabajadora (Martín-Baró, 1972e, 1973d, 1981b, 1984e, 1986d, 1987b, 1987c, etc.). El universo simbólico compartido es un diálogo del sujeto con la realidad, en donde nace el ser social, la persona, y de donde surge su forma de entender el mundo.

Como ya mencionamos en el capítulo anterior, Martín-Baró, desde sus primeros trabajos, estudia al ser humano como constructor de la realidad, que le convierte en propulsor de la perspectiva constructora y destructora proponiendo una nueva relación sujeto-realidad. De acuerdo a esta relación, para comprender dicha realidad de una manera adecuada, necesariamente hay que tomar en cuenta cuál es el contexto histórico de cada individuo y, a partir de ahí, la estructura total de significaciones que configuran su situación concreta. De esta manera se concibe al sujeto como constructor de realidades pero no como ideas que surgen del abstracto, de la nada o del interior de su mente, sino que son ideas o constructos con historia. No existe una idea nueva sino re-construcción (en definitiva) de ideas, como tampoco existe una realidad individual sino que es una realidad compartida, una realidad sociohistórica. Tener presente esta distinción en la gnoseología, la epistemología, el concepto del pensamiento o en la producción de conocimiento, encierra, en principio, una vía para combatir la alienación inherente a la naturaleza humana¹⁴² en la medida en que se es consciente de que ninguna realidad, ningún ser, ninguna existencia surge de la nada sino que provienen necesariamente de algo anterior, y así mismo que el presente es referente de lo que venga después. El "algo" anterior de donde provienen las cosas puede ser lo mismo una o varias cosas. En el caso de los seres humanos nunca estaremos seguros de dónde venimos, pero debe significar que es una visión histórica, que para el "ser" humano implica que, más que a una unión cigótica, su existencia se debe a una cuestión histórica que recoge tanto la existencia física, las condiciones sociales de existencia que le precedieron,

ello, en cierta manera, podemos decir que Martín-Baró era más humanista que científico por no ser determinista de acuerdo a la epistemología moderna.

142. Nos referimos a la alienación de acuerdo al sentido de separación, que discutimos en el apartado 1.1, del ser humano con la divinidad, con el conocimiento y de las condiciones sociales de existencia. Esta separación produce la sensación de que nuestra historia personal es distinta, esta separada, de la historia de la humanidad, de la sociedad, de la clase social o del grupo. Sensación que nos lleva a considerar aquello a lo que no tenemos acceso como que no existente, que no nos afecta. Con lo cual las desgracias de los demás son cosa de ellos y no nuestras. Por ejemplo, entender la historia de los nuestros pueblos latinoamericanos como muchas historias separadas y no como un proceso total es consecuencia de la racionalidad individual y del poder de unos pocos que, bajo el lema de "cada cual tiene lo que se merece", conducen sus acciones hacia su propio interés al margen de sí para conseguirlo explotan, oprimen o incluso tienen que matar al otro.

como la historia entendida como un diálogo que tiene distintas maneras de manifestarse semejante a la cultura, la organización social o la trasmisión de sabiduría¹⁴³.

Para evitar la conciencia alienada desde el concepto del ser humano productor de conocimiento, hay que "ser consciente" (perdón por redundar pero es necesario) de la dialéctica histórica de las ideas y el conocimiento. El ser consciente, el tener conciencia, es un proceso que nunca acaba porque nunca se deja de ser histórico y de actuar. Incluso las acciones, aún después de muerto, siguen teniendo repercusión, con lo cual, la trascendencia histórica de nuestras acciones¹⁴⁴ no se limita al espacio-tiempo en que se lleva a cabo la acción. Entonces, ¿qué implica tener conciencia? Podríamos decir que el hecho de que la acción, los procesos, las ideologías, los acontecimientos factuales, no son reductibles a una sola explicación y menos causal. Pero, en el intento por ser conscientes tenemos un problema derivado de nuestra propia naturaleza. La llamada "economía mental" nos lleva a buscar una explicación que tranquilice nuestra conciencia de acuerdo a los parámetros en que se organiza nuestro pensamiento, que suele ser de determinismo causal. El pensamiento causal es un agravante de nuestra limitada condición frente al conocimiento, que sólo nos permite tener un punto de atención mientras que a nuestro alrededor suceden millones de hechos. Tal situación nos conduce al inevitable problema de estar llamados a ser infinitos (la condición divina) pero el tiempo es nuestra cárcel. En otras palabras, quisiéramos estar en varios lugares a la vez, participar conscientemente de varias de las situaciones que están sucediendo a nuestro alrededor, pero solamente podemos estar en un sólo lugar en un tiempo. En esta perspectiva, tener conciencia radica en ser conocedores de esta realidad y de las propias limitaciones, e intentar no quedarnos en este estado de imbecilidad impuesto por naturaleza, sino en intentar tener una visión más amplia de los factores que afectan a los hechos¹⁴⁵. Una de las formas que hasta ahora se nos han ocurrido para vencer esta condición es el construccionismo histórico, el cual no niega formas de conocer anteriores, simplemente va más allá, en cuanto a visión de mundo, teniendo una perspectiva histórica de la realidad. Creemos que nuestro autor está muy cercano a esta tendencia. Por tanto, ser consciente, según se desprende de las ideas de Martín-Baró, implica ser histórico en todos los sentidos que arriba hemos mencionado (proyección espacio temporal, proceso de desarrollo, correspondencia con un momento, trascendente, etc.). Éste es el concepto de conciencia al que se refiere cuando reclama que la concientización sea el objetivo principal de la psicología social, como bien nos resume Montero:

143. Sobre este punto, quisiéramos resaltar la importancia que tiene la tradición oral en una gran parte de los pueblos latinoamericanos. Las mayorías populares de nuestros pueblos, al no recibir el bombardeo de los *mass media*, todavía utilizan la sabiduría de los mayores como referente de conocimiento (véase Martín Beristain, y Riera, 1993).

144. Por ejemplo, todavía hoy sigue aumentando el número de muertos a consecuencia del atroz bombardeo nuclear a Hiroshima y Nagasaki. Se estima que 5.000 personas todavía mueren anualmente por enfermedades derivadas de la radiación y otros miles sufren deformaciones congénitas.

145. Estos factores se discutirán en la próxima sección.

"Así, por **concientización** no se entiende desarrollar, crear o generar una forma de conciencia allí donde no la había, sino el movimiento de la conciencia que lleva a transformarse de ingenua a crítica, en el proceso de conocer las relaciones causales y circunstanciales que originan determinados fenómenos sociales. Movilización que se produce a través del diálogo y de la problematización de las circunstancias cotidianas.(...) la concientización no es un acto único, imperecedero, sino un proceso continuo, una construcción de cada día, en constante tensión con la presión conservadora que se construye, deconstruye en la práctica, y también se puede destruir en ella" (Montero, 1998: 1125).

El modelo de ser humano de Martín-Baró implica una quiebra con los estandartes sobre los que se apoyaba el modelo individual del ser humano. Su concepción del pensamiento como necesariamente social está hecho a partir de reflexiones sobre la esencia de la naturaleza humana y no sobre metodologías que imponen una visión del ser humano reduccionista. El hecho de que humanamente es imposible no pensar en nada, o sea, que siempre el pensamiento se refiere a algo, es un principio humano que conduce a la deducción de que el pensamiento es esencialmente social, tanto en su formación como en su contenido. Este hecho obliga a considerar que el pensamiento, la inteligencia, la personalidad, la percepción, y todas las funciones superiores del cerebro, deben tener el componente social dentro de su definición. De esta manera, la figura del genio (Mozart, Galileo, Newton, Picasso, Dalí, Marx, Nietzsche, etc.), que tantas veces ha sido utilizada por los historiadores y cronistas para describir las construcciones sociales como individuales, pierde su aura sacramental, en algunas ocasiones divina, que les hacían sobresalir como una individualidad iluminadora sobre el resto de los mortales y pasa a entenderse como una historia social que gracias a una serie de relaciones, junto a sus cualidades naturales, logra construir una forma de pensar, de vivir, de actuar o unas habilidades que él, por sí solo, nunca hubiese logrado hacer, ni aunque el mismo espíritu santo lo hubiese engendrado.

El genio, como nos ha querido hacer creer la historia moderna, ha sido un personaje descollante con una inteligencia o aptitud para crear, hacer o inventar cosas, con lo cual, radicaría en su individualidad las condiciones de su grandeza. Por el contrario, entender al genio como una genialidad histórica, social, es destruir definitivamente el mito de su individualidad sacramental¹⁴⁶, con ello, la historia, las expresiones culturales, los inventos, las teorías científicas y todos los atributos de la inteligencia superdotada del genio, son vistos como resultado de un proceso social y no individual, aun cuando estos puedan identificarse con un nombre como la punta de un *iceberg*. En este sentido, queremos resaltar que la obra de Martín-Baró constituye una crítica al concepto de inteligencia que ha dominado en la psicología. El cociente intelectual, el IQ que tan

146. Incluso nos atrevemos a sugerir que la interpretación de Jesucristo como figura histórica puede llevar a los cristianos a ver en él un paralelismo al cual pueden acceder como seres históricos. O sea, si él es el Camino no lo es por su magnificante individualidad divina (no por ser el genio) sino porque siendo un ser

afanosamente se han dedicado a buscar los estadounidenses entre sus súbditos, no es más que el *delirium tremens* de la adicción por su obsesiva individualidad. Las escuelas especiales para superdotados que pueblan los Estados Unidos, y están en expansión en Europa, la búsqueda del gen de la inteligencia o la fertilización *in vitro* de cigotos con células de IQ superior, son actitudes que demuestran la poca visión de mundo que embarga el pensamiento de ciertas gentes. La inteligencia depende del otro, es una consecuencia de la socialización. Característica que le convierte en un fenómeno social, cuestión que incluso podemos comprobar con la llamada inteligencia artificial que tanto suele utilizarse como analogía del cerebro por los estudiosos de la inteligencia humana. Podemos tener el ordenador más potente pero inevitablemente tenemos una dependencia social. Si no tenemos donde enchufarlo no sirve, si está escrito en otro idioma no lo comprendemos, si no sabemos utilizarlo no le podremos sacar todo el rendimiento a su capacidad, o si se es un genio de la pintura y nunca se ha interesado por la informática de nada nos vale, entre otras cosas. Si tenemos un IQ superior pero se vive en un país del tercer mundo, de poco vale. La comprensión de la inteligencia, así como de otras capacidades y características humanas, requiere una visión de mundo que no limite los fenómenos humanos acortando su complejidad sino que los considere en su máxima expresión. Ahora pasaremos a ver hasta dónde llegaba esta consideración en el pensamiento de Martín-Baró.

6.2 Visión de mundo (Weltanschauung)

La visión de mundo que proponemos de acuerdo con Martín-Baró es consecuencia del nuevo ser humano que intenta construir para la psicología social. El sujeto con conciencia, dinámico, libre pensador y productor de acción social, tiene una forma de entender el mundo que va acorde con su propia condición de amplitud reflexiva. El concepto de conciencia que acabamos de discutir amplía la visión de mundo en lugar de reducirla, como sería poner gringolas en los ojos, a un tiempo y un espacio que por lo general es el presente y la propia experiencia, liberando el pensamiento hacia la complejidad de la totalidad. En esta dirección se mueve la visión de mundo que podemos extraer del pensamiento de Martín-Baró. Una dirección que no deja de ser utópica ya que, como hemos visto en la primera parte de este estudio, el sentido común de las personas, los contenidos de su conciencia y el rumbo de sus acciones siguen dominados por una visión de mundo individual extremadamente alejada del concepto de complejidad. Esta dicotomía entre el reduccionismo y el pensamiento complejo implica un problema esencial en la transformación de los fundamentos de la conciencia científica. Problema con el que también se encontró Einstein al transformar la lógica del cosmos y que crea una especial similitud con nuestro autor. El problema del cambio entre la vieja y nueva conciencia que se presenta como utópica.

humano, una conciencia intersubjetiva histórica como cualquiera, pone al alcance de todos la posibilidad de reconstruir esencia divina del *ser* humano.

Sobre este problema nos advierte Fernández-Rañada (1994), al describir los problemas que encontró la forma de determinación propuesta por Einstein para establecerse como la visión de mundo, y por ende, como una ética.

"Pero esta nueva utopía se enfrenta a una paradoja con dos caras. En primer lugar, desde la primacía del método experimental, la ciencia dice cómo es el mundo **pero no cómo debe ser**, lo que contradice las esperanzas en fundar una nueva ética sobre bases científicas. Por otra parte, los grandes éxitos de la dinámica newtoniana empujaban hacia un determinismo difícilmente conciliable con la libertad humana" (Fernández-Rañada, 1994: 173).

Como ya mencionamos, la cosmovisión de Einstein constituye un nuevo paradigma que sustituye el darwinismo y el mecanicismo newtoniano y se encuentra en pleno período revolucionario, por lo menos en las ciencias sociales porque otras ciencias ya trabajan a partir de él. Para Martín-Baró, el ser humano deja de ser una máquina y, así mismo, el mundo no lo concibe de acuerdo a la analogía del reloj que dominó el pensamiento moderno. Para ello, en esta parte intentaremos encontrar las similitudes entre la visión de mundo de Einstein y la de Martín-Baró en la construcción de la nueva ciencia. Aunque no tenemos evidencia de ello, creemos que Martín-Baró posiblemente nunca pensó que estaba dentro del nuevo "paradigma" de la complejidad, pero su forma de pensar, hacer y vivir, tanto religiosa como científica, se acercan muchísimo a ella. Pensamos que dentro de su visión de mundo hay una teleología, una idea de orden (o todo) del cosmos hacia donde todo va. Pero es importante matizar que la idea del orden que maneja Martín-Baró nada tiene que ver con la analogía del reloj extraída de las ideas newtonianas, y mucho menos su teleología es un progreso evolucionista conducido por leyes física y biológicas que impulsan el reloj del cosmos, inspirado en el determinismo darwinista. Por el contrario, su idea del orden no encierra un determinismo del orden de tipo "ley natural", por ello su psicología se caracteriza por la **no** búsqueda de leyes, sino que su cosmovisión sigue un determinismo de tipo "azar" de acuerdo a la totalidad que es afectada por distintas fuerzas antagónicas de las que surge un orden (caos), y más aún en el orden social como veremos más adelante. Idea que también está incluida dentro del paradigma de la complejidad que propone Morin (1994) y que Einstein también captó cuando hablaba de la tercera forma de experiencia religiosa (religiosidad cósmica) por la que el ser humano se maravilla del orden y armonía de la naturaleza que la ciencia moderna ayuda a comprender, al tiempo que percibe su pequeñez con respecto a la totalidad.

Esta teleología, esta visión de la complejidad, pensamos que es otra de las singularidades de la visión de mundo de Martín-Baró y que han ayudado a que autores, como Banchs (1991), consideren su visión como profética, en el sentido de que en la década de los ochenta, tanto en Europa como en América, se desarrollan una serie de corrientes teóricas que buscan romper con la psicología tradicional privilegiando la visión del ser humano constructor de la realidad, la visión

del orden conflictivo de la sociedad y la visión política de la psicología social, dirigiéndose hacia el nuevo paradigma. El hecho de que Martín-Baró llegara a conclusiones similares desde la situación en que lo hizo, América Central, hispanoparlante, una universidad pequeña, una sociedad en guerra civil, etc., hacen de su empresa una cuestión meritoria y definitivamente profética para el contexto latinoamericano. Por ello Banchs no duda en considerar a Martín-Baró como uno de los grandes constructores de la nueva psicología social:

..."si en el pasado los psicólogos se ocuparon de estudiar qué es lo que nos mantiene unidos en una sociedad y qué integra al hombre al orden establecido en el futuro, nos ocuparemos de entender qué nos libera del desorden establecido, y que para hacerlo nos basaremos en tres aspectos: la visión de la realidad como construcción, el enfoque conflictivo del orden social y el papel político de la psicología social" (Banchs, 1991: 104-105).

Montero (1998) igualmente considera a Martín-Baró uno de los grandes nombres de la psicología social latinoamericana por su concepción de mundo y ética derivada del concepto de sujeto en relación. Idea que también subyace en los fundamentos de la psicología comunitaria. En este sentido menciona que, la obra de Martín-Baró, manifiesta que está surgiendo una nueva epistemología, una:

"*Episteme popular*, como de conocer el mundo paralelo, contiguo y, a la vez, entrecruzado con los modos estatuidos. Y a partir de ella una *Episteme de la relación*, que reconoce la importancia y el carácter fundante de la afectividad y que supone a su vez una ontología de la relación, es decir, un sujeto plural formado () en conceptos primordiales en los cuales el yo no es separable del tu. () Esta es la vía para comprender el aspecto ético del paradigma de la relación: sólo cuando aceptamos al Otro como parte de nosotros nos liberamos y liberamos al Otro. Oprimir al Otro, someterlo, nos priva de nuestra propia humanidad" (Montero, 1998: 1134).

En esta misma línea, Salas (1993) hace un análisis epistemológico de una de las últimas conferencias de Martín-Baró(1987f), "*Retos y perspectivas de la psicología en América Latina*". De ella se desprenden tres grandes interrogantes que buscaba solucionar para la psicología social: el carácter epistemológico que nos defina como un saber diferenciado, el problema de orden conceptual y el orden de la praxis. Para Martín-Baró el carácter epistemológico de la psicología social supone relativizar los criterios de verdad que validan el conocimiento. Esta relativización se basa en la historicidad del conocimiento psicosocial que hacen la verdad relativa y parcial. Sin embargo, esta relativización no radica en la negación *a priori* de teorías o modelos conceptuales creados en otras situaciones históricas, sino en situar históricamente estos conocimientos, lo que obliga a condicionar, no tan sólo su valor de verdad, "sino la **intencionalidad** -subyacente o explícita- que orienta y da sentido a las preguntas de investigación

y a los enfoques teóricos que se utilizan" (Salas, 1993: 7). A tal respecto decía Martín-Baró (1977a), que aprender a ver la realidad desde esquemas elaborados en otra realidad es una forma de aprender a ignorar nuestra realidad.

El segundo interrogante llama la atención sobre el valor de los conceptos como herramientas para la producción de realidades. Como consecuencia de este valor es su crítica a la importación aséptica de conceptos construidos para y en otras realidades. Martín-Baró nos propone mirar críticamente los conceptos que importamos de otras latitudes, que responden a otras necesidades y otros mundos. "Los aparatos conceptuales son instrumentos de construcción de realidades y de ocultamiento de otras. () Este problema se materializa en la pretendida universalidad de esquemas y modelos conceptuales, pretensión que sesga, desorienta, esconde aquellas dimensiones de la realidad que no son propias de la situación en la que fueron concebidos tales esquemas conceptuales" (*op. cit.*). Para combatir esta situación que pretende la universalización de la ciencia y los conceptos, Martín-Baró, según Aron y Corne (1994), quiere hacer una psicología de la diferencia. Recuerda Aron que éste decía que la psicología se olvida de las diferencias y las borra en búsqueda de un saber para la humanidad. No es lo mismo un sujeto de Illinois que un salvadoreño, son distintos porque su realidad es distinta. Pero si se olvidan las condiciones sociales y económicas esto tiene como consecuencia la vulgarización del conocimiento, con lo cual, los problemas estructurales son reducidos a problemas individuales.

El último interrogante, el orden de la praxis, intenta elaborar una axiología que defina lo que debe ser un psicólogo social, aunque esta doctrina no debe ser exclusividad de la psicología sino extensible a otras prácticas científicas. "El orden de la praxis, remite al cuestionamiento del quehacer científico y profesional en términos de las prioridades que ordenan la elección de problemas y de los intereses a los que sirven estas prioridades" (Salas, 1993: 8). La búsqueda de respuestas en el espacio de incertidumbre definido por la intersección de los tres ejes (epistemológico, conceptual, práxico) delimitan al ámbito del quehacer de la psicología en la definición de un "debe ser" disciplinario y aplicado. Sin embargo, es necesario buscar los matices que se incorporan a este "debe ser" y que le confieren racionalidad. Para Salas, en esta búsqueda surgen tres problemas básicos que son resueltos adecuadamente por Martín-Baró: la universalidad, el carácter predictivo del conocimiento, y la objetividad del científico fundada en la neutralidad valorativa.

"Martín-Baró reconoce que la formulación de leyes y principios es lo propio de la ciencia. Sin embargo, en la medida en que la universalidad del conocimiento psicológico remita a una concepción de lo que es el hombre, la sociedad y sus relaciones, esta universalidad no se expresa en enunciados abstractos, históricamente desencarnados, sino en iluminar sobre las formas concretas como el hombre plasma en la historia en función de unas circunstancias específicas" (Salas, 1993: 7-8).

Si bien el conocimiento es una construcción, es histórico, referido a un contexto e ideológicamente transformable, resulta evidente que no puede considerarse como universal. Martín-Baró al reconocer estas características del conocimiento también reconoce que éste no es universal sino particular, referido a un espacio-tiempo. Esta limitación en la universalización del conocimiento tiene una consecuencia inmediata en uno de los objetivos de la psicología tradicional: la predictibilidad del comportamiento. El ser humano, al no ser una máquina, al ser un proceso histórico, al no poder reducir su acción a leyes como en las ciencias naturales, al ser político, al ser dinámico, al ser un objeto complejo y al ser una pequeña fuerza más dentro de cientos que constituyen al orden social, no se puede predecir como sujeto de acción porque, entre otras razones, sería una contradicción de forma, tanto del concepto de libertad defendido por el Estado moderno como del libre albedrío cristiano. La conducta, o la acción, tiene ciertos condicionantes fisiológicos pero éstos nunca serán suficientes para predecir la conducta. Se pueden esperar ciertas conductas humanas en ciertas circunstancias, pero la complejidad del ser humano como objeto de estudio no permite la formulación de leyes predictoras de su acción sin aproximaciones probabilísticas, lo que hace igualmente imposible la universalización del conocimiento en psicología social bajo la óptica tradicional de la ley.

"Otro problema que enfrenta la psicología como ciencia es el de universalidad. ¿Cómo llegar a formular principios y leyes, que es lo propio de una ciencia, cuando el objeto de la psicología es el ser humano? La pregunta no es fácil y, desde luego, no estoy seguro de que mi respuesta sea satisfactoria. Porque, en última instancia, la universalidad de la psicología como ciencia remite a la concepción, explícita o implícita, que tengamos sobre lo que el ser humano y la sociedad" (Martín-Baró, 1989ñ: 67).

La universalización del conocimiento, como lo pretendía la ciencia tradicional, es doblemente irrealizable. Primero, al no definir la acción científica por la búsqueda de leyes predictivas de carácter universal, y luego, al reconocer que el conocimiento es una construcción social. Pero, a pesar de esta evidencia, creemos que en Martín-Baró tiene más peso la cuestión pragmática que la teórica en la arbitrariedad atribuida al conocimiento científico. La praxis gnoseológica es inevitablemente diferente en distintos contextos, mientras que las teorías, quizás con pequeños análisis, pueden ser las mismas en diferentes contextos¹⁴⁷. Banchs (1990a) reconoce esta discriminación en la obra de Martín-Baró y es de la opinión que más que un problema teórico está hablando de un problema epistemológico. Hay que invertir el proceso, no que las teorías determinen la realidad sino los problemas y la realidad quienes conformen las teorías.

147. Martín-Baró (1985j) reconoce que existe una semejanza en los problemas que afectan a los pobres (desatención, olvido, analfabetismo, desnutrición, etc.), pero a la misma vez reconoce que no es lo mismo ser pobre en El Salvador que en Inglaterra, por ejemplo. En este mismo sentido, las teorías pueden coincidir en varios conceptos pero la praxis siempre estará a expensas del contexto en que se apliquen.

Creemos oportuno señalar que no estamos hablando en favor de la universalización de los modelos teóricos pensando que con una buena dosis de realismo social se encuentran similitudes entre diferentes contextos, ya que todos conocemos la crítica constante de Martín-Baró a la importación de conceptos y modelos teóricos hechos en lejanos contextos no latinoamericanos. Lo que queremos resaltar es que su crítica iba dirigida hacia la actitud de algunos psicólogos sociales latinoamericanos que "asépticamente" importaban dichos modelos, aceptándolos como verdaderos y, en consecuencia, desvalorizándose a sí mismos como productores de conocimiento. Su crítica iba dirigida hacia la falta de conciencia de los psicólogos y no hacia el valor gnoseológico de los modelos. Su obra está plagada de referencias a teorías de la más variada índole, pero reconoce que su utilización es posible en el contexto latinoamericano con una adaptación crítica que va más allá de una traducción de idioma o una adaptación cultural. Martín-Baró no quiere reinventar la psicología, lo que pretende es cambiar las prácticas científicas de acuerdo a la realidad latinoamericana. Que se tenga conciencia que la praxis es necesariamente distinta porque, así como el tratamiento psicológico de individuos varía según el sujeto, el ser humano no es una máquina (modelo newtoniano), que menos sería, por ejemplo, la intervención comunitaria en grupos tan distintos como pueden ser estudiantes de Harvard o estudiantes de la UCA. Los unos estresados por la presión de los estudios y el prestigio universitario, y los otros estresados por la guerra o ser víctimas de la tortura. El reconocimiento de esta diferencia es parte de la conciencia crítica, la cual implica tener presente que estas prácticas científicas están definidas, en la mayoría de los casos, por los centros de poder, especialmente norteamericanos, o por los intereses de las clases poderosas que reclaman una intervención diferenciada y minoritaria que nada tienen que ver con las necesidades de las grandes mayorías populares latinoamericanas.

..."es bien sabido que los problemas actuales tratados por los textos de psicología social son fundamentalmente los problemas que los centros de poder de la sociedad norteamericana han planteado a sus académicos y las respuestas que los psicólogos sociales norteamericanos han proporcionado a estos problemas para afirmarse al interior del mundo científico norteamericano. Estas respuestas, claro está, son lógicas en el contexto de este sistema social y de esta estructura productora de conocimiento" (Martín-Baró, 1983a: 3).

Por otro lado, el reclamo de Martín-Baró de una praxis más que una teoría en la psicología latinoamericana es comprensible si tomamos en cuenta su afinidad con el hacer de los sacerdotes latinoamericanos después del Concilio de Medellín¹⁴⁸. Éstos reivindican una Iglesia activa, práctica y comprometida hacia los pobres, en lugar de una Iglesia que sólo se preocupase por la

148. Martín-Baró (1985j) resalta el papel desalienador y dinamizador de la religión después de Medellín en el surgimiento de organizaciones populares y los movimientos revolucionarios latinoamericanos. Así también, crítica la desatención de los psicólogos sociales hacia el importante papel de la religión en la formación de la conciencia de los sujetos.

difusión de la palabra divina. O sea, así como la Iglesia que propone la teología de la liberación busca la "desprotestantización" de la Iglesia Católica, buscar la acción cristiana y no la palabra divina como espiritualidad, la psicología social propuesta por Martín-Baró busca igualmente la desprotestantización de la psicología, especialmente norteamericana, busca la praxis científica social, especialmente la intervención comunitaria en los oprimidos y olvidados, y no la formulación de una teoría de la acción social como práctica científica. En esta línea comentan Aron y Corne (1994), la psicología necesita una nueva praxis que se mueva hacia las gentes olvidadas, las clases populares. No entender la verdad como el resultado de una relación de datos sino la verdad de acuerdo a una realidad histórica concreta con la que interactúan sujetos cambiantes. La historización de la verdad como construcción social no deja lugar a dudas sobre el nuevo problema con que se enfrenta una ciencia que no tiene como objetivo primario la producción de teorías, ni se basa en métodos restrictivos: el problema de la objetividad.

"La relación del hombre con su mundo no es una relación meramente cognoscitiva. La información que recibe el hombre de su medio produce un impacto en él, ya sea positivo o negativo, que determina el tipo de relación en su aspecto estructural, la relación en su aspecto dinámico; junto a la percepción, la valoración; junto al conocimiento, la emoción. Pero sería erróneo pensar que estos procesos -cognitivos y afectivos- constituyen dos realidades distintas; se trata, más bien, de dos aspectos de un mismo proceso. En realidad no existe el conocimiento ni la emoción. Lo que existe es el hombre que conoce y es afectado por lo que conoce, reaccionando ante ello emocionalmente. La relación del hombre con el mundo no es mecánica ni mucho menos aséptica. Reaccionamos no a simples estimulaciones, sino a significaciones, es decir, a lo que los estímulos significan para nosotros, positiva o negativamente. Y la significación implica un proceso de valoración, que en la emoción se vive psicósomáticamente" (Martín-Baró, 1977a: 291).

Desde esta perspectiva dialéctica del conocimiento, la objetividad no constituye uno de los grandes problemas de la psicología de Martín-Baró, incluso era de la opinión que la mejor objetividad posible es la subjetividad. Para él, es más objetivo aquel científico que reconoce los sesgos ideológicos, los prejuicios y las emociones personales que influyen en su investigación, que aquel que pretende construir condiciones neutrales de investigación en la realidad social a investigar. Para Salas (1993), Martín-Baró resuelve el problema rompiendo la dualidad objeto-sujeto de estudio, partiendo de la ruptura del canon de la neutralidad valorativa de los conocimientos científicos y de quien lo produce. Ruptura que surge al introducir en el proceso de producción de conocimiento conceptos como el de persona, clase, cultura y sociedad particulares, que hacen

que el conocimiento esté necesariamente contextualizado y, por ende, contaminado bajo los postulados de la ciencia moderna. Pero, bajo la óptica de Martín-Baró, es todo lo contrario, un conocimiento es objetivo en la medida en que no está limitado por el catalejo del método científico sino conciente de la complejidad de los procesos de producción de conocimiento.

"Objetividad e imparcialidad no son sinónimos. La imparcialidad, o mejor dicho, la parcialidad, remite a una opción axiológica, a una toma de posición política frente a una realidad también política. Frente a esta realidad la imparcialidad es indiferencia u oportunismo" (Salas, 1993: 8).

Martín-Baró reclama, como parte de la concientización científica, el posicionamiento político. Las acciones científicas son, inevitablemente, acciones políticas, como vimos en el capítulo anterior. Por ello, dentro de la visión de mundo del científico, hay que tener siempre presente esta característica de su acción y ser especialmente sensibles para dirigir la atención hacia aquellos aspectos de la realidad que requieren un posicionamiento político de acuerdo a lo que esperan del psicólogo como científico social. Sobre esta postura, Martín-Baró (1986c) critica a los psicólogos que se limitan a estudiar las necesidades primarias y no las secundarias. Por ejemplo, una necesidad es dormir pero no tiene nada que ver con dónde dormir. Hay que estudiar las necesidades menos en sentido biológico y más como necesidades humanas. En esta dirección, mencionan Aron y Corne (1994), al discutir la objetividad de Martín-Baró ante la guerra, que en una situación límite como ésta una curiosa lógica emerge. Ante la necesidad de conocimiento para el pueblo, olvida la objetividad científica por la justicia objetiva. Para estos autores, Martín-Baró reestructura la psicología, hace una psicología de abajo hacia arriba en lugar de arriba hacia abajo como estamos acostumbrados desde las posturas de poder derivadas del conocimiento. Los intereses de poder reflejados en la mayor parte de la psicología, él los critica para hacer una psicología de los problemas cotidianos que puede tener una realidad particular. Esto crea una objetividad particular que tiene presente el papel del poder en la construcción del conocimiento científico y de la realidad, siendo esto una aproximación a las ideas de Foucault y la Teoría Crítica.

"Quizás la opción más radical que confronta la psicología centroamericana hoy radica en la disyuntiva entre un acomodamiento a un sistema social que personalmente nos ha beneficiado o una confrontación crítica frente a este sistema. En términos más positivos, la opción estriba en si aceptar o no acompañar a las mayorías pobres y oprimidas en su esfuerzo por emerger a la historia, en su lucha por constituirse como pueblo nuevo. No se trata de abandonar la psicología; se trata de por el saber psicológico al servicio de la construcción de sociedad donde la realización los unos no requiera la

negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos" (Martín-Baró, 1985d: 15).

De esta manera, para Salas (1993), Martín-Baró resuelve el problema de la objetividad científica cuestionando dos aspectos de la investigación: el *cómo* se investiga y el *para qué* se investiga. El *cómo* se investiga tiene por lo menos dos vectores: primero, cómo el investigador se ubica en y frente a la realidad, esto define la óptica de acuerdo a su opción política, intereses personales y sociales; y segundo, la elección de las vías instrumentales para la obtención de información pertinente. Este aspecto es importante para el Martín-Baró investigador, ya que éste era muy meticuloso en el tratamiento, sistematización y análisis crítico de la información que utilizaba, especialmente en las investigaciones hechas en el IUDOP, la cual no sólo trataba sino que también comparaba con datos de otros investigadores de la psicología social, la sociología, la historia, la antropología, la economía política, etc., lo que constituía una fuente secundaria de obtención de información, añadiéndoles valiosos matices y posibilidades. El *para qué* investigar lo resuelve con un círculo de coherencias que son, en su conjunto, el objetivo de la psicología social de Martín-Baró: desvelar intereses ocultos, desalienar en el descubrimiento de bases ideológicas de las prácticas cotidianas, denunciar la explotación, etc., o sea, concienciar mediante la desideologización de la sociedad. Objetivos que al final se dirigen hacia ..."ganar la conciencia histórica social y personal como forma de liberación" (Salas, 1993: 11). Estos objetivos son el producto de una profunda reflexión de lo que constituye la labor de un psicólogo social y la realidad a la que se enfrenta. Un contexto tan impropio para la salud mental como es la guerra, pero que está pidiendo ayuda a gritos, en donde el psicólogo social que se haga eco de esta llamada, inevitablemente estará inmerso dentro del conflicto bélico y su experiencia, desde dentro, puede ser considerada por su valor epistemológico, fenomenológico como axiológico. Proceso al que no se puede escapar si se toma esta opción, y así lo expresa Martín-Baró en distintas ocasiones:

"En El Salvador no hacen falta doctrinas subversivas; la realidad misma es subversiva y hace subversivo a quien la describa, analice y juzgue" (Martín-Baró, 1982c: 16).

Experiencia que demostró su gran actitud subversivamente esperanzadora, incluso ante la desgracia, identificándose como una especie de cronista de la realidad social.

"Vivir desde dentro uno de estos procesos todavía en marcha, es sin duda una experiencia no por dolorosa menos fascinante para un científico social" (Martín-Baró, 1985j: 29).

Actitud que encontramos reflejada en las palabras de una de sus más grandes fuentes de inspiración, Paulo Freire:

"La realidad social, objetiva, que no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad y si ésta, en la "inversión de la praxis", se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de los hombres" (Freire, 1987: 42).

Martín-Baró logra la síntesis de teorizar-investigar-transformar. En su labor, no quiso ser identificado con especialismos, huye del especialista, tanto temático como metodológico. Como señala Banchs (1991), trató siempre de huir de cualquier catalogación de su obra de acuerdo a escuelas o líneas teóricas. Es más, estaba influido por múltiples enfoques que se apartan del positivismo como podemos observar en sus escritos. "Si bien sus críticas al enfoque positivista y a la concepción de neutralidad ideológica de la ciencia lo ubican claramente fuera de esa perspectiva, no por ello rechaza los conocimientos producidos desde ese enfoque, ni deja de utilizar métodos cuantitativos en su trabajo como investigador" (Banchs, 1991: 101). Sin embargo, por la lectura de la realidad social y el determinismo de clase, se le ha identificado con una línea marxista. Pero, ¿a qué se debe esta inclinación marxista? Creemos que ello se debe a que su visión de mundo es marxista por varios factores: 1) El Salvador es una sociedad tradicional donde todavía no se ha logrado una transformación completa de una sociedad feudal a una sociedad capitalista¹⁴⁹. La mayoría de la población es campesina cuyo modelo de organización económica responde más al feudalismo que al capitalismo industrial. Por ello, la lectura que hiciera Marx hace más de un siglo encaja muy bien en la descripción de la sociedad salvadoreña. 2) Su formación ideológica, la teología de la liberación, es considerada como una interpretación marxista o de izquierdas de la cristiandad. 3) Como consecuencia de lo anterior, tenía que ser de izquierdas porque ser de derechas implica estar al lado de esa Iglesia e instituciones académicas que, supuestamente, no se mezclan en política pero mantienen el *status quo*, o sea, una Iglesia en donde no se encuentra esperanza social (excepto lo que ellos denominan salvación) y los mecanismos ideológicos del Estado. 4) No vio la caída del bloque comunista, este hecho podría haber contribuido a la formación de la visión romántica que suelen tener los izquierdistas del comunismo¹⁵⁰. 5) Así también, ante la falta de un modelo alternativo de sociedad, el marxismo se

149. Según Gordon (1989), el carácter oligárquico de la clase dominante en El Salvador tiene sus raíces y se reproduce en torno a la agroexportación cafetalera de finales del siglo XIX y principios del XX. Condición que todavía define la organización social en las zonas rurales del país donde la todavía viven la mayoría de los salvadoreños.

150. En nuestra visita a la UCA en noviembre de 1999, pudimos visitar una exposición sobre el poeta salvadoreño Roque Dalton y, entre las cosas que mostraron de su vida, resaltaban el exilio de éste en la antigua U.R.R.S. como si tal experiencia fuera de por sí cualidad suficiente para ser una persona éticamente correcta. Para nosotros esto representa una visión romántica del comunismo, ya que la alternativa política que representó la U.R.S.S. al capitalismo no fue más que la misma actitud imperialista de las potencias occidentales (U.S.A., Inglaterra, Francia, etc.) pero con el control absoluto del Estado en nombre de los obreros. La falta de una verdadera alternativa al modelo económico capitalista lleva a escoger entre lo malo y lo menos malo. También el hecho de que en la realidad social salvadoreña no se hubiese hecho una transformación completa de sociedad agraria a sociedad

presenta como una posible salida al modelo económico capitalista que puede entenderse como la inevitable evolución del capitalismo. 6) Porque, y este factor tiene una especial significancia en su obra, en El Salvador la riqueza estaba y está realmente muy mal repartida. No se puede estar del lado de las "catorce familias dueñas del país"¹⁵¹. 7) Por último, el marxismo es una tendencia crítica que coincide con su actitud hacia la realidad que analiza. Por esta coincidencia, podemos comprender porqué a Martín-Baró se le pueda considerar marxista, porque es crítico, y no lo contrario, que es crítico porque es marxista. Pero en este acercamiento a su obra queremos alejarnos de la catalogación de marxista y en su lugar resaltar la categoría crítica.

Sus conocimientos, su agudeza reflexiva y su visión de mundo se combinan para hacer una psicología crítica productiva que responde a la descripción que, según Salas (1991), debe ser un científico social crítico. Afirma este autor que:

... "que la práctica seria de las disciplinas empírico-analíticas es imprescindible y básica en el sentido de que la persona que quiere hacer ciencia al estilo histórico-hermenéutico sin tener grandes bases empírico-analíticas está buscando probablemente una orientación y una ubicación puramente ideológicas o está tratando de encubrir su toma de posición ideológica con un ropaje científico. Y que la persona que quiera hacer ciencia crítica sin un dominio serio y sistemático de los estilos anteriores probablemente no está siendo un verdadero crítico científico sino un 'criticón' totalmente anarquizante, arriesgándose así a que su bien intencionada crítica -por ignorar precisamente la seriedad científica de los estilos anteriores- se quede siempre totalmente estéril o se torne en muchos casos en contraproducente" (Salas, 1991: 12).

Observando los fundamentos epistemológicos de la obra de Martín-Baró, encontramos sus raíces en distintas tendencias, la mayoría caracterizadas por una pauta crítica, que van formando un corpus de conocimiento coherente diferenciado no sólo por su contextualización sino por su bagaje teórico. Con una actitud de reciclaje gnoseológico¹⁵², Martín-Baró toma un poco de

industrial (ver nota anterior), pudo dar lugar a entender el modelo comunista como la alternativa buena. Sin olvidar que por su cercanía geográfica y repercusión en Estado Unidos, la experiencia revolucionaria nicaragüense pudo significar una alternativa esperanzadora para los salvadoreños y algunas sociedades latinoamericanas.

151. Martín-Baró (1985j) recuerda que El Salvador, a pesar de la pequeñez territorial, presenta grandes contrastes socioeconómicos, concentrándose la mayor parte de la riqueza en las catorce familias que dividen el país en catorce departamentos. "Constituye un lugar común afirmar que el país está en manos de "catorce familias", dato obviamente simbólico: puesto que el país se encuentra dividido en catorce departamentos, con ese número se pretende aludir a una alta concentración de la riqueza, como si cada departamento fuera la finca particular de una familia" (Martín-Baró, 1985j: 29).

152. Banchs (1991: 103) menciona sobre esta cualidad de Martín-Baró que, ... "uno de los aspectos valorables de su obra es su capacidad para combinar en un todo coherente elementos, nociones y conceptos procedentes de perspectivas dispares, sin que podamos decir que se trata de en él de una suerte de eclecticismo, ya que al

muchos lados utilizando como nexo de unión la postura crítica de las propuestas recogidas, siempre y cuando esta crítica esté encaminada a la construcción de un nuevo modelo de organización vital para el sujeto con conciencia, aunque él prefería llamar esta a dirección "el horizonte de la liberación". En esta dirección, resulta natural observar como Martín-Baró se acerca, como ya hemos discutido, a Althusser, Husserl, Berger y Luckmann, Teilhard de Chardin, Hegel, Mead, Vygotsky, teólogos de la liberación, Freire, etc., así como a la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt, que le aproxima a autores como Adorno, Habermas, Horkheimer o Fromm, todos los cuales se caracterizan por la crítica a los estandartes sociales. Así también tanto la teoría crítica como la Escuela de Frankfurt guardan varios elementos estructurales en común con la vida y pensamiento de Martín-Baró. Primeramente, las reflexiones de las unas como la obra de Martín-Baró se vieron afectadas por la guerra. En medio de experiencias bélicas de este tipo se produce una sensibilidad especial en el mundo intelectual al concienciarse de la irracionalidad a que puede llegar el ser humano y lo poco que sirve en tal situación la razón.

"Tal vez la lección más dolorosa que nos ha tocado aprender a lo largo de estos años de guerra civil es la que nos mostró la irracionalidad de la razón científica" (Martín-Baró, 1985j: 40).

Una segunda coincidencia sería la dirección de la investigación, ya que Martín-Baró, como también la Escuela de Frankfurt, dirige sus investigaciones a diferentes áreas de discusión que van desde los fundamentos teóricos, pasando por la investigación empírica, el análisis social o la opinión ilustrada, hasta la ética profesional y social. Así como, a pesar de que Martín-Baró parte desde la psicología social, encaminan las investigaciones integrando distintas disciplinas de las ciencias sociales como la historia, la sociología o la antropología. Otra coincidencia sería la perspectiva histórica de sus análisis y, en la misma línea, la visión dialéctica de la realidad. A consecuencia de la historicidad dialéctica encontramos uno de sus mayores puntos en común; la visión de la realidad como una totalidad. Esta perspectiva holística de la realidad impulsa la investigación social a considerar la teoría de la sociedad y la realidad como un todo, evitando así, la fragmentación del objeto de estudio como hacía la ciencia positiva. Un último punto lo encontramos en la postura autorreflexiva acerca de sus propios fundamentos epistemológicos, que le permite explicitar y discutir sus propios presupuestos prácticos y conceptuales. En este sentido nos dirá Banchs (1991):

..."la postura epistemológica de Martín-Baró (...) sigue casi al pie de la letra los tres rasgos centrales (...) de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, estos son: a) una autorreflexividad y una historicidad, esto es un rechazo a concebir la sociedad y la historia como una sucesión de hechos externos, objetivado sin mediación de alguna de

redimensionar los átomos de conocimiento tomados aquí y allá nos ofrece una nueva visión con un denominador común: el hilo conductor de su obra es interpretar lo propio de nuestra realidad y desbrozar el camino, para trabajar en pro de una mayor justicia social".

los sujetos; b) el carácter histórico social se fragua como una totalidad concreta expresada en una serie de momentos que se demandan mutuamente; c) el sentido oral ínsito en toda crítica, ya que se considera que ésta tiene siempre un sentido práctico dentro de un proyecto emancipatorio de liberación humana. (...) En su adhesión a los principios de la teoría crítica podríamos decir que Martín-Baró es frankfurtiano; sin embargo, ofreceríamos una imagen completamente errada de su producción intelectual y de su praxis profesional si lo ubicamos dentro de esta escuela" (Banch, 1991: 100-101).

Banch, sabiendo que Martín-Baró no quería ser encasillado detrás de un modelo teórico, es de la opinión de que su postura epistemológica encaja como anillo al dedo en lo que se define como teoría crítica. La búsqueda de las contradicciones del sistema capitalista, la oposición a la explotación, así como, el factor político que afecta tanto el conocimiento general de la sociedad y la mayor parte de los aspectos que condicionan la existencia de los seres humanos, son características comunes que defienden ambas posturas. Pero sobre todo resalta su capacidad para reinventar el discurso científico, a través de la auto-crítica y apertura total al conocimiento y su visión de mundo como una totalidad, la cual no sólo le permite acercarse a analizar los fenómenos sociales sin mirar por "el catalejo", sino que le brinda la oportunidad de obtener otros beneficios de tan magna visión de la realidad como es su destreza para combinar distintas teorías y nociones, su visión de futuro, su capacidad para describir la realidad social, el alcance de sus reflexiones o la dirección de sus acciones, entre otros.

"En sus textos, se hace evidente no sólo la perenne actualización de sus conocimientos sino la seguridad con que asumía la tarea de definir nuestro campo y de integrar a él todo conocimiento que le permitiera reforzar su objetivo de sentar las bases teóricas para orientar una práctica profesional liberadora. En este sentido, Martín-Baró sigue también uno de los principios de la teoría crítica. La transdisciplinariedad típica de los frankfurtianos obedece, según Munné, a la adopción sin concesiones del principio de totalidad" (Banch, 1991: 104).

Visión de mundo que le conduciría a dirigir su praxis hacia aquellos valores que, dentro de todo lo que su capacidad visionaria le permitía observar, eran la auténtica labor profesional de un hombre de ciencia: ayudar a resolver los problemas y necesidades de los demás. Visión que en su contexto de acción le llevó hacia quienes realmente eran los más necesitados, tanto en cantidad como en calidad, o sea, hacia las mayorías populares latinoamericanas. En donde obtuvo el reconocimiento y la recompensa de quienes ayudó, recibiendo como compensación el aprecio y el amor. A pesar de que el psicoanálisis establece este tipo de compensación como un problema de contra transferencia, dentro de la obra de Martín-Baró esto no es así porque en el fondo de la cuestión existe una actitud altruista que conduce a la acción científica, por encima de motivaciones materiales, construcciones ideológicas o aspiraciones individuales, hacia motivaciones de tipo místico-espiritual como pueden ser el amor, la solidaridad, la belleza, etc.

Puede sonar utópico, pero creemos que en Martín-Baró esto es así ya que el sentido insito de su obra implica la recuperación de la esfera de lo religioso para la ciencia. Sobre este particular, Montero (1998) advierte que en América Latina se comienzan a vislumbrar modos de acción y respuestas reflexivas encaminadas en el sentido de introducir cambios una nueva concepción de mundo y del ser en el mundo. Ello se ve manifestado en una teología y en una filosofía de la liberación que no es sólo una práctica religiosa, sino que afecta otras esferas de la cotidianidad a manera de un movimiento social revolucionario.

"Y unidas a ellas tantas investigaciones aparentemente inconexas que aportan nuevos conocimientos a viejos temas, que redefinen lo que aprecia estable y definitivamente sabido, y que aportan nuevos modos de pensar" (Montero, 1998: 1134).

Como sugiere Montero, el nuevo modo de pensar que significa la filosofía de la liberación es un movimiento básicamente latinoamericano que está comenzando a dar sus primeros frutos, entre los que se encuentra la obra de Martín-Baró, y que goza de gran aceptación entre los círculos críticos como puede ser la contracultura. Los filósofos que trabajan bajo esta óptica (Brackley, Conill, Sobrino, González, Beorlegui, etc.) no dudan en proclamar a Ellacuría como el precursor de esta filosofía, la cual, a grandes rasgos, consiste en poner la inteligencia y el pensamiento al servicio del pueblo y no al de intereses alienantes (Sobrino, 1995). La filosofía de la liberación son las reflexiones derivadas de la teología de la liberación y deben dar lugar a una forma de actuar que ellos han denominado "praxis liberadora". Recordamos nuestro desacuerdo en el uso del término liberación para referirnos a la obra de Martín-Baró, pero en este momento es necesario su uso para contextualizarle como la psicología de esta corriente, de la misma manera que hay una sociología, una antropología, una política, una forma de hacer ciencia, que se sustantiva como "de la liberación", inspirada en la filosofía del mismo nombre. Es lo que antes mencionamos como un proyecto mayor que, a partir de una religiosidad dirigida hacia las mayorías oprimidas, intentan predicar un modelo social basado en la espiritualidad del nuevo sujeto con conciencia. Un modelo social que *a priori* coloca la esencia del orden social en la libertad del sujeto¹⁵³ y no en estructuras sociales de control, alienadas de ser social, como es el Estado. Es un modelo que busca en la comunidad¹⁵⁴ la analogía política.

... "la comunidad humana no se funda en nada anterior a sí misma, y la autoridad es una parte esencial de ella. (...) Entendemos mejor la comunidad si la concebimos como

153. Bradley (1995), citando a Berlín, hace una matización del concepto de libertad intentado separarlo del concepto utilizado por el Estado moderno. Habla de una distinción ... "entre la «libertad negativa» y la «libertad positiva», es decir, la «libertad de» y la «libertad para»." Ambos conceptos permiten al individuo escapar de las cadenas, pero mientras el primero permite escapar también de las responsabilidades sociales, el segundo no. Ver fuente.

154. Ver nota 40 de capítulo anterior.

integrada por personas vinculadas por un tipo de compasión¹⁵⁵. Los filósofos han tratado durante mucho tiempo de articular el tipo de igualdad presupuesta por la teoría democrática, pero al parecer no basada en cualidades poseídas por los individuos. (...) La compasión se manifiesta en la solidaridad, la conciencia honda de ser parte de la humanidad, el conocimiento existencial de la unidad de la raza humana, el saber que todas las personas, por muy separadas que se encuentren por el espacio y el tiempo, están ligadas por la misma condición humana. La solidaridad es más -mucho más- que la afirmación intelectual de la humanidad compartida; es la experiencia profundamente sentida de la identidad humana" (Mc Nulty, 1995: 264-265).

La compasión que sugiere Mc Nulty como vínculo social es un atributo bastante conocido de praxis científica de Martín-Baró que, si lo observamos dentro del panorama abierto por el proyecto de la filosofía de la liberación, deja de ser una opción personal expresada en un compromiso hacia los oprimidos y se convierte en una forma de entender la realidad. En otras palabras, la opción de los pobres no es una decisión tomada después de reflexionar sobre la realidad social sino que, dentro de la visión de mundo de Martín-Baró, no es posible actuar conscientemente, ser un hombre con conciencia, si no se toma en cuenta el sufrimiento y la felicidad de los demás. De esta manera, en un contexto social como el salvadoreño, no sería éticamente aceptable entender la realidad desde otro punto de vista que no fuera el de las mayorías populares porque su felicidad, su paz espiritual y su vivencia religiosa dependen de su acción social. Este rasgo de la práctica científica de Martín-Baró le acerca a la postura ético-religiosa del filósofo S. Weil, quien enmarcado dentro de las líneas del marxismo y el anarquismo encuentra sus razones, en una toma de posición ética fundamental, para situarse siempre al lado de los oprimidos. Para Weil, la afirmación de la miseria humana y de su lejanía de la perfección divina, contra toda ilusión del sujeto por auto-redimirse mediante la dialéctica, es el camino que se debe seguir para la redención divina. O sea, la salvación no se puede lograr por uno mismo sino optando por los demás, lo que en la sociedad capitalista casi siempre es optar por los miserables. Según esto, Dios se ha vaciado de su divinidad y ha colmado al ser humano de una falsa divinidad para que renuncie a ella, deje de estar reflexionando y meditando sobre otras dimensiones existenciales, y viva su experiencia terrenal de acuerdo a su voluntad creadora. En el pensamiento ético de Weil, que murió a consecuencia de las privaciones que se había impuesto para identificarse con los oprimidos, la ciencia es concebida como "purificación", concepto que podemos trasladar a Martín-Baró, con lo cual, su labor científica nos remonta a uno de sus escritos juveniles, *Sufrir y ser* (Martín-Baró, 1964), cuando un joven seminarista estudiante de filosofía en plena revolución teológica latinoamericana presagiaba el sufrimiento que iba a conocer a lo largo de su vida como parte de su destino. En este sentido, lo que quisiéramos dejar claro es que la opción por los pobres de Martín-Baró no es una conversión pragmática de su labor científica sino su forma de vivir su espiritualidad, lo que le confiere, más que un compromiso, un vínculo de amor

155. M^cNulty utiliza aquí el término compasión de forma análoga a caridad. Esto nos recuerda la advertencia hecha en el capítulo 2, con lo cual preferiríamos utilizar

con las mayorías populares, y más aun cuando podemos afirmar sin lugar a dudas que Martín-Baró amaba su trabajo. Esta forma de hacer y comprender la realidad le llevado a convertirse en fuente de inspiración de un movimiento psicosocial, especialmente en Latinoamérica, que concibe los objetivos de su labor científica con un horizonte esperanzador. A continuación, pasaremos a puntualizar esta ética científica.

6.3 Metasentido

Estimulados por la obra y figura de Martín-Baró como punta del iceberg de un movimiento de reconstrucción de la labor psicosocial, a lo largo de esta investigación hemos manejado un argumento que implica considerar enfrentados el concepto de Dios y la ciencia como consecuencia del surgimiento de la racionalización individual como sentido común. La razón propia del individuo como universo justificador restringe la posibilidad de una visión de mundo totalizadora y compleja, y le encamina a no tener esta visión sino a ver el mundo de una manera particular y simple. Dios, igual que sucede con la razón, se individualiza, con lo cual la religiosidad y racionalidad se suscriben a la propia experiencia del individuo. Para nosotros esta circunstancia conduce a la inevitable pérdida del metasentido de la humanidad, al fragmentar el destino y la evolución común en una infinidad de existencias individuales. La pérdida del concepto de Dios entendido como el Todo, al margen de consideraciones místico-teológicas de procedencia sobrehumana, reducen la visión de mundo, la reflexividad compleja y la trascendencia de las acciones a tal punto que el pensamiento ecológico es considerado una gran novedad cuando es una forma de acción tan vieja como el mismo cosmos; "sembrar para cosechar".

Dentro de la ciencia, este enfrentamiento nos ha dejado sin un metasentido, sin un Dios, que dirija las acciones y esencialice la conciencia científica. Fernández-Rañada (1994) menciona que, cuando los científicos se enfrentan a la idea de Dios, la historia de la ciencia nos muestra cosas interesantes. Primero, la capacidad del razonamiento estrictamente científico para elevarse por sí mismo a la consideración de cuestiones trascendentales es nula. Ya hemos visto que la ciencia explica el cómo, no el por qué, con lo cual el razonamiento científico no pasaría de ser una mera descripción formal y no substancial. Así mismo, existen otros tipos de conocimiento y razonamiento, al margen de los científicos, que no son considerados como verdaderos por su dudosa procedencia. Para unos, la ciencia no puede darnos todas las respuestas y dejan un pequeño espacio para lo inexplicable, con lo cual cabe la posibilidad de un principio de reflexión compleja. Mientras que para otros, todas las preguntas podrán ser contestadas en un futuro mediante una ampliación del método científico. La forma más radical de esta postura es el radicalismo cientifista, que ya mencionamos, el cual niega todo valor a los conocimientos no científicos. Por último, como señala Fernández-Rañada, la acción intelectual tiene una enorme complejidad y aparece bajo formas muy diversas, a veces incompatibles. Entre todas estas

el término amor al de compasión.

formas, la complejidad es mayor al añadir la profunda influencia que tiene el mundo afectivo y emocional sobre el intelectual. En contra de una creencia muy aferrada, los científicos están afectados por sus emociones, al igual que la generalidad de las personas, y sus trabajos están influidos y realimentados por sus acciones. Para entender esta influencia es preciso considerar las motivaciones de su trabajo. Fernández-Rañada plantea esto como el efecto de afectividad científica, el cual se ve agravado por la falta de un sentido común de las acciones científicas. Nuevamente la justificación individual hace que cada cual tome su rumbo siendo sensible a su fragmento de realidad al margen de la totalidad. Tal fragmentación demuestra la falta de una visión global la cual podemos comprobar en la destructiva dirección de las acciones humanas del siglo XX, sobre la que advierte Fernández-Rañada cuando plantea que el planeta está reventando y por ello la humanidad debería ser más sutil.

"La mejor forma de serlo es preguntarse por la relación de la ciencia con las otras formas de conocimiento y por los límites de la objetividad científica cuando se trata de cuestiones vitales que, por su carácter global, se resisten a planteamientos reduccionistas. En contra de lo que afirman los tecnócratas, la ciencia sola no podrá resolver los problemas de la humanidad, porque todas las cadenas de razonamiento tienen que partir de postulados previos, referidos al sentido de la vida humana y a su dignidad, que no tiene naturaleza científica. Se basan, por contra, en percepciones intuitivas y directas de la realidad, a las que se llega mediante la conjunción de todas las perspectivas posibles y nunca mediante deducciones o razonamientos lógicos. A partir de ellos y a ellos supeditada, la ciencia ofrece métodos para resolver esos problemas" (Fernández-Rañada, 1994: 285).

En ese cambio en la dirección de lo que debe buscar la ciencia va nuestra propuesta sobre el sentido de la ciencia; es decir, el metasentido. Queremos proponer, basados en la obra de Martín-Baró, la creación de una sensibilidad que, más que una ética o una moral, encamine y haga a los científicos sensibles a las desgracias ajenas teniendo como pauta el sentido de la vida humana. Martín-Baró tenía dicha sensibilidad, era un ser evolucionado (en el sentido existencial), hacia las injusticias -no naturales- que definen la realidad latinoamericana. Igual que el conocido artículo de Ibáñez (1994a), *¿Cómo no se puede ser constructorista en estos tiempos?*, Martín-Baró se preguntaría; ¿cómo el psicólogo, el científico social, la ciencia, puede permanecer inmóvil, insensible, aséptica ante la realidad social latinoamericana, por no decir mundial? Quizás lo que pretende es sustituir el dominio de la razón por el dominio (pre-dominio) del amor. Que las acciones humanas, en lugar de ser orientadas por la razón como lo fueron por toda la modernidad, llegando al extremo de convertir al ser humano en una máquina gracias a la razón instrumental, sean dirigidas por una nueva (o antigua) sensación o sentimiento compartido por la comunidad como un sentido común denominado amor. Este es el mismo sentimiento que reconstruye la experiencia religiosa como una sensación de asombro, de belleza y de armonía, que conduce las acciones humanas, a manera de un «metasentido» que se impone sobre la existencia humana,

como una fuerza, una energía y, en ocasiones, como una inteligencia que es más poderosa que la propia y la de todos los seres humanos imaginables juntos. Es un intento de una visión de totalidad, de comunión (común-unión), desde las limitadas conciencias humanas que hacen que, mientras más allá vayamos en su comprensión, más nos maravillemos. Algo así como la sensación descrita por Einstein como la tercera forma de experiencia religiosa que no sería el opio del pueblo, que aluden los marxistas, sino la concienciación pseudo-total de sus condiciones de existencia y, por tanto, de la libertad humana plena. En fin, la sustitución del dominio de la razón por el amor es un proceso de concienciación que pretende potenciar como génesis de las acciones humanas la historicidad, la dialéctica y la trascendencia. En sentido religioso, lo que pretende es la humanización de Dios en contra de la racionalización de Dios. Sería la transformación del «vocabulario final»¹⁵⁶ que cada uno de nosotros posee para fundamentar el conocimiento y por debajo del cual no hay nada (Jiménez Burillo, 1997), hacia un nuevo meta-sentido que traslade la justificación de las acciones humanas del plano simplemente lógico-estructural del lenguaje al plano *ideológico-emocional*, con una nueva sensibilidad en donde sea imposible la asepsia y donde se preste atención (y solución) a los problemas del otro, en el caso de Martín-Baró, de los oprimidos, desde esta sensibilidad.

..."si la psicología social debe ser histórica, en consecuencia, debe atender al reto que la historia presente de los pueblos latinoamericanos nos hacen" (Banchs, 1990: 13).

La pretensión de Martín-Baró es compartida por otros autores que, desde distintas áreas de conocimiento, intentan promover la sensibilidad hacia el otro, especialmente los oprimidos, como una nueva ética no individual, no materialista y no alienante. Küng (1999), por ejemplo, nos propone un redescubrimiento y una nueva valoración de la ética en la política y en la economía en continuidad de su proyecto de una ética mundial. Hace una crítica de las aspiraciones de la sociedad moderna como estructura de organización económica y los valores que surgen de ella. Su crítica se dirige hacia la estructura y la ideología de la modernidad vistos siempre como dos niveles complementarios aunque diferenciados sólo para el análisis. En primer lugar, critica las situaciones existentes, cuestionando tanto el paradigma político de la modernidad, caracterizado por la falta de sentimientos morales y la subordinación de la ética a la política, como el paradigma de política-ideal moralizante, caracterizada por una completa subordinación de la política a la ética que no respeta la autonomía de aquella¹⁵⁷. Su crítica se dirige de forma directa contra el ultraliberalismo económico y sus efectos como la globalización, la moral materialista o la moderna esclavitud en el trabajo.

156. Jiménez-Burillo (1997) utiliza el concepto de vocabulario final para referirse al problema planteado por el posmodernismo de la relatividad en la justificación del conocimiento. En esta cuestión, ..."el léxico último de alguien es el conjunto de palabras que emplea para justificar sus acciones, creencias, y vidas; más allá de este lenguaje está la pasividad o la fuerza" (*Ibid*: 72).

157. Según el pensamiento de Martín-Baró, esto sería la subordinación de lo político a la política (ver sección 5.7).

El segundo nivel de crítica de Küng se centra en la propuesta de alternativas constructivas realizables regidas por la primacía de la ética. La política y la economía globalizadas no pueden regirse por un darwinismo social que sólo permite sobrevivir a los más fuertes. Guattari (1997), haciendo una revisión de la ideología constitutiva de la conciencia social a través de la crítica profunda a los medios de comunicación, afirma con respecto a esta ideología que no hay soluciones a corto plazo. El poder es el que organiza el mundo, tanta es su potencia que la inteligencia y la sensibilidad están siendo objeto de una auténtica mutación debido a las nuevas formas de socialización que los países poderosos imponen como prácticas sociales. Las nuevas máquinas informáticas, junto con los *mass media*, sustituyen a la tradición oral, con lo cual condicionan los contenidos de la conciencia a los intereses ajenos que pueblan la red, de acuerdo al más puro análisis marxista, y sobre todo, como nuevo fenómeno social, crea un nuevo vínculo social al sustituir el contacto humano por el contacto mediático. Bajo esta forma de vínculo social surge el nuevo poder del siglo XXI. Quién controle la información tendrá el poder¹⁵⁸. Según Aron y Corne (1994), Martín-Baró era consciente de cómo los hombres con poder de El Salvador tenían un gran control de la información y era manipulada en favor de sus intereses, especialmente en tiempo de guerra. Por ello luchaba contra la mentira oficial y toda aquella falta de información que en la realidad salvadoreña presentaba un poder opresor. Al involucrarse en un proyecto tenía claro para qué debía servir: para ilustrar a los oprimidos mediante la información científicamente comprobada, e igualmente denunciar las injusticias sociales que se esconden detrás de la mentira oficial¹⁵⁹. De esta forma, el papel de la psicología social en la sociedad está inevitablemente ligado a lo político en la visión de Martín-Baró.

"Al hacer explícita su opción ética, ideológica y política en la sociedad que le tocó vivir, el hecho de poner de relieve esta «esperanza de los pobres», en Centroamérica, en América Latina, no sólo implicó que los temas políticos de su tiempo y de su sociedad fueran cruciales en su quehacer psicológico, sino que a su vez cuestionó radicalmente la pretendida neutralidad de las ciencias, ubicándose en un lugar social extraordinariamente polémico, no sólo en El Salvador sino también en la comunidad internacional de psicólogos" (Lira, 1991: 65).

Si el científico social es una entidad política que lucha entre distintas fuerzas ideológicas que se le imponen como falsos metasentidos y dirigen sus acciones hacia intereses particulares, ¿cómo puede el científico, con su pequeñez en cuanto a poder, librarse de las cadenas de las aspiraciones de la sociedad moderna? Ante la ausencia de un metasentido y el surgir de nuevos valores morales, el enfrentamiento a los grandes poderes que meta-imponen las prácticas sociales, resulta prácticamente imposible porque no se hace desde la unión sino desde la opción

158. Véase Morin (2000) donde hace una reflexión sobre el futuro significado del poder de información.

159. Véase nuestro artículo, Soto Martínez (2000a), donde ofrecemos una posibilidad para la utilización de los estudios de opinión pública para luchar contra la mentira oficial.

personal, incluso a veces individual. No existe un compromiso de las instituciones profesionales en este sentido, aun cuando sería lo más recomendable dado el aparentemente inevitable sometimiento de la actividad científica a intereses ajenos a los que está llamada su labor. La opción de algunos pocos científicos resulta una lucha entre sus reducidos valores comprometidos contra la opresión y el poder que los somete. Esta situación recuerda los enfrentamientos de los primeros científicos al poder de la Inquisición. Si en la Edad Media, los científicos, los filósofos y los teólogos no se atrevían a oponerse, no eran concientes o simplemente intentaban encajonar sus argumentos dentro del orden establecido, principalmente por miedo a la muerte, en la actualidad existe una situación análoga ya que el científico que se quiera considerar respetable sí, por ejemplo, se atreve enfrentarse al nuevo orden mundial que tiene a los Estados Unidos por vigilante (igual que hizo la Iglesia en su tiempo), para denunciar y demostrar las injusticias, conspiraciones y vejaciones de las que es responsable Estados Unidos en el mundo, no sólo estará entrenado en aguas pantanosas, sino que, si tiene mucha difusión y repercusión social, el poder posee sus propios mecanismos para contrarrestar su efecto¹⁶⁰. El control de los *mass media*, la mordaza, impedir el acceso a los medios o la censura son algunos de los mecanismos utilizados para preservar el "orden". Quienes se atrevan a enfrentarse al presunto orden del mundo, al metasentido alienante del sujeto individual, son considerados revolucionarios arcaicos, utópicos, ilusos o simplemente gente rara o exótica que en muchos casos constituyen un fastidioso estorbo para quienes manejan los hilos del poder. Martín-Baró se atrevió y terminó boca abajo en el césped de su atalaya, la UCA, junto a sus compañeros de acción. Resulta difícil, aunque frecuente, ser conscientes de lo que pasa y quienes están detrás de las grandes injusticias del mundo. Pero es preferible "callar", ser "políticamente correctos", y dejar este tipo de discusiones para comentarlo en la barra de cualquier bar con unas copas en el cuerpo. Por el contrario, para luchar contra este poder Martín-Baró insta a tomar el difícil camino del compromiso político, pero hay que entender el compromiso no desde la perspectiva individual, como si de una opción personal se tratase, sino el compromiso como un vínculo de unión que hace que las ideas de un sujeto encuentren las ideas del otro como las suyas mismas, o sea, el compromiso crea una común-uniión que hace más fuertes a los débiles para luchar contra el poder olvidando la perspectiva individual y trabajando desde el "nosotros" en busca de nuevos horizontes.

"Por ello una nueva racionalidad reclama una nueva incardinación de nuestro quehacer como científicos sociales, una nueva perspectiva. Sólo en la medida en que los científicos sociales asumamos las perspectivas de las mayorías oprimidas de nuestros pueblos, será posible que nuestra ciencia descubra nuevos horizontes y realidades diferentes. Quizá no tanto como realidades de hecho sino como realidades

160. Por ejemplo, es conocido el caso de N. Chomsky que es considerado persona *non grata* en su propio país por sus incisivas denuncias de la política exterior de los Estados Unidos, o el de la investigación de la propia masacre de al U.C.A. que señala a los servicios secretos estadounidenses y la Escuela de la Américas como responsables subsidiarios de los asesinos, pero los culpables siguen en la calle. Así como la efectividad de los servicios secretos de los distintos países, la KGB, el Mossad, CIA, etc., en la investigación de "subversivos".

que hay que hacer. (...) Al asumir el compromiso crítico con las causas de su pueblo, el científico social pasa de ser la racionalidad de los guardianes a ser guardián de la racionalidad. Pero esa racionalidad tiene que ser necesariamente nueva a fin de que permita afirmar aquello que niega el poder actual. Sólo así se tendrá un aporte significativo en las ciencias sociales a los procesos de cambio" (Martín-Baró 1985j).

Desde esta perspectiva surge el desarrollo de una psicología desde Centroamérica, que aparece como el resultado natural de un proceso de revisión crítica de la psicología a partir del análisis de las teorías en sus contextos históricos, en sus fundamentos filosóficos y en sus dependencias históricas y políticas. En Martín-Baró encontramos un ejemplo de los psicólogos sociales latinoamericanos que, mediante un examen de conciencia, logran que la psicología comience a moverse hacia una corriente y una transformación crítica, especialmente en la línea de la psicología comunitaria. Así también ha producido una reconducción de la psicología política, ocupándose de los problemas propios de las sociedades en lugar de abstraerse en el estudio de conceptos y teorías que ocultan el sentido de la sociedad. El desafío y la urgencia que encontramos en Martín-Baró era la necesidad de desarrollar una psicología a partir de la realidad y el compromiso científico con nuestros pueblos. Según Salas (1993), Martín-Baró en *Acción e ideología* contextualiza la psicología social, la ubica en un campo de tensiones en el cual muestra la conexión entre la dimensión de la personalidad humana y la estructura social. La psicología social que pretende construir está dirigida, sin abandonar dicho campo de tensiones, hacia la acción humana. De esta manera es la acción, no el comportamiento, la que vincula a la persona con su sociedad, en tanto que la acción está dotada de sentido y valor y en cuanto es el medio de expresión de estos.

"Si bien esta postura no representa novedad ya que ha sido hartamente trasegada por la psicología crítica, en Martín-Baró **adquiere un sentido innovador**¹⁶¹ cuando llama la atención sobre los peligros que implica escapar a este campo de tensiones y dejarse absorber por la dinámica de alguna de las fuerzas; esto conduciría inevitablemente o al psicologismo con su implicación de concebir lo social como dato dado, antecedente al evento y naturalizado, o a un sociologismo que sacrifica al individuo y su subjetividad" (Salas, 1993: 8).

La dirección de la psicología social, especialmente en Latinoamérica, debe ir encaminada hacia la lucha contra el poder, contrarrestando su dominio mediante el conocimiento científico, la unidad de objetivos y la difusión del conocimiento a manera de una ideología liberadora. Al psicólogo social le compete estudiar el discurso ideológico que oculta la violencia y el poder, además de ir desentrañando el nuevo sentido común (Martín-Baró, 1982c). Esta postura enfrenta en demasiadas ocasiones, como si de una analogía de David y Goliat se tratase, a los libros contra

161. Las negritas son nuestras.

los tanques, a la palabra contra la manaca¹⁶², al débil contra el fuerte. Esta dirección de la praxis es desarrollada por Correa *et al.* (1994) cuando exponen, desde la perspectiva de Foucault, cómo la ciencia entra en contradicción con el Estado en el binomio saber-poder. La ciencia y el Estado entran en una lucha por ver quién es el "guardián de la racionalidad". El Estado, observado bajo al óptica de Maquiavelo, prefiere un pueblo ignorante para su fácil dominación, mientras que la psicología de Martín-Baró tiene como política la difusión del conocimiento como medio para concienciar al pueblo. Para Correa, en nuestro caso, el posicionamiento político de la psicología social aplicada puede entrar en contradicción con el Estado, ya que, por un lado, significa una herramienta para la dominación si el psicólogo se posiciona al lado del Estado y, por otro, es una amenaza ya que puede convertirse en vehículo de subversión. Opción que en ocasiones conducen a la ilegalidad, debido a que al estar sensibilizado y concienciado sobre cuál debe ser el sentido de las acciones humanas se puede entrar en contradicción con los intereses del Estado, como por ejemplo el caso chileno de los cientos y cientos de científicos sociales que se vieron obligado a emigrar ante la coacción de la libertad de pensamiento.

"La experiencia en Chile mostró a los científicos sociales que había que dejar de ser la racionalidad del sistema para convertirse en guardianes de la racionalidad" (Martín-Baró, 1985j: 44).

Para lograr este objetivo, Montero (1998) menciona que la nueva psicología social latinoamericana propuesta por Martín-Baró, a la cual se refiere como psicología de liberación, se enfrenta a dos tipos de retos. "Retos que derivan de su propia construcción en respuesta a un problema humano y social, y retos que derivan de su inserción en lo social y, a la vez, en el mundo de vida de las personas" (Montero, 1998: 1131). Los primeros son retos estructurales o internos que atienden a los mismos fundamentos epistemológicos de esta propuesta de nueva psicología, mientras que los segundos, retos externos o funcionales, responden a las prácticas sociales que se esperan como parte de la inserción social de la psicología.

Retos estructurales

-Devolución sistemática del conocimiento producido y el de la acción-reflexión-acción, no sólo a los grupos y comunidades en que se actúa sino también a la comunidad científica.

-Dirigir la reflexión crítica hacia el propio concepto de la nueva psicología. Que haga las veces de paradigma que modele, dirija y muestre una vía y modos preferentes de hacer. "Como cualquier paradigma podría marcar entonces a cualquier quehacer psicológico y señalar pautas" (Montero, 1998: 1132).

162. El origen del vocablo alude a una especie de palo con que los indios americanos labraban la tierra o utilizaban como arma, pero en la actualidad en Centroamérica y el Caribe es el garrote grueso (porra) utilizado por las fuerzas de seguridad del Estado para reprimir las manifestaciones de aquellos mismos indios. Curioso contrasentido de significado que alude a que el Estado no sólo deja a los indios sin tierras, sino que utiliza sus herramientas para castigarlos.

- Evitar privilegiar la estética sobre la ética para que la producción de conocimiento sea consecuencia de una reflexión sistemática y crítica y no una moda.
- A consecuencia de lo anterior, adoptar, mantener y desarrollar una perspectiva crítica que ayude a evitar las ritualizaciones alienantes que transformen la perspectiva crítica, en meras prácticas repetitivas en las cuales, bajo esta denominación, se vuelvan a guarecer el abuso, la opresión y la exclusión del otro.
- Potenciar el carácter ciudadano de los agentes internos con los cuales trabajamos, a fin de que su conciencia y su acción sean una fuente de conocimiento y de crítica. Hacer desde la psicología comunitaria lo que se ha dado a conocer como *empowerment*¹⁶³.
- Para lograr lo anterior hay que enfrentar y atender al otro, con lo cual surge la necesidad de desarrollar y mantener una actitud de apertura al conocimiento, cualquiera que sea su origen. En otras palabras, hacer diálogo, aprender la escucha activa, participativa, sincera, del otro.

Retos externos

- La necesidad de re-conceptualizar y re-definir el poder. El papel del poder en esta psicología hace necesario la reconceptualización del mismo, considerando también el poder desde una perspectiva negociadora a partir de recursos propios de los grupos en desventaja.
- La necesidad de redefinir la democracia, reto que no tan sólo es preciso en América Latina, para fomentar el mejoramiento de la participación de todos los miembros de la sociedad en los procesos sociales.¹⁶⁴
- Generar los modos de desarrollar y fortalecer la sociedad civil, construyendo una ciudadanía consciente de sus derechos y cumplidora de sus deberes. Esto viene a consecuencia de lo anterior, cuestión a la que la psicología comunitaria junto a la psicología política están intentando responder en América Latina.
- El desarrollo de una conciencia crítica que permita a individuos y grupos encaminar en sentido de sus vidas ante las contradicciones de su existencia. Mientras por un lado la estructura social esta hecha para el triunfo de la ideología individualista, por otro lado crece el espíritu comunitario y la defensa del otro como forma de vida, ante al situación la conciencia crítica es indispensable para no equivocarse el camino.

Como ya mencionamos, para Montero en Martín-Baró podemos encontrar un gran movimiento revolucionario que pretende cambiar el pensamiento social de América Latina. Encontramos una "*episteme popular*" que entiende el mundo desde los de abajo, a partir de una "*episteme de relación*", que supone una ontología de la relación con un sujeto plural en el que el yo no es separable del tu. En este sentido, la felicidad del otro es la nuestra y oprimir al otro sería

163. Véase Ortiz (1992) donde expone las posibilidades del *empowerment* para el trabajo comunitario.

164. Este reto puede estar en sintonía con nuestro recamo de una forma de orden social alternativa al capitalismo.

privarnos de nuestra propia humanidad. Para distinguir esta relación, Montero introduce el concepto de "analéctica", acuñado por Dussel, quien al lado de la dialéctica propone:

..."un camino para reestructurar la dialéctica aceptando como polo antitético, no sólo aquel que es mi otra cara, sino a aquel que es distinto en cuanto no puedo preverlo. Se propone así una *anadia-léctica* que expande el alcance de la construcción del conocimiento. Lo interesante y lo liberador es que este movimiento latinoamericano parece estar arribando, por muchos caminos, a un conocimiento del Otro, no a partir del yo o del nosotros, sino a partir de ese Otro mismo que mientras más distinto y, por tanto, menos yo, ha sido tantas veces excluido, tantas veces oprimido" (Montero, 1998: 1134).

Dentro del panorama revolucionario de las ciencias sociales latinoamericanas, podemos considerar a Martín-Baró la punta del iceberg, como consideramos a los sujeto-paradigma (Copernico, Galileo, etc.) en el capítulo 1, de la psicología social dentro de un movimiento mayor de alcance continental. Esta impresión es compartida por un gran número de psicólogos (Lira, Montero, Zúñiga, Dobles, Aron, Sabucedo, etc.) que consideran a Martín-Baró el precursor de una genuina psicología social latinoamericana. Una psicología hecha con los recursos disponibles, recursos que en ocasiones ni existen, a base de muchas fotocopias, con un ojo puesto en el texto y otro en la amenaza recibida por pensar críticamente. Interpelando las teorías que fundamentan su quehacer y el nuestro, obtenido del trabajo en una realidad a la cual, por lo general, la formación recibida no nos habilita. La formación del psicólogo tradicional no se hace para trabajar en situaciones de guerra o dictadura opresoras tan frecuentes en nuestros pueblos, por lo que se hace necesario la concientización crítica de los alevines de psicólogo para que, en el momento en que tengan que confrontar sus conocimientos con la realidad en que se vive, éstos puedan observar cuáles son los problemas más urgentes y desde ahí rehacer sus prácticas científicas de forma crítica con la psicología tradicional. En este sentido, el eje articulador que conduce las críticas Martín-Baró a la realidad, de acuerdo al carácter ahistórico y legitimador de un sistema social, consiste en que lo define como un desorden establecido (Banch, 1991). Cualidad que conlleva, en cierto sentido, a la improvisación de las prácticas científicas en la medida en que se parte de un orden social "desordenado". Por lo general, las teorías sociales de la consideración "a priori" de un estado de "orden" que puede interpretarse de acuerdo a leyes. Pero Martín-Baró, al considerar la realidad como un enfrentamiento de fuerzas, abre un espacio para la consideración de ésta como "estado (situación) históricamente cambiante". Que no es rígida. Donde las fuerzas que entran en juego, cuando no tienen definidas sus posiciones en la lucha por el poder, tienden al desorden total, pudiendo llevar a definir la realidad social como un caos, como es la guerra, o como situaciones de opresión y explotación, como son las injusticias, el hambre o las epidemias. La consideración de la realidad como un desorden en lugar de un orden es uno de los elementos incuestionables para criticar la psicología social tradicional. Desde esta perspectiva, en lugar de analizar la realidad desde las teorías que encierran un modelo de sistema social, se hace

al contrario, confrontar las teorías desde la realidad como práctica científica impuesta por la urgencia de los problemas sociales.

..."cada vez más trabaja en los problemas concretos que se le presentan como desafíos, buscando a partir de ellos, desarrollar las dimensiones teóricas de una psicología social desde América Latina". (Lira, 1991a: 61).

Para Lira (1991) la relevancia del pensamiento y la acción profesional de Martín-Baró radica en construir su obra como "la esperanza de los pobres". Esta dirección fue la que intentó desarrollar en sus libros, escritos y conferencias, lo cual demarca la ubicación personal y política de su quehacer profesional de manera singular, constituyendo así un metasentido que embarga su concepción ética, teológica y existencial. La concientización de las virtudes de nuestros pueblos, el posicionamiento político y la visión desde la complejidad es la tarea que la psicología latinoamericana, de acuerdo al sentido que le otorga Martín-Baró, debe aportar de una manera significativa a la psicología universal, pero esta aportación pasa, sobre todo, por la intervención en la historia de nuestros pueblos (Cabrera, 1990). Esa tarea debe ser en cuestiones prácticas una psicología de la liberación. Pero esta psicología tiene que mirar hacia su propia historia, la de los pueblos latinoamericanos, desde una praxis comprometida con sus sufrimientos y esperanzas.

"El objetivo, de Martín-Baró, todos lo sabemos, no era hacer ciencia, teorizar o demostrar el incuestionable valor científico de nociones y conceptos, su objetivo claro e inconfundible era su omnipresente compromiso para lograr una mayor justicia social, para tratar de contagiarnos su entusiasmo por la causa de las mayorías oprimidas y para aportarnos herramientas apropiadas para la praxis liberadora" (Banchs, 1991: 98).

En fin, para nosotros la obra de Martín-Baró, más que una teoría con tendencia a la izquierda o una praxis inspirada en fundamentos religiosos, constituye una *teoría del conocimiento innovadora* en la medida en que, al dirigir la atención científica hacia otro punto de vista distinto al moderno, ésta recupera fragmentos de la realidad que eran ignorados por la ciencia de origen cartesiano. Como ya mencionamos al principio de este capítulo, siguiendo las ideas de Zemelman (1994a), estaríamos hablando de una *teoría de la conciencia* en lugar de una teoría del conocimiento porque lo que hace es transformar los conceptos ordenadores que tienen la función de organizar los campos de observación que constituyen el marco para construir objetos en su interior, con lo cual, transforma el concepto de conciencia, tanto funcional como ideológica, reflexiva, tácita y estructuralmente, creando una especie de sensibilidad especial para considerar otros aspectos de la realidad en la construcción del conocimiento. Por tanto, partiendo de la vigencia del objeto construido como una relación dialéctica, Martín-Baró no superpone como esferas diferenciadas, ni da mayor importancia a una sobre otra, a las formas de construir el objeto ni al objeto mismo. El proceso de construcción del conocimiento es un proceso inter-conciencias,

como explicamos en la sección 5. 4, que requiere ser reconstruido como una relación histórica para tener un ligero acercamiento a su comprensión total.

Zemelman (1994b) menciona que para considerar una teoría del conocimiento como una teoría de la conciencia, como pretendemos hacer con Martín-Baró, es necesario enfrentar tres desafíos que la ciencia tradicional se empeñan en derribar: "asumir a la realidad sociohistórica en su movimiento constitutivo", "transformar la historia en experiencia" y "reconocer a la conciencia histórica un estatuto epistemológico, en cuanto representa no tanto un conocimiento sino una necesidad de realidad". Creemos que Martín-Baró logra superar estos desafíos como hemos intentado exponer en este trabajo. Primero, Martín-Baró define tanto la realidad como el conocimiento a partir de la característica histórica e interactiva del ser humano. En segundo lugar, nos encontramos a un Martín-Baró cronista, analista y expositor de la realidad social que incansablemente trató de buscar soluciones a los problemas de esta realidad desde dentro de la misma. Vivió los procesos sociales, los sufrimientos y las necesidades de los demás como si fueran su propia experiencia, como si la historia de la humanidad fuera una sola historia compleja, constituida por muchas existencias diferenciadas. Tenía una especie de visión global de la humanidad, aunque por cuestiones existenciales se centraba en América Latina.

De igual manera, encontramos afinidad con la postura advertida por Jiménez-Burillo (1997) cuando menciona que en los últimos años se está revalorizando la diversidad y multiplicidad de la experiencia, lo cual constituye la constatación de la evidente complejidad del mundo recurriendo a nociones tan poco deterministas como el azar, o el efecto mariposa, para explicar la complejidad y la diversidad. Para Martín-Baró la experiencia podía ser la verdad pero no era reducible a lo observable sino ampliada a la implicación vivencial, como la verdad vivida, al obtener los criterios simbólicos que los grupos utilizan para definir la verdad. Por último, para nosotros, su obra representa una *innovadora propuesta epistemológica* por su definición del ser humano como conciencia histórica, por su visión de mundo como una totalidad y por el sentido que le otorga a la ciencia, el cual surge como una necesidad de la misma condición humana a raíz del modelo que el ser humano ha escogido para organizarse en sociedad. Por ello la obra de Martín-Baró es *ciencia con conciencia* que lucha contra la alienación intrínseca a la condición humana a través de la crítica, la visión de totalidad y una sensibilidad volcada hacia la vida y el nosotros. En palabras de Zemelman:

..."se pretende conferir a la necesidad de realidad un rango gnoseológico previo a la necesidad de conocimiento, que se corresponde con la necesidad de vida, de comportamientos y de relaciones en términos de una finalidad, a veces lejana, otras menos, pero siempre utópica, como lo que es deseable, y que, al plantear su conversión en posibilidad, se transforma en criterio ordenador de lo que es la realidad histórica. Esta conjugación entre funciones cognoscitivas, gnoseológicas y axiológicas, es lo que entendemos por conciencia histórica" (Zemelman, 1994: 7).

Si tomamos un momento para reflexionar sobre el panorama social que nos espera, vemos que no es demasiado alentador. La advertencia de Einstein, de que la cuarta guerra mundial sería con palos y piedras, puede brindar una idea de la amenaza bélica a que está expuesto el sujeto actual. La imparable contaminación del planeta, la destrucción de recursos naturales o la desmesurada explotación de combustibles fósiles, entre cientos de agresiones contra la vida, nos brindan una imagen de la falta de una visión de totalidad e histórica que en los últimos años se ha manifestado naturalmente en el agujero de la capa de ozono. Las grandes fuerzas sociales (globalización, economía de mercado, tecnificación, informática, etc.) que meta-imponen el sentido de lo que debe ser la existencia humana nos conducen al abismo. Ante tal situación, ¿qué podemos hacer? Para dar respuesta a tan vital interrogante creemos que la postura de Martín-Baró constituye una posibilidad viable. No queremos decir que nuestro autor sea la solución, pero si observamos su obra con detenimiento encontramos que guarda una coherencia interna que engloba desde el cuidado en la selección de conceptos, pasando por una axiología y un posicionamiento político, hasta una visión de futuro. La falta de un determinismo lógico, racional u objetivo acercan su obra hacia un humanismo que aproxima la motivación científica al tercer sentido propuesto por Weber para orientar las acciones: actividad afectiva¹⁶⁵, la cual constituye la esencia del sentido o metasentido de Martín-Baró. De esta manera, la orientación de la acción es una ética que está determinada por una identificación con las personas, las cosas y el orden del universo como consecuencia de una sensibilidad excepcional. Para nosotros esta sensibilidad nos recuerda la metafísica de las religiones asiáticas (hinduismo, lamaísmo, budismo, etc.) que, partiendo de una concepción del universo como totalidad, observan en el orden natural de las cosas una ética y una mística de la cual son parte y con la que mantienen una interacción dialéctica. La sensibilidad hacia la totalidad adquiere un carácter simbólico para orientar la vida espiritual. De esta manera, encontramos en Martín-Baró, la teología de la liberación y las religiones orientales una simetría místico-filosófica mediante la cual, la religión es interiorizada y se asume su dimensión social y teológica más abierta, orientada hacia una búsqueda ética y mítica, aunque no carente de racionalidad. A partir de sus fundamentos, más que interpretar lo dado como dato material, teoría o escrito sagrado, lo que intentan es interpretar la vida desde su complejidad. Además de incluir cuestiones fundamentales para la comprensión del ser humano (la esencia de la vida, la inmortalidad, el origen del cosmos, su relación con lo

165. Según Garzanti (1992), Weber en el Capítulo I de *Economía y sociedad*, propone una tipología del comportamiento social dirigida a orientar el sentido del mismo. El comportamiento social puede ser determinado como: 1) actividad racional con arreglo a fines, 2) actividad racional con arreglo a valores, 3) actividad afectiva y 4) actividad tradicional. Aunque Martín-Baró pudo estar motivado otras cosas, creemos que su actividad científica estaba motivada por una espiritualidad caracterizada por una excepcional capacidad de amar (ver Cabrera, 1990; Bodnar, 1990; Briton, 1990; Mangual, 1998) que hacía de su acción social una actividad afectiva. Ésta la desarrollaremos más adelante pero, para comenzar, nos gusta utilizar el concepto de amor porque, entre otros distintivos, es un concepto social (vinculativo). Es imposible amar solo. Se puede estar solo cuando lo hace, incluso sentirte solo, pero necesariamente estas con otra persona aunque no sea físicamente.

absoluto), la limitada *weltanschauung* del sujeto de ciencia y el de conocimiento, y el metasentido orientado hacia la vida y siguiendo las pautas del orden de la totalidad (o Dios), la simetría entre ellas se observa en los fundamentos éticos de quienes actúan bajo su cosmovisión. De esta manera, el sentido o metasentido de Martín-Baró es también una ética. Según Banchs (1990a), éste nunca planteó un "debe ser" pero sí una dirección de la praxis de la cual induce cinco deberes. Deberíamos:

- 1) Hacer una psicología social "social" e histórica.
- 2) Hacer una psicología social que atienda a los problemas que nos son propios.
- 3) Definir ciencia y objetividad científica de acuerdo con otros criterios.
- 4) Asumir un compromiso crítico ante los procesos de su sociedad
- 5) Enfocar nuestro rol hacia una praxis transformadora.

En definitiva, la epistemología que proponemos de acuerdo con Martín-Baró implica que no existe diferencia alguna entre el ser y el deber ser, Todo es, al margen de la experiencia que establece el principio de diferenciación pero no de separación. O sea, el dilema shakespeariano sobre el ser o no ser que ilustra la duda cartesiana inspiradora de la modernidad, es resuelta al afirmar que "Todo es", "Todo sería ser", porque, como dirían aquellos teólogos medievales y que ahora se dice pero sin la misma trascendencia: Todo es Dios y Dios es Todo.

Una curiosa analogía que se nos ocurre para ilustrar esta concepción es el concepto cristiano de Dios es amor. Si definimos qué es amor remitiéndonos a su esencia, encontraríamos los fundamentos de una antigua forma de hacer, incluso de la praxis científica, que se percibe como nueva y que comienza con la concepción *a priori* de unidad dialéctica de todas las cosas como elementos de un Todo. Remontando en el tiempo nos encontramos con el concepto de amor desarrollado por Empédocles (s. V a.C.), quien partiendo de la doctrina parmenídea del ser que siempre es, reconoce la necesidad y perennidad del ser (Ferrater Mora, 1993). Todo es ser y lo que provoca el cambio son dos fuerzas cósmicas (de naturaleza divina) que llama amor y odio. El amor y el odio tienden a unir y separar todas las cosas del universo. Si predomina totalmente el amor, se genera una pura y perfecta esfera toda ella igual e infinita donde tenemos la indiferenciada armonía y amistad. El odio, por el contrario, deshace la composición de la esfera pudiendo llegar su efecto hasta provocar la separación completa que es el caos. Ante sus efectos, el amor interviene para unir lo que el odio ha separado. El amor, según Empédocles, es una fuerza metafísica que une todos los elementos del universo en un orden, es esa fuerza última que buscan los físicos o los cosmólogos para explicar los fenómenos naturales, es Dios para los cristianos, es el metasentido que propone Martín-Baró para visionar la dirección de las acciones humanas, es el modo de desalienarse para el ser humano en la medida en que amar es ser el otro, sufrir por el otro, fundirse con el otro. Es la base de lo que debe ser la sociedad y el orden social ya que la sociedad es un universo de fuerzas que se enfrentan pero, ante la falta de sensibilidad hacia el otro por una socialización escasa en amor y dirigida hacia la confrontación

(odio), la sociedad moderna en ocasiones es el caos total (guerras, hambre, desolación, etc.). Es la sensibilidad hacia la unión con la belleza y la armonía, lo que hace emocionarse escuchando un concierto, idolatrar la habilidad de El Greco o Miguel Ángel, alucinar ante las maravillas naturales o sentir frescura en algún lugar entre el corazón y el estómago cuando se está con la persona amada. Es el sentimiento de impotencia que embarga a los ecologistas cuando ven cómo se destruye la naturaleza sin pensar en el futuro. En fin, el amor es la fuerza metafísica que mueve el mundo pero que es cada vez menos considerada como totalidad sino como una particularidad, con lo cual el individuo moderno piensa que su amor es una cuestión única lo que constituye una insensatez, por no decir una ingenuidad, de su falta de una visión de la totalidad y tener conciencia de su existencialidad. El gran problema al que nos enfrentamos es la alienación en la que está enfrascado el sujeto moderno dentro del mundo material, con lo cual su fe depende de la física y no de la metafísica. Como lo fuera aquel gran empirista (quizás de los primeros), Tomás el apóstol, con su afirmación; "ver para creer".

Con Bacon y el empirismo se inaugura un modo de ver la realidad que consiste en apartarla del sujeto de conocimiento y utilizarla como instrumento, o sea, la ciencia es controlar la naturaleza. Es una actitud que todavía perdura en el metasentido de la ciencia, actitud que vemos reflejada en cuestiones como la producción de energía. Quizás la clave está en volver a los viejos ideales premodernos cuando los científicos buscaban entender la naturaleza, no controlarla. Ésta resulta una intención imposible y utópica ya que el poder económico, la propiedad privada o la nueva valoración del conocimiento no están dispuestos a renunciar a los succulentos beneficios que obtienen de la naturaleza. En este sentido, Guattari (1994) advierte que la circularidad de "medio ambiente" está viciada, con lo cual el orden natural de las cosas se ve alterado y, a consecuencia, la misma naturaleza que responde a la unidad dialéctica, amor en términos de Empédocles, nos puede llevar al caos, especialmente al caos democrático. Por ello, debemos crear una *ecosofía* que articule ecología ambiental con la ecología social y la mental a manera de recuperar el pensamiento complejo y la ética de la responsabilidad. Guattari cree que a través de los *mass media* se puede comenzar a difundir este nuevo sentido como una subjetividad de la diferencia, bajo la cual se comience a dialogar y escuchar a los demás no para imponerle "mi" punto de vista sino para llegar a un acuerdo. Propone que la democracia ecosófica, que es el primer paso para la concientización de la nueva subjetividad, sea sustituida por el acuerdo consensuado en la medida en que se retorne al diálogo como práctica política.

"En cualquier caso, hay que descubrir un punto de escape del sentido, a través de la impaciencia provocada por la negativa del otro a adoptar mi punto de vista, o a través de la resistencia de la realidad a plegarse a mis deseos. No sólo se debe aceptar esta adversidad, sino que se debe amar por sí misma: hay que buscarla, dialogar con ella, ahondar en ella, profundizarla. Es ella la que me hará salir de mi narcisismo, de mi ceguera burocrática, la que me devolverá el sentido de mi finalidad que los medios de comunicación infantilizadores, con su subjetividad, se empeñan en robarme. La

democracia ecosófica no se abandonará a la facilidad del acuerdo consensuado: se empleará en la metamodelización disensuada. Con ella, la responsabilidad sale del yo para pasar al otro" (Guattari, 1994: 25).

La ecosofía propuesta por Guattari está basada en una visión de la realidad como totalidad diferenciada, tanto social como natural. En cierta manera, llama la atención sobre la necesidad de una concientización de las prácticas sociales de forma muy parecida a Martín-Baró. Ambos buscan nuevas formas de interacción social y un enriquecimiento del universo de valores que hagan al sujeto sentirse identificado, primero, con un proceso de orden del cosmos, que podemos denominar evolución; luego, diferenciado como una subjetividad particular pero a consecuencia y necesariamente dependiente de la interacción social; y, por último, responsable de sus acciones, pero no como una responsabilidad causal-individual sino como el yo es el responsable del bienestar del otro y en la medida en que el otro esté bien yo lo estaré. Esta coincidencia se hace patente en el camino en que pretenden para la ciencia social, la cual, como hemos venido explicando, debe estar dirigida hacia la utopía de la plena felicidad de los seres humanos¹⁶⁶, a manera de servir para volver a recuperar la condición perdida tras su expulsión del Paraíso. La ciencia debe servir para producir conocimiento que contribuya a transformar el estado de alienación tácito a la condición humana. En otras palabras, buscar la felicidad plena del ser humano. La ciencia debe convertirse en verbo y dejar de ser sustantivo. Los científicos deben tomar conciencia de que ellos son ciencia y que la ciencia no es una actividad ajena a ellos, no es aséptica, sino que debieran ser ellos quienes determinen el sentido de sus acciones. Así, en el concepto de conciencia científica que podemos construir a partir del pensamiento de Martín-Baró, el tener o no conciencia implica tener objetivos de la acción. Igualmente debe entenderse como crítica. Hacer una ciencia con conciencia implica una crítica constante del quehacer y la ideología contenida en la acción. Esto último coincide con el cuarto precepto fundamental de la ciencia de Merton, el escepticismo organizado por el cual es posible el progreso científico al dudar, pero en este caso duda como crítica.

"Frente a esta psicología social parcial y formalista, metodológicamente aséptica y asépticamente metódica, la psicología social debe afirmar la ideología como objeto de estudio específico de su quehacer, lo que implica afirmar la necesidad de una perspectiva totalizadora y una toma de conciencia sobre el compromiso inherente a toda ciencia. En otras palabras, implica reafirmar la esencial historicidad de la psicología social" (Martín-Baró, 1976: 11).

Para finalizar, creemos que para Martín-Baró el concepto de Dios se presenta como utopía para la labor científica. Dios es el metasentido que determina sus acciones y hacia donde debe dirigirse. Pero quisiéramos alejarnos de todo lo referente a una finalidad redentora o

166. Felicidad como la que cantaba Moustaki: "je declare l'etat de la boneur permanent" (declaro el estado de la felicidad permanente).

salvadora de Dios desde los estamentos de la doctrina católica, aunque somos consiente de la importancia de ello en el caso de Martín-Baró, para acercarnos al concepto de Dios como totalidad, como orden del caos. En este sentido, Martín-Baró constituye una recuperación de Dios para la ciencia al no enfrentar el uno al otro sino que los hace perfectamente complementarios. El concepto de Dios que utiliza, proveniente de la teología de la liberación, ofrece un Dios crítico con el orden social, que poco tiene que ver con la fuerza impositora que ideológicamente favorecía las injusticias materiales de los seres humanos en el mundo. De un Dios entendido como totalidad, no como el opio del pueblo, se desprende una ideología de la realidad que ofrece las claves de una organización social alternativa a la actual. La armonía desprendida de este concepto de Dios hace ver a las injusticias sociales como consecuencia de los seres humanos, no de Dios, con lo cual, no existen humanos que sean más humanos que otros, abre una esfera de la libertad del rol de los seres humanos que se mantenía negada por la voluntad de Dios y, a consecuencia de lo anterior, da libertad para cuestionar la ideología dominante (Brackley, 1995). Así también, de este Dios se exalta el fragmento de Trinidad de Dios el hijo, transformando la concepción de Dios el Hombre o Dios es Hombre, por una integración de ambos como "Dios es el Hombre". De esta manera, la búsqueda de Dios como metasentido es así mismo la búsqueda del ser humano, constituyendo la espiritualidad religiosa una acción social que derriba, como el "Dios a muerto" nietzscheano, el antiguo concepto de Dios que se ubica en las alturas y lo ubica a ras de suelo como el prójimo. De este concepto de Dios se desprende un tipo de Iglesia políticamente activa que, análogamente a la psicología social, debe buscar el bienestar del ser humano ubicándose del lado de los oprimidos, los sin voz y los desposeídos que, no por falta de conocimiento sino por falta de condiciones materiales, carecen de poder en un mundo competitivo. Una idea de ese Dios que anima el pensamiento y la obra de Martín-Baró la podemos obtener de las siguientes opiniones obtenidas por IUDOP sobre las prácticas y la conversión religiosa en El Salvador.

Contenido de conciencia religiosa de católicos de las CRC y CEBs¹⁶⁷

Tomado de Martín-Baró (1990e)

Objeto	CRC	CEB
Dios	Ser trascendente y creador que se encuentra y concreta en el ser humano.	Ser creador y proveedor de todas las cosas, es bondadoso y misericordioso, pues perdona quienes reconocen pecar y aceptan su voluntad.
Jesús	Igual que Dios; es fuerza y amor. Murió por decir la verdad y ser salvador.	Hijo o parte de Dios que murió por denunciar la injusticia y subvertir el orden social.
Pecado	No estar en comunión con Dios; no obedecer su palabra ni	aceptar su voluntad.

167. Las CRC y CEB son las comunidades católicas de renovación carismática y las comunidades eclesiales de base, respectivamente. Las primeras se identifican con la Iglesia tradicional, cercana a una conciencia protestante, mientras que las segundas son más afines con la doctrina de la teología de la liberación.

Pecado personal por errores y Salvación	pecado social por omisión o mal Lograr la vida eterna prometida por Dios.	estructural. Lograr hacer el Reino de Dios por medio del trabajo.
Reino de Dios	Todas las Iglesias juntas o la tierra prometida.	Construcción de una sociedad más justa a través de cambios estructurales.
Iglesia	Casa de oración donde uno va para estar en comunicación con el Señor.	Pueblo de Dios que tiene como misión denunciar las injusticias.
Misión de la Iglesia	Evangelizar para que la gente se una y se sienta como paz en el corazón; enseñar que hay que confiarse a Dios y aceptar su voluntad.	Acompañar al pueblo; denunciar injusticia social y concienciar al pueblo.
Iglesia y conflictos sociales	No. La iglesia y la religión sólo deben hablar de Dios.	Sí. La iglesia debe concienciar al pueblo.
Sistema social de El Salvador	Sistema malo debido a que el ser humano vive en pecado.	Sistema social injusto; mala distribución de la riqueza, corrupto y alienante.
La guerra civil en El Salvador	La guerra es producto de la voluntad divina y del carácter pecador del ser humano. Sólo Dios puede hacer que termine y los seres humanos sólo pueden orar y pedir perdón a Dios.	La guerra se debe a la toma de conciencia de la injusticia estructural. La guerra finalizará con la organización del pueblo y el diálogo, lo que exige el compromiso de concienciar.

Pero, a fin de cuentas, luego de conocer el trasfondo de religioso del pensamiento de Martín-Baró nos preguntamos; ¿es necesario ser cristiano, ser creyente o tener fe en Dios para poder hacer ciencia como la del él? ¿Hay que ser sacerdote para comprender al ser humano de esta manera y tener una motivación excepcional para nuestro trabajo científico? ¿Solamente un cristiano convencido puede actuar de esta manera? Son preguntas de fácil respuesta, estamos convencidos que la respuesta es no. El metasentido que en Martín-Baró encontramos bajo el nombre de Dios, lo podemos encontrar como paradigma bajo otros nombres, paradigma de la complejidad (Morin), ecosofía (Guattari) o la tercera forma de experiencia religiosa (Einstein), entre otros. La evolución del ser humano debe conducir su capacidad reflexiva hacia un estado de conciencia que elabore el pensamiento complejo bajo los parámetros de esta nueva forma de entender la realidad, siempre y cuando el ser humano abandone la actitud de depositar su capacidad reflexiva, el contenido de su pensar, su capacidad creativa e imaginativa en entes o seres extraños o ajenos a su propio ser como pueden ser las máquinas, especialmente informáticas, o dejen que otros piensen por él. Esta actitud alienadora aleja al ser humano de su propia concepción total para concebirse como una pequeña parte de su prodigiosa esencia. El metasentido de la totalidad como realidad compleja y diferenciada, que Martín-Baró observa en su convicción religiosa, nosotros los no creyentes lo podemos hallar igualmente en la armonía, la belleza y el amor de cientos de cosas que vemos y experimentamos diariamente en nuestras vidas, ya que no es necesario anteponer racionalidad a sensibilidad con lo cual al observar los fenómenos desde su complejidad histórica es fácil comprender el sentido natural que brota de su esencia.

Al dirigir la labor científica en este sentido nos encontramos que no es un camino fácil, es una vía llena de escollos y luchas constantes que pueden conducir, ante la magnitud y la cantidad de vicisitudes, al desanimo, a la locura, como se le atribuyó a genios como Wittgenstein o Gaudí cuando regalaron todo lo que tenían y se quedaron con lo puesto, por no decir al suicidio como a Nietzsche, acto el de éste último que se atribuye a su locura, pero que siempre, igual que en los casos de Wittgenstein o Gaudí, nos hemos preguntado sino fueron tales o actos de cordura. Estas dificultades se incrementan cuando, por un lado, el científico con conciencia, al no poderse refugiar dentro del escudo de la neutralidad científica, se ve obligado a tomar una posición política que, en contextos bélicos o de amenaza al *status quo*, le puede costar incluso la vida, como el sucedió a nuestro autor, y en otros no bélicos le puede costar el destierro académico. Posición que es difícil de mantener porque, en estos tiempos, no es un valor primordial jugarse el pellejo por la causa. Igualmente el científico que abiertamente expresa una postura política es acusado de no científico o de moverse por valores ajenos a la sagrada labor de la ciencia. Por otro lado, tomar el camino de la psicología crítica implica un mayor esfuerzo reflexivo, no tan sólo del propio científico sino de la comunidad científica en general. La cual, no siempre tiene la mejor disposición a dicho esfuerzo por comprender cuando antiguos paradigmas, que aún hoy gozan de gran aceptación, reducen la comprensión de la conducta humana a ecuaciones matemáticas o formulas funcionales que no invitan a pensar demasiado. En definitiva, ser un crítico con conciencia es un enfrentamiento con posiciones de poder que nos pueden relegar a un rincón de alguna facultad universitaria, a publicar en revistas de las denominadas de segundo orden, tener espacios reducidos en congresos de psicología o a tener muy difícil la aprobación de ayudas económicas para la investigación. Esto nos lleva resaltar el importante ejemplo y acicate que significó la UCA en el pensamiento de Martín-Baró.

Como ya mencionamos, la obra de Martín-Baró es parte esencial del proyecto social de la UCA que en el momento de la matanza estaba encabezado por Ellacuría y que, bajo la unión de quienes van encaminados en el mismo metasentido, intentaban buscar el bienestar de las mayorías populares en El Salvador. En estos momentos quienes ven el mundo bajo la óptica crítica pueden sentir que son unos pocos, y más si se está en una facultad dominada por un paradigma de la ciencia tradicional, que se enfrentan al monstruo de las siete cabezas que habla el Apocalipsis. Pero si nos fijamos en todas las manifestaciones que se suelen interpretar como indicadores del progreso y prestigio científico (congresos, publicaciones especializadas, cursos monográficos, investigaciones, etc.), cada vez más la psicología crítica va ganando su espacio y reconocimiento. Estamos en pleno cambio. La causalidad newtoniana todavía no ha sido sustituida por la relatividad einsteniana que nos ofrece otra visión de mundo. Por ello, la racionalidad newtoniana-cartesiana seguirá fundamentando el sentido común hasta que nos encontremos, como un ejercicio de concientización, con una formula mejor para explicar los hechos. Estamos en pleno tiempo revolucionario y volver a los tiempos de la ciencia normal es un proceso que toma muchos años. Por lo cual, quizás nunca llegaremos a ver el proceso completamente transformado, es algo que estamos construyendo para legar a las generaciones

futuras. Martín-Baró no lo vio pero nos dejó su pensamiento como una muestra magistral de qué se puede hacer y de cómo se puede hacer. Por todo esto, creemos que su pensamiento constituye una propuesta epistemológica pertinente y necesaria para el desarrollo de la nueva psicología social. Ideas que todavía deben madurar y proseguir en su evolución con una lucha constante contra el poder que no permite que este metasentido, basado en la justicia, la felicidad y el amor de todos, se convierta en el elemento fundamental de la conciencia humana. Es un trabajo duro. Queda mucho por andar, y como también podemos reivindicar con su muerte, quizás ahora somos pocos porque la fuerza a la que nos enfrentamos tiene mucho poder, tanto que incluso está destruyendo el mundo, pero somos peligrosos porque pensamos¹⁶⁸, y un pueblo que piensa es peligroso para la estabilidad del Príncipe, como ya la advertiera Maquiavelo cuando la ciencia comenzaba a ganar poder.

168. En la Facultad de CC. Políticas y Sociología de la UCM hay una gran pintada que dice: "*Pensar es arriesgado atrévete*", Profesor Jesús Ibáñez.

Capítulo Séptimo

A modo de conclusión.

Elementos para la elaboración de una
ciencia con conciencia.

Capítulo Séptimo: A modo de conclusión. Elementos para la elaboración de una ciencia con conciencia.

Si la producción de conocimiento científico es siempre una tarea acumulativa de reflexión crítica, las ideas expresadas en el presente trabajo, más que una conclusión deben entenderse como una continuidad de los cuestionamientos epistemológicos que se han venido desarrollando en las últimas décadas en la psicología social. Reflexión que hacemos desde la óptica de la obra de Martín-Baró, no por ser éste el propulsor de tales cuestiones, sino por la originalidad, coherencia y solvencia de su planteamiento, que esperamos siga siendo un *continuum* enriquecedor para el progreso científico. Más que expresar conclusiones sobre el pensamiento de Martín-Baró, pretendemos exponer un punto de partida dada su relevancia para la psicología social contemporánea, ya que también reconocemos el carácter cambiante de la realidad social, por lo cual el análisis de esta realidad como realidad histórica requiere el continuo reciclaje del saber.

Al iniciar esta reflexión final queremos partir de la base de que inevitablemente vivimos en una sociedad cristiana, lo que es una de características esenciales de nuestra socialización. La cultura occidental tiene sus raíces en una teología monoteísta, totalitaria y dogmática. Dicha condición ha marcado la producción cultural, por lo menos, del último milenio teniendo como ejemplo muchas de las grandes obras de la música, la pintura, la arquitectura, etc., en la sociedad occidental, han sido hechas para alabar y conmemorar al dios cristiano. La filosofía de la ciencia, por su parte, ha demostrado que la raíz epistemológica de las propuestas científicas y de la propia filosofía, parten de la misma concepción de Dios que intentan interpretar y comprender a la luz del progresivo aumento de la capacidad interpretativa e imaginativa del ser humano. A partir de este hecho, nosotros también nos adentramos en el proceso histórico de la producción del conocimiento científico para explicar cómo surge la psicología actual, cómo se fundamenta y hacia dónde va dirigida la crítica de Martín-Baró a la ciencia actual. Desde esta perspectiva, la psicología social de la ciencia nos permite demostrar cómo Martín-Baró no es un accidente casual, sino que es resultado del azar, de la interacción de una serie de circunstancias de las que en su conjunto obtenemos un pensamiento singular. Al investigar la ideología, los movimientos sociales, el contexto social y la subjetividad particular como elementos que confluyen en un personaje específico, concebimos a Martín-Baró como resultado de un profundo proceso de reflexión consciente (e histórico) del pensamiento psicosociológico latinoamericano.

Al comenzar este estudio, lo hicimos con un versículo del Génesis con el fin de señalar cómo ciencia y religión (o Dios) son dos conceptos que están íntimamente imbricados en la teología cristiana desde el mismo origen de su *weltanschauung* y, de esta manera, iniciamos un somero análisis desmitificador de la imagen de la ciencia positiva, la cual pretende de forma cuasi obsesiva un saber objetivo, neutral y aséptico, encontrando en su historia que está totalmente influida por la ideología religiosa. En esta línea, nuestro análisis reconoce y reitera la influencia de un sinnúmero de aspectos sociales que intervienen en el proceso de investigación social, no

tan solo de ideología religiosa, sino políticos, económicos, culturales, etc. Pero tal panorámica no quisimos limitar el análisis psicosociológico de la ciencia al presente sino que, si aceptamos que el proceso de producción de conocimiento necesariamente es un proceso histórico, nuestro intento tenía que hacer necesariamente un examen histórico de la ciencia que fuera desde la situación en que ciencia y religión eran prácticamente una misma cosa, pasando por un período de enfrentamiento, separación y dualidad, hasta llegar nuevamente a encontrar un punto de confluencia, que en nuestro caso tenemos y defendemos el ejemplo de Martín-Baró, y desde ahí nos aventuramos a vaticinar una visión de futuro de esta relación como una nueva epistemología. Dentro de esta perspectiva podemos observar como en Martín-Baró se retoma, de forma original en la psicología, la idea de la ciencia como religión. No como una sustitución de una por la otra sino como una verdadera forma de hacer religión desde la ciencia sin consideraciones desvalorizantes para la propia esencia de ciencia.

Para acometer esta tarea, en la primera parte fuimos a buscar la raíz de las ideas de Martín-Baró en los orígenes de la relación Dios-Ciencia. Para ello partimos de una pequeña reflexión sobre la ontogénesis de la capacidad reflexiva del ser humano, de la cual concluimos que puede entenderse con el mismo significado de ciencia porque, primeramente, en la retrospectiva de la concepción en la que nos es más próxima, la ciencia en la Edad Media era filosofía natural o el estudio de la Revelación expresada en la Naturaleza. La ciencia, antes de ser lo que conocemos ahora, era entendida como la reflexión humana de las manifestaciones de Dios basadas en las Escrituras. De esta manera pudimos observar cómo en la doctrina cristiana Dios y ciencia aparecen enfrentados desde el mismo principio de la creación, y cómo este antagonismo ha ido variando a lo largo de los tiempos.

De la misma forma, en el inicio de la primera parte observamos cómo el ser humano es un ser alienado en distintas circunstancias de su ser, que parte de su desarraigo divino y consecuente exilio humano-terrenal, hasta llegar a la alienación del sujeto de conocimiento con respecto al objeto y con respecto al mismo conocimiento. Este hecho nos conduce a comprender el ser humano como un ser finito que está llamado continuamente a hacer suyo todo el conocimiento que le sea posible asimilar, pero su condición humana no le permite acceder a la totalidad de este conocimiento porque; por una parte, este conocimiento no es estable sino que está en constante cambio, por otra parte, el *homo sapiens* se muere no es eterno, y por último, el conocimiento y la realidad son referentes demasiado amplios para caber en nuestras conciencias. Sólo se puede conocer una parte de la realidad aunque el sujeto vuelque sus esfuerzos durante toda su vida en adquirir conocimiento. Esto puede interpretarse como la inevitable desgracia humana (la inevitable levedad de ser), que se puede concretar en la famosa frase socrática: "sólo sé que no sé nada". Condición que se verá agravada con el pensamiento y la época moderna al comenzar a construir una subjetividad individual que, ya no sólo aleja aún más la conciencia humana del conocimiento y la realidad, sino que también comienza a separar al sujeto social de

otros sujetos al provocar el surgimiento de la conciencia individual como referente justificador del saber, en sustitución de la conciencia o espiritualidad social.

En una primera impresión, los primeros compases de nuestro estudio parecen no guardar relación con el objetivo central de nuestra tesis; pero como pudimos apreciar, la religión tiene un lugar protagonista en el pensamiento de Martín-Baró y en la propuesta de ciencia que proponemos a partir de su obra. Así también, nuestra crítica al pensamiento moderno y sus efectos sociales y psicológicos (Estado moderno, sujeto individual, ideología capitalista, racionalismo, etc.) van dirigidas hacia la pérdida de valor gnoseológico de las explicaciones metafísicas como consecuencia del pulso que mantuvieron, y mantienen, la ciencia y la religión para ver quien tiene la "Razón". Pulso que de momento se ha inclinado del lado de la ciencia, con lo cual se habla de dos tipos de explicaciones, las científicas y las metafísicas, que a la vez contienen dos tipos de realidad, la material y la espiritual, en dos tipos de descripciones, la racional y la sensible. En esta postura encontramos a San Agustín que, en su rechazo al escepticismo, se opone a considerar como verdad el conocimiento obtenido por los sentidos por considerarlo engañoso y no así el obtenido mediante la razón. San Agustín defiende la supremacía de la razón por encima de otros tipos de conocimiento inicia.

Este desdoblamiento de la realidad en dos planos enfrentados tiene su origen en la separación ciencia-Dios, que en la práctica se puede traducir en ciencia-religión, la cual contiene, en principio, una primitiva forma de entender la alienación humana en cuanto al vínculo del ser humano con el conocimiento. El enfrentamiento ciencia-Dios trajo consigo la pérdida de la experiencia totalitaria del ser humano con la realidad en la que, razón y sensibilidad, ciencia y Dios, lo físico y lo espiritual, pasan a ser dos experiencias diferentes que a veces se entrecruzan en lugar de ser una misma experiencia en cuanto a la producción de conocimiento. Estas ideas que proceden de la concepción platónica de la naturaleza, de la cual San Agustín parte para elaborar su teología, que tiene como principio elemental una tríada (alma o mente, las formas o modelos ideales y el medio) que influyó notablemente de la fragmentación moderna de la naturaleza humana. Aunque Platón no concibe estos componentes como separados, así lo entendió San Agustín que tomó esta idea como analogía de la Trinidad, pero la posterior interpretación y desarrollo de estas ideas, por ejemplo Tomás de Aquino, tendieron a una dualidad que terminaría a la desunión en lugar de la unidad. De tres componentes se pasó a dos incluyendo las formas y modelos dentro del alma o la mente y anteponiendo esta realidad a la realidad material o el medio. A partir de entonces se definió la naturaleza humana dividida, convirtiendo al ser humano en un ser dual en el que convergen las dos realidades. En la modernidad, en lugar de buscar que esta convergencia fuera comprendida como una sola experiencia, el sujeto que surge de su ideología concibe y vive su experiencia de forma fragmentada.

Nosotros entendemos esta separación de la experiencia humana como alienación, la cual es una característica esencial de la definición del ser humano, y que nos resulta especialmente relevante para comprender el surgimiento del ser individual en la época moderna. Sujeto que se separa, como conciencia subjetiva, del otro que es igual a él. Pierde la condición de pensar de acuerdo a un "nosotros" para pasar a pensar en un "yo" y un "tú" como seres autónomos e independientes. El pensamiento del sujeto moderno toma como universo justificador su propia experiencia y se aleja de la intersubjetividad como piedra angular en la construcción de su conciencia.

El razonamiento de este sujeto moderno, que tiene en Descartes su gran ideólogo, resulta clave para comprender cómo piensa el sujeto actual. Como nuestro análisis pretende ser histórico, intentamos examinar el devenir de este concepto de ser humano de acuerdo a la relación del concepto ser humano en cómo se entendía el mundo, en principio con fundamentación teológica, y luego, una vez desarrollada la ciencia, de acuerdo a los descubrimientos científicos. A través de este análisis, establecimos un paralelismo entre cosmovisión y modelo de ser humano que nos muestra de una manera progresiva cómo se va construyendo un arquetipo de sujeto que avanza en sentido contrario a la conciencia y el pensamiento totalitario. De esta manera, si antes cielo y tierra, mente y cuerpo, Dios y el ser humano, etc., estaban unidos en un sólo concepto como una esfera perfecta, el progreso científico y la racionalidad surgida de su forma de descubrir la realidad diseccionan la esfera en pequeñas partes como si cada una de ellas fuera un todo. El pensamiento moderno convierte la parte en el todo, con lo cual las unidades de análisis racional son cada vez más pequeñas y se tiende a interpretar como un propio universo significativo y autoexplicativo para el cual no es una necesidad gnoseológica ir más allá del propio elemento analizado para comprender lo que la cosa es en sí. Se pierde el vínculo entre las cosas, con lo cual la realidad (social, psicológica o física) no es una concepción total sino muchas partes que, en ocasiones incluso son consideradas como autogamias que no necesitan otros elementos para existir y reproducirse. Esta forma de entender la realidad le hemos llamado la "mirada por el catalejo". A tal respecto cabe señalar que reconocemos que el ser humano es un ser limitado frente a la realidad o el conocimiento, en donde su propia existencia puede interpretarse como un catalejo, pero nuestra crítica va dirigida hacia la imposición de la limitación racional del discurso reflexivo de la conciencia y no a la limitación que llamaremos existencial. Por tanto, nuestro análisis perseguía como objetivo primario el examen de los criterios característicos del sentido común de las construcciones científicas y metafísicas que epistemológicamente les conciben como distintos.

En nuestro intento por buscar un hilo conductor para nuestro estudio, dirigimos la atención hacia cómo el progreso del conocimiento va provocando un cambio en la visión de mundo, el concepto de ser humano y el sentido de las acciones humanas, lo que acarrea un cambio de mentalidad de una época a otra. En el capítulo primero pudimos apreciar cómo de estos cambios surge el enfrentamiento institucionalizado de la ciencia y la religión, y cómo este

hecho queda plasmando en la historia de la ciencia. El poder que otorga el conocimiento estaba dominado por la Iglesia hasta que la ciencia, al final de la Edad Media, comenzó a ganarle terreno al presentar una nueva forma de pensar, entender y ver el mundo. Fueron años terribles los que vivieron los primeros científicos debido a que eran considerados herejes que se querían sublevar del orden que dio Dios al mundo. La Iglesia en aquella época se presentaba como un gran escollo para producir conocimiento novedoso. Por ello la ciencia intentó separarse lo mayor posible de la religión, por lo cual surge la necesidad de provocar un lenguaje distinto al lenguaje religioso. Ese lenguaje fue el lenguaje racional que comenzó a constituir la conciencia del naciente sujeto moderno, en el cual el lenguaje espiritual pasaba a un segundo plano, a un lugar más íntimo y personal, y mermado de relevancia social. Proceso conocido como la secularización.

Creemos que un momento crucial para comprender la de la mentalidad moderna lo son las ideas de Tomás de Aquino y los escolásticos. Su concepto de ser humano constituye una clara dualidad del sujeto en la que cuerpo y alma son realidades distintas, aunque no tan diferenciadas como en Descartes. Favorecieron la aceptación y dominio popular del pensamiento aristotélico, las ideas de la Revelación, la inteligencia divina y de un orden piramidal en el orden del cosmos, interpretable por una serie de leyes que coloca a Dios en una posición suprema. Orden al que sólo se puede acceder mediante la razón humana y la fe, que funcionan como dogmas de acuerdo a la voluntad divina. Este condicionamiento de la razón hizo que el conocimiento se viera sometido a justificaciones que *a priori* limitaban el trasfondo de las explicaciones al misterio de la voluntad de Dios. Voluntad que la Iglesia se encargaba de vigilar y que era entendida, antes del nacimiento de la ciencia moderna, de acuerdo al pensamiento de Santo Tomás.

La hegemonía de los escolásticos sobre el pensamiento medieval se ve amenazada por el nuevo conocimiento que ofrece la ciencia moderna. Varios factores son determinantes para quebrar el estandarte de la razón escolástica. El nacimiento de la universidad, la traducción de la filosofía helénica, el protestantismo, la invención de la imprenta por los europeos, el telescopio, el descubrimiento de América y otros factores permitieron que las mentes más inquietas pudieran comenzar a cuestionarse la razón escolástica (y quizás así también el poder de la Iglesia) porque, en palabras sencillas, comenzaron a pensar por ellos mismos sin estar supeditados a las interpretaciones de la teología oficial. El final de la Edad Media significa el cambio de una forma de pensar que transforma la conciencia de los sujetos, que creemos era más social en cuanto a los vínculos en la producción de conocimiento, en la conciencia individual que luego tendrá su expresión en la racionalidad moderna, el calvinismo, el método científico o la espiritualidad protestante, por ejemplo. Haciendo este ejercicio retrospectivo sólo intentamos *concienciar* sobre el hecho que la mentalidad moderna es una forma de pensar reciente y que hace tan sólo quinientos años, el sentido común que configuraba la conciencia del sujeto europeo, ya que no podemos hablar del americano porque este es uno de los "grandes" legados de Europa, era

conciencia social en forma y contenido. La modernidad transformó esta característica de lo psicosocial en sentido inverso, hacia lo individual, los intereses personales, lo fragmentado y lo desvinculante. En este sentido, podemos observar que, en su mayor medida, la clave de cómo pensamos hoy en día la encontramos a partir del siglo XV cuando nace la ciencia como conocimiento alternativo al teológico.

Los descubrimientos científicos abren la veda para producir nuevo conocimiento, sobre los que se basarán otros nuevos descubrimientos, que intentan explicar fenómenos complejos que antes se resolvían atendiendo a la figura divina. Con lo cual, recurrir a Dios como explicación se hizo cada vez menos necesario. Para estas explicaciones, el determinismo causal, la observación y la experiencia se convierten en los elementos esenciales de la producción de conocimiento científico debido, en gran parte, a que la ciencia intenta diferenciarse del conocimiento espiritual y teológico que se basa en la fe. Su anhelo por diferenciarse le condujo a negar la validez epistemológica y todo conocimiento que no se basase en estos tres elementos. Sobre esta premisa intentan encontrar un lenguaje común por el que obtengan el consenso de los científicos frente a los teólogos, espiritistas, brujos o filósofos, y éste lo logran por medio del método científico. Las explicaciones de los fenómenos naturales se buscaban en leyes físicas basadas en la experiencia y la observación y nunca más en la fe o la intuición, con lo cual la Razón deja de escribirse con mayúsculas, redimiéndose la visión de unidad y el enfrentamiento ciencia-religión terminan fragmentado la realidad en parcelas de conocimiento.

Para hacer el recorrido por la ciencia moderna y la lucha con la Iglesia, tomamos como referente los grandes nombres de la ciencia que se relacionan con un paradigma y exploramos la cosmovisión y el modelo de ser humano que obtenemos de ellos hasta llegar a nuestros días. La constitución del sujeto y el pensamiento moderno impone el individualismo moderno como forma de pensar y de ser. Ello le aleja del ideal helénico de cultivar el yo interior que buscaba el conocimiento a su alrededor y, por el contrario, concibe al propio individuo como fuente productora de conocimiento generalizando la racionalidad como sentido común. La ciencia igualmente pierde su carácter sagrado y se vuelve una actividad secularizada sin una finalidad trascendental.

Este proceso, que tiene como resultado el sujeto moderno, es un proceso harto complejo que tiene un efecto transmutador sobre el sentido común del sujeto a partir de los novedosos descubrimientos científicos. Las nuevas formas de pensar, entender el cosmos y vivir que surgen de este sentido común tienen el efecto de la secularización de la ciencia como primer paso hacia la secularización de la sociedad. La secularización no sólo significó el destierro de la omnipresencia de Dios en la mentalidad del ser humano para las explicar la naturaleza sino que, al perder el temor a Dios, también toma conciencia que la estructura social, que por siglos fue atribuida a los dioses, es un orden humano que se basa en el dominio por medio de la ignorancia, el miedo, la opresión fiscal y la fuerza bruta de unos pocos sobre las mayorías sociales. En este

ambiente el conocimiento científico constituye una fuerza inédita cuyos efectos hacen comprender al sujeto moderno que los privilegios de los que gozaban el clero y la nobleza no tienen razón de ser porque no es la Razón de Dios la que organiza el mundo, sino la razón humana. Para contrarrestar la fuerza de quienes fundamentaban su poder en designios deíficos, surgieron corrientes como la Ilustración que intentaba liberar a los seres humanos de las tinieblas de la ignorancia, la superstición y el oscurantismo mediante el conocimiento y la ciencia. A través de la emancipación intelectual lograron la emancipación política, como por ejemplo, el hecho de haber perdido en miedo a Dios, y por ende a la protección divina de la continuidad sanguínea del rey, pudo convertirse en uno de los acicates la revolución francesa.

Pero a la vez que la mentalidad del sujeto moderno le permitía librarse de la opresión a que estaba sometida en nombre de Dios, el nuevo sentido común que se estaba instalando en sus conciencias le conducirá a percibir y experimentar la realidad de una manera fragmentada. El vínculo, la experiencia, se concibe divergente y el conocimiento obtenido de cada una de ellas tiene una proyección diferenciada e inversa en cuanto a su trascendencia. La proyección del conocimiento espiritual tiende a ser hacia el interior, con lo cual su trascendencia se reduce a lo individual, mientras que la del conocimiento material, en donde incluimos al conocimiento científico, suele ser exterior, buscando el pragmatismo y, por tanto, con dirección social. Lo espiritual termina reducido a una sensación sentimental privada, un amor privado de acuerdo al sentido de Empédocles que pierde su significado universal, en donde la sensación dialéctica que lo une a la realidad sólo tiene valor desde su propia experiencia o sea, la espiritualidad es la experiencia subjetiva, mientras que lo material se dirige hacia una relación no afectiva, no vinculante, sino objetiva, práctica. El sujeto moderno piensa que su espiritualidad es una cuestión única ante su falta de una visión de la totalidad y de conciencia histórica de su existencialidad. De esta manera, gran parte de lo que será socialmente relevante se comienza a considerar de acuerdo a su vínculo con lo material, mientras que el valor de lo espiritual se reduce a la sensación individual. Lo material tiene más valor que lo espiritual. Actitud que se ve incrementada en la medida en que se transforman las sociedades tradicionales a sociedades industriales y vida en ciudad, se sustituye el trueque por el dinero y se pasa de una economía de subsistencia a una economía de mercado debido a que esta última se basa en el valor material de las cosas, en el ahorro y en la acumulación exacerbada de este valor más allá de lo necesario para sobrevivir.

Una última razón de la fragmentación de la realidad es la noción del tiempo y la historia del sujeto moderno que transforma la del sujeto pre-moderno. Las sociedades tradicionales precapitalistas estaban caracterizadas por una economía agrícola y artesanal, donde cada día se luchaba contra la muerte y la vida misma constituía un valor supremo por ser un don divino. En esta situación, la tierra tiene una significación especial porque sustenta vida y representa el valor material supremo. Esto conduce a que las comunidades tradicionales tengan una relación compleja con la naturaleza debido a que su dependencia de ésta se podría traducir, por un lado, en la identificación de la gente con la naturaleza porque es parte de ella y, por otro, se reconoce

que, así como ésta trae la vida, puede traer la muerte¹⁶⁹. Esta relación obliga a prestar atención a la naturaleza ante los cambios que se puedan producir. El tiempo es concebido de una manera cíclica. Cada año trae el tiempo para sembrar y el tiempo para cosechar. Se avanza hacia el futuro mirando hacia el pasado y no se esperan grandes cambios como es el caso del progreso que espera el sujeto moderno. Así mismo, en la mentalidad tradicional se valora a los ancianos, no a los jóvenes, porque ellos son la tradición, la experiencia y las costumbres que reflejan la sabiduría de la vida comunitaria. Por el contrario, en la mentalidad moderna se transforma la economía agrícola por la economía capitalista y se cambia la estructura característica de la vida en comunidad por la vida en ciudad. Se pierde el vínculo con la tierra, el ser humano no se siente parte de la tierra, por tanto el tiempo pierde su condición cíclica y la historia es un progreso evolutivo análogo al progreso de las ciencias naturales (Darwin). El tiempo es cronológico y lineal, se despierta la conciencia histórica porque se comienza a analizar el pasado; el ayer no era como el hoy, pero con frecuencia se olvidan las raíces del presente, ayer no tiene nada que ver con el hoy. Se mira hacia el futuro con optimismo rompiendo con las tradiciones que bloquean el progreso, por ello se aprecia más la juventud y la novedad que la sabiduría de los mayores y la tradición.

Para nosotros, todas estas razones conducen al sujeto moderno hacia una inevitable alienación de su conciencia que se manifestará, primeramente, en su forma de pensar que separa objeto y sujeto como realidades distintas. El pensamiento sin una visión total de la realidad está alienado. A partir de esta separación existen una serie de maneras en que se manifiesta la alienación del sujeto moderno que van desde la forma de organización social, el concepto de trabajo o el valor del dinero, hasta su relación con el conocimiento, la cual cada vez está más caracterizada por dejar que otros piensen mientras él se aísla en su propia existencia como significado de la vida. Surge la tendencia a no pensar, a buscar la paz de la conciencia de la manera más rápida posible, y si ello implica mirar hacia otro lado (si no lo veo no existe) lo hace sin ningún reparo. Lo que no ven mis ojos es como si no existiera y por ello no hay que pensar en ello. Huye de la reflexión y solamente se preocupa por cumplir estatutos que la ideología moderna le ha impuesto como proyecto vital; trabajar y ahorrar como forma de trascender, votar como responsabilidad política, cumplir las leyes del Estado como ética y sobrevivir como triunfo moral. En tal situación las relaciones afectivas no se escapan a esta alineación en la medida en que están cada vez más mercantilizadas.

En este panorama moderno (individual, fragmentado, urbano, materialista, de libertad, industrial, alienado etc.), nace nuestra la psicología social, la cual, como responsable de los contenidos de las conciencias por ser ciencia del espíritu, nace con grandes carencias a consecuencia del ambiente ideológico en que surge. En el capítulo 2 intentamos examinar dónde estaban estos problemas que le conducirían a un camino equivocado en sus contenidos y praxis, y

169. El efecto devastador de la fuerza de la naturaleza ha condicionado el diario vivir de las sociedades tradicionales. Emigrar, sembrar, vestirse, en definitiva subsistir, a

terminarían produciendo una crisis de autoconciencia. Aunque como hemos observado, no es de extrañar que la psicología social errara en su sentido epistemológico, ello no es condición suficiente para que algunas mentes inquietas intentasen reconducir la dirección perdida, como el caso central y paradigmático que aquí nos trae de Martín-Baró. El problema para que no surgieran más atrevidos y aventureros pensadores creemos que se debe a una cuestión de garantía epistemológica. El sentido común que contiene la conciencia del sujeto moderno, se organiza de acuerdo a unas leyes que sólo toman en cuenta la realidad material de acuerdo a la mecánica newtoniana y a la causalidad como herencia de la modernidad. La psicología social nace como ciencia embarcándose en el paradigma newtoniano, a pesar de haber sido superado por el einsteniano, y continua en él porque, entre otras cosas, ofrece la certeza psicológica que le exige el sentido común que ha heredado. El sentido común de la psicología le conduce a analizar la realidad de acuerdo al modelo científico que tomó como referente: el modelo de las ciencias naturales, especialmente el modelo médico.

La psicología, que es la ciencia del espíritu, esperaba obtener resultados semejantes a los que obtenía la medicina. Cabe señalar que muchos de los primeros psicólogos eran médicos. Ello contribuyó notablemente a que se embarcara en construir una ciencia en donde primara más lo material, lo corporal, lo racional, lo instintivo, sobre lo espiritual, lo histórico y la mente como fenómeno total. Así también en la psicología social primó lo psicológico sobre lo social ya que, entre los fenómenos que comprenden su realidad analítica, lo psicológico, según el camino que había tomado la psicología, estaba más cercano a lo empírico que a la influencia social. La psicología social tenía una tendencia al psicologismo intentando acercarse al modelo de ciencia tradicional, condición ésta que se convirtió en uno de sus grandes errores pragmáticos. Se preocupó más por convertirse en una ciencia "respetable" que por hacer una ciencia trascendente, útil a toda la sociedad¹⁷⁰ y no a los intereses de unos pocos y a mantener el *status quo*. De esta manera, se alejó de lo social provocando una crisis de relevancia que nosotros hemos examinado en los tres puntos en el capítulo dos; Crisis del modelo de ser humano, de cosmovisión y de sentido.

Así, el concepto de psicología social que entra en crisis tiene, a grandes rasgos, un modelo de ser humano dividido de acuerdo a la dualidad cartesiana y con una destacada herencia instintiva de acuerdo al darwinismo. Una cosmovisión cercana al mecanismo newtoniano y aparentemente sin considerar el azar, la relatividad y la totalidad como formas de determinación y nuevo sentido común. Y para completar la escena de la crisis, como consecuencia de todo un proceso de secularización, individualización y concreción de la existencia, la psicología social, y aquí creemos que no es una postura exclusiva sino de la

estado condicionado al tiempo de sequía, del monzón, de frío, de calor, etc.

170. Martín-Baró resalta en muchos de sus trabajos que es indudable la aportación y utilidad de la psicología al desarrollo de las sociedades modernas, pero así mismo resalta para quién es útil. Por lo que considera que la psicología social latinoamericana ha sido una ciencia "acomodada" a las clases acomodadas.

ciencia en general, se olvidó de lo humano y se preocupó más por sus contenidos formales, estructurales y materiales (burocráticos) que por el sentido de su praxis. La psicología busca ser una ciencia y surge como un reflejo de la modernidad que condiciona las conciencias y la realidad social de acuerdo a una ideología individual que introduce en las conciencias de las personas el mal, la causa, y el principio de sus propias desgracias. La psicología no surge en el siglo XIV porque no existía el sujeto psicológico. Pero, así mismo como el sujeto se autoconcibe como el origen de su condición y que su desgracia radica en no seguir los pasos de los triunfadores, la psicología busca en sus fundamentos las causas de su pseudo-cientificidad y decide, de acuerdo a los postulados de la ciencia moderna, que lo que sucede es que no ha imitado de manera adecuada sus modelos de ciencia. Con lo cual, conforme a la reflexión en la medicina, se reduce el objeto de estudio a lo observable y a lo que pueda ser analizado de acuerdo al método científico, apartando de él aspectos esenciales como la espiritualidad, lo subjetivo o reduciendo lo social a simples estímulos. En ese camino se dirigió por muchos años hasta que se comienzan a cuestionar los fundamentos de la ciencia moderna como uno de los efectos directos de la revolución einsteniana. Este cuestionamiento conduce a una profunda crisis del pensamiento en el siglo XX, que podríamos traducir en la crisis de la modernidad que nos invita a formular la siguiente reflexión: si la psicología surge como reflejo de la modernidad, cuando está entra en crisis, ¿qué tipo de psicología debe surgir? ¿Por qué, si parece estar claro que hay una crisis, la psicología sigue con una postura arcaica? Existe el reclamo y la necesidad de una nueva psicología. Esta situación ha llevado a una serie de psicólogos a cuestionarse, como parte del auge de ramas más sociales de la epistemología (sociología, filosofía, historia, etc., del conocimiento), los fundamentos de su labor, así como sus prácticas y su trascendencia a partir del momento actual. Los psicólogos que actuaban bajo este arquetipo se encontraron ante la búsqueda de una nueva ética que los dirigiera hacia la creación de nuevas teorías alternativas que devuelvan la espiritualidad que la racionalidad moderna alienó del ser humano.

Como un hecho significativo en esta dirección, resaltamos el desarrollo de la psicología social latinoamericana, la cual consideramos hija de la crisis porque su gran expansión es reciente, pensamos que los últimos 35 años, por lo cual no llegó a formalizarse con los grandes vicios que caracterizaban la psicología de los países del primer mundo. Su condición de hija de la crisis le permitió tomar conciencia respecto a su contexto de acción y de los errores de las teorías tradicionales. Condición que, junto a su afán por elaborar un saber propio diferenciado de modelos anglosajones y europeos, le permitió un rápido desarrollo consciente de su diferencia y de lo que debían buscar. El contexto social al que se enfrentaba la psicología social latinoamericana era concientizador de dos maneras: primero, al ser un contexto extremadamente violento y represivo hacía que los científicos sociales interesados por la autenticidad de los procesos sociales tuviesen, por lo general, un cuidado especial de qué y cómo decían sus formulaciones y análisis de la realidad. Esta situación les hace conscientes del poder que manejan con el conocimiento científico y cómo éste puede ser igualmente poder

político. En segundo lugar, las condiciones sociales de las mayorías populares, de las cuales ellos son parte, reclaman la necesidad de soluciones prácticas para la mejora de estas condiciones, lo que les hace conscientes de la urgencia de la condición social en la psicología social. Tales circunstancias hacen que la psicología social latinoamericana esté caracterizada por una marcada conciencia crítica y un especial interés por temas de psicología política, lo que le otorga su singularidad respecto a la teoría psicosocial de los países desarrollados.

Pero en Latinoamérica, igual que en todo el mundo, la psicología todavía sigue funcionando de acuerdo a la ciencia tradicional, a pesar de que haya tenido un proceso de concientización epistemológica (entiéndase crisis) más rápido. Todavía la ciencia social no ha logrado "liberarse" de los lazos de la ciencia positiva, solamente existen algunos intentos minoritarios de arriesgados pensadores que intentan provocar un "conflicto sociocognitivo" (Mugny y Pérez, 1988) en la ideología que conduce las acciones del sujeto de ciencia actual. Nosotros creemos que todo esto se debe a la falta de un paradigma de complejidad que incentive la construcción de un nuevo sentido común para la conciencia el sujeto post-moderno¹⁷¹. Esta falta la achacamos a la postura epistemológica que comienza con el alejamiento del concepto de Dios y, posteriormente, a la falta de un concepto guía de la acción científica, análogo al de dios, que también hiciera las de unificador de la acción. En un primer instante, el alejamiento se debió a la propia supervivencia del científico y el conocimiento que luchaba por instaurarse como una alternativa al poder del pensamiento teológico, y luego, una vez conseguido el reconocimiento epistemológico, se mantuvo para conservar el supuesto del conocimiento objetivo, positivo y empírico que implicaba dicha alternativa de conocimiento. Postura que condujo al escepticismo y a la falta de fe al transformar las bases de la fundamentación epistemológica y del sentido común que, a partir de entonces, estarán sometidas a comprobación empírica para ser consideradas.

Al recurrir al concepto de Dios, no estamos defendiendo una actitud religiosa, sino un concepto que simboliza una forma de pensar que puede conducir a ciertas personas a una espiritualidad y una forma de sentir el cosmos, y a otros les lleva a vivir una experiencia mística semejante a la experiencia religiosa. Nosotros nos incluimos en el primero, por ello el concepto de Dios que defendemos invita al pensamiento complejo, a sentirse parte de una totalidad, a tener conciencia histórica concibiendo la historia como una dialéctica del ser en donde el nacimiento no significa el punto de partida del ser sino una transformación en el *continuum*, y, de esta manera, nos obliga a observar la trascendencia de las acciones y a luchar contra la alienación de la conciencia histórica como objetivo principal de las acciones humanas. De acuerdo a este concepto proponemos a Martín-Baró como una alternativa epistemológica para la praxis psicosocial. Quien pensamos hace ciencia con conciencia que, más que tener la concientización tácita a la psicología social latinoamericana, contiene en su pensamiento una visión compleja de las fuerzas que ordenan la realidad social, un modelo de ser humano como fenómeno unificado

que no separa lo físico de lo espiritual sino que lo conjuga, y un sentido pragmático de sus acciones dirigido hacia lo humano. Nuestra propuesta nos condujo a plantearnos derivaciones de la obra de Martín-Baró que posiblemente éste nunca imaginó como, por ejemplo, la relación que pueda existir entre ésta y las propuestas de Einstein, entre la religiosidad "liberadora" y la religiosidad "cósmica", o cómo, a pesar de que Martín-Baró no era constructorista, su obra encaja perfectamente en esta forma de entender la realidad.

En la segunda parte de esta investigación hemos tratado de resaltar la singularidad del pensamiento de Martín-Baró. Para este menester, comenzamos haciendo un análisis sobre los temas que centraron su interés en sus publicaciones como una forma de introducción a su pensamiento. Hemos intentado resaltar aquellos aspectos que son especialmente característicos de sus escritos porque, entre otras cosas, son difíciles de encontrar en los manuales de psicología social como son los severos ejemplos que, extraídos de las durísimas condiciones sociales de El Salvador, utiliza para explicar conceptos fundamentales de la psicología social y a los cuales intenta buscar soluciones desde la ciencia. Ejemplos como la tortura, la violación, el machismo, las condiciones sociales de existencia o la injusticia, entre otros, son expuestos para concienciar a la comunidad científica y a los futuros psicólogos de que la realidad social puede ser cruel, violenta y despiadada y no es un perfecto orden caracterizado por el típico ciudadano blanco de clase media de ciudad o el estudiante universitario de los estudios psicosociales norteamericanos. Su obra, por el contrario, está marcada por un compromiso con la gente común, donde la ciencia se entiende como un instrumento de cambio y transformación y no como un modo de construir un conocimiento singular, aunque así lo fuera.

En este sentido, Martín-Baró era consciente de su papel transformador y de la fuerza de su quehacer. Consciente del poder que otorga el conocimiento, volcó sus esfuerzos hacia la consecución de la transformación social en la que todos pudiesen vivir en paz y armonía como iguales. De esta afirmación podemos obtener una de las primeras características de su modelo de ser humano. Tenía fe en el ser humano y lo consideraba esencialmente volcado hacia el bien pero, como consecuencia de los procesos de socialización, se transforma en aquello que contiene su conciencia. La socialización transforma al niño, que nace como *tabula rasa*, en aquello que las relaciones sociales de su contexto fijan en su conciencia como ideología, la cual contiene la ética que el sujeto adulto hará suya como ideal de vida. En otras palabras, el modelo de ser humano de Martín-Baró tiene aspectos semejantes al de Rousseau, en cuanto a la bondad innata humana y su corrupción al entrar en contacto con la sociedad, pero sin el énfasis puesto en las tesis innatas. Es la ideología la que forma la conciencia del sujeto y la hace ser persona. A este respecto, Martín-Baró da un papel singular a la religión en su definición del latinoamericano y sus consecuencias sobre las conciencias de los sujetos. Religiosidad y espíritu son elementos

171. Le llamamos post-moderno porque viene después de la modernidad, no como palabra comodín (Attali, 1999) ni por identificarnos con alguna moda intelectual o

especialmente relevantes en la definición del ser humano y su conducta. Al incluir y articular estos aspectos se construye un ser humano más complejo aunque, así también, reconoce hoy que su complejidad está limitada en la separación de la alienación implícita a la naturaleza humana, reconociendo en ella la limitación del conocimiento. Lo cual es un problema mayor al dilema ciencia-religión que, evidentemente, supera los objetivos de esta investigación.

Por otro lado, su visión de ser humano no concebía a éste como algo extraño, ajeno a él, sino que el otro era un "nosotros". Él se fundía con el otro como parte del mismo proceso histórico y lo concebía como un hermano, percibiendo el sufrimiento del otro como si fuera de él mismo. Condición que le invita a vivir su existencia desde la piel del otro, viviendo como un convivir en compañía (al decir de J. Guillén), como una experiencia irremediamente social en donde la experiencia individual no tiene sentido si no es desde los demás. Este modelo de ser humano como un nosotros no se limita a una postura religiosa, y esto es lo interesante, sino que responde más a una forma de entender la realidad social, la cual hunde naturalmente sus raíces en lo más profundo de la esencia de la conciencia del sujeto psicológico que no puede negar su esencialidad social e histórica y, por ende, su dependencia del otro. El yo depende del otro para ser pero, a diferencia de las posturas modernas que reivindican el yo, Martín-Baró no limita la socialización a la influencia social para el nacimiento del pensamiento individual sino que, al observar la experiencia propia desde el otro, el otro se convierte en un reflejo del yo, con lo cual, al observar al otro, el yo se está viendo reflejado en aquél. De esta manera, convierte la realidad social en un proceso de interacciones sociales en donde el nosotros es el denominador común de las acciones. En otras palabras, el pensamiento del sujeto va dirigido hacia los demás, lo que transforma al pensamiento en social en lugar de individual, y la acción es igualmente social e histórica, y hace que el sujeto tenga conciencia del sentido de sus acciones porque el efecto que tenga sobre los demás es su mismo reflejo en aquellos. Perspectiva esta última que se perdió en la ideología moderna cuando se tomaba la experiencia y el pensamiento del mismo individuo psicológico como universo significativo para sus acciones.

Al partir de la postura del nosotros, Martín-Baró insta a la implicación del investigador con el objeto de estudio en la investigación psicosocial. El sujeto y el objeto se mezclan en un mismo proceso, lo que conlleva la ruptura de los antiguos ideales postulados por la ciencia tradicional, como objetividad alienante y neutralidad, y establece una forma de construir el conocimiento denominada "investigación-acción" muy cercana a la fenomenología, cuyos resultados están más cercanos y reflejan más verazmente lo que la realidad es, más que la fiabilidad científica. Podemos afirmar con toda seguridad, que los resultados de las investigaciones llevadas a cabo por Martín-Baró son más "reales" en su descripción de la realidad social porque se hacen desde la perspectiva de los mismos sujetos y procesos en que se producen, sin la artificiosa separación del sujeto-objeto de la ciencia positiva. Anulan la separación alienante del método cartesiano definiendo el conocimiento desde la perspectiva construccionista. El investigador construye el

conocimiento psicosocial junto a los sujetos-objeto y como parte del proceso intentando posicionarse en el sentir del otro. De esta forma, el método "investigación acción" utilizado por Martín-Baró para analizar la realidad social es otra de las singularidades de su obra.

El análisis de la realidad psicosocial de Martín-Baró tiene como meta principal el estudio de la ideología, la cual, según éste, es el fundamento esencial de la conciencia social de los sujetos. La ideología son los ladrillos con que el sujeto construye la realidad y, por tanto, su estudio nos permite comprender las bases sobre las cuales éstos actúan. Cuando Martín-Baró define la psicología social como "el estudio de la acción en cuanto a ideología", provoca un giro en los objetivos de la psicología social alejándola de propósitos materialistas o empíricos y la acerca a aspectos próximos a una visión de ser humano más compleja que incluye aspectos metafísicos en su definición. La primera derivación de su definición es la transformación del acto en acción como objetivo del estudio psicosocial. La acción contiene el acto pero no se limita a éste sino que siempre se debe entender como acción social. Esta sustantivación le confiere al proceder del sujeto social una serie de características metafísicas que la ciencia positiva se negaba a incluir en el estudio de la conducta por su gran dificultad de mensurabilidad. Condición que crea una de las grandes diferencias entre la conducta humana y la de otros animales. Martín-Baró, de forma intencionada, se complica la vida cuando amplía el horizonte de las acciones humanas al ir a la trastienda de los actos. No se limita al estudio de lo observable sino que intenta comprender el trasfondo de las acciones ampliando el contexto de significación de la conducta en dos direcciones: primero, hacia el exterior al considerar que todo acto es una conducta social, de ahí su denominación de acción en lugar de acto, que siempre, y necesariamente, tiene significación social porque es una interacción dialéctica entre el yo y el otro que se traduce en un nosotros. Segundo, amplía la significación hacia el interior del sujeto al otorgarle una gama de razones, causas, sentimientos, intenciones, etc., que pueden estar en el principio de las acciones y que son consideradas, conscientemente o no, en el momento preciso del acto o a lo largo de su historia como incentivo de su conducta. A todo este trasfondo de las acciones Martín-Baró lo denomina ideología, el cual será el marco de referencia sobre el que psicólogo social interpreta las acciones de los demás. Esta dirección en la aplicación hace necesario que la pesquisa sea una constante búsqueda de la ideología contenida en las acciones, o sea, un más allá de lo observable, lo cual implica una complicación añadida a la complaciente vida del científico social que, junto a la implicación mencionada más arriba, ya no puede observar el acto desde la distancia sino que debe acercarse al objeto de estudio para comprender qué hay detrás de la acción. Como podemos observar, esta amplitud en la significación de la acción aleja esta psicología del modelo de las ciencias exactas y positivas por el alto grado de incertidumbre que contiene en sus propuestas, pero, como contrapartida, hace que las descripciones psicosociales sean menos generales y más particulares, lo que conlleva una riqueza en matices que hace de la psicología una ciencia más humana, contextualizada y menos abstracta, cuyos resultados se obtienen a partir de su efectiva articulación en casos diferenciados y no de la creación de postulados, modelos o leyes generales

del comportamiento. Se podría decir que es un alejamiento del modelo médico y un acercamiento a la antropología.

El estudio de la ideología como objetivo central de la psicología social propuesto por Martín-Baró acarrea una transformación del "sentido" de la psicología social que lleva a un giro hermenéutico. La "devolución" del espíritu al sujeto al considerar la psicología (como su propio nombre lo dice) la ciencia del espíritu (*psique*), modifica lo que debe ser considerado significativo para la disciplina y se pasa de lo observable, de lo material, a lo metafísico. Partiendo de una religiosidad ajustada a la ciencia social, la cual estamos convencidos no es el elemento esencial sino una característica de su propuesta, Martín-Baró entiende al ser humano como una totalidad sin divisiones o separaciones esenciales donde la dicotomía espíritu-naturaleza no tiene razón de ser. Igualmente las ciencias del espíritu o del ser humano no tienen porqué estar enfrentadas a las denominadas ciencias naturales. La separación entre unas y otras se debe a cuestiones prácticas y no a la "naturaleza" o esencia de los fenómenos que estudia cada cual, algo que resulta aún más evidente al definir los objetivos particulares de las diferentes subdisciplinas en la psicología, las cuales prestan atención a distintos aspectos de la *psique* de los sujetos (percepción, cognición, desarrollo, ambiente, lenguaje, contexto, etc.) pero como parte de la totalidad "sujeto" como fenómeno psicológico. En este sentido no es arriesgado afirmar la interrelacionalidad de todas las ciencias en aspectos como la construcción de conocimiento, las prácticas científicas, la interpretación de la realidad y, sobre todo, en lo concerniente a su finalidad última, cuyas consecuencias, por más remotas que parezcan, pueden tener un efecto trascendental sobre la psicología social que rompe con la objetividad e independencia de las ciencias como saberes "puros". Interrelación que implica la transformación de los determinismos de la razón instrumental e invitan a concebir la ciencia y el conocimiento obtenido de sus prácticas como una totalidad, y aún más si nuestra conciencia nos permite pensar de acuerdo a fenómenos como el "efecto mariposa". Con ello no queremos afirmar cuestiones como si los átomos tienen o no espíritu, pero sí que los resultados o descubrimientos de la física de partículas tendrá consecuencias sobre el espíritu humano y viceversa.

Entender la ciencia como una red interconectada, hace de la labor científica una cuestión social donde la construcción de conocimiento se logra a partir de principios de negociación o acuerdo con los demás. Esta concepción parte de la premisa que la labor de la ciencia es una labor interpretativa o de adecuación de la realidad al conocimiento existente, el cual es un proceso en continua transformación ante la imparable acumulación de conocimiento. La ciencia ya no son aquellas leyes universales e inmutables que explican el funcionamiento del cosmos, sino que pasa a ser un saber condicionado y construido históricamente por el cual podemos explicar a fondo las cosas de la mejor manera posible con el conocimiento acumulado hasta ese momento. Lo que conlleva la relativización del saber como uno de los rasgos característicos del nuevo proceder científico. En el caso de Martín-Baró y la psicología social, la relativización se manifiesta de varias formas: a) la explicación psicológica nunca puede ser reducible a una sola explicación; b) es

consciente de que en la investigación siempre se produce una relación de poder en la que una de las partes se impone sobre la otra, lo cual prevalece y relativiza el conocimiento al punto de vista de los poderosos; c) al no partir de un determinismo lineal lógico-causal, las causas son más difíciles de establecer porque se deben a situaciones de azar donde interactúan, en el caso de la psicología social, el contexto social, una situación específica, la ideología, el otro, los instintos, el mundo físico, entre otros motivos, para obtener una conducta a veces de sencilla comprensión y otras harto compleja; d) la historización del conocimiento científico convierte a éste en relativo al momento histórico en que se produce y aplica, lo que obliga a condicionar no sólo su fecha de nacimiento y vitalidad sino su veracidad; e) la consideración de la verdad también estará condicionada a los criterios que socialmente estén acordados a tal respecto. La psicología, según Martín-Baró, cambia los objetivos de su cientificidad de una modelación de los parámetros positivistas a una efectiva utilización del saber acumulado en aras de la transformación positiva de la sociedad y los contenidos de las conciencias de los sujetos.

El protagonismo de la ideología en los objetivos de la psicología social propuesta por Martín-Baró resalta el papel mediador de ésta entre las conciencias de los sujetos y el contexto. La ideología y el lenguaje, como herramientas simbólicas del pensamiento, hacen funcionar, constituyen la esencia del pensamiento, el fundamento de la acción y el corpus discursivo de la conciencia. En este sentido, cuando Martín-Baró condiciona el objetivo de la psicología no al estudio del acto, sino a la acción en cuanto ideológica, hace una propuesta hermenéutica que dirige la atención a los aspectos metafísicos que subyacen en las conductas de los sujetos haciendo de la explicación una labor interpretativa-hermenéutica de las conductas que se contraponen a las posturas que defienden una explicación a partir de lo observable, lo empíricamente comprobable o la acomodación de las conductas a modelos o teorías psicológicas. Más que mirar hacia la exteriorización de las conciencias, Martín-Baró insta a la indagación profunda en las conciencias de los sujetos para allí encontrar los fundamentos ideológicos que dan razón de ser a las acciones de los sujetos sociales. Fundamentos que, si se buscan, se encuentran gracias a la condición social del ser humano que permite encontrar en la historia y los vínculos sociales de los sujetos, contenidos en sus conciencias como ideología, los argumentos metafísicos que facilitan la comprensión e interpretación de sus acciones. En otras palabras, partiendo de la condición social de la conciencia, el concepto de ideología que maneja Martín-Baró, extraído en gran parte de Althusser, dirige la comprensión de la acción y los fenómenos psicológicos hacia una dimensión más humana y antropológica de la interpretación, ampliando el contexto explicativo a la conciencia de los sujetos donde se puede descubrir lo que da significado a la acción humana mediante la relación dialéctica sujeto-contexto social.

Si la ideología fundamenta las acciones y contiene los útiles, y luego herramientas en forma de lenguaje, que permiten al sujeto construir la realidad, ésta, como una de las posibles interpretaciones derivadas de las ideas marxistas, puede conducir al sujeto a tener una visión premeditadamente manipulada de la realidad que puede conllevar al mantenimiento de situaciones

alienantes de opresión, injusticia o falsa conciencia que justifican el *status quo* como algo natural inmanente a la condición humana. Para Martín-Baró, la psicología social debe reconducir su acción hacia combatir esta situación utilizando el poder que le otorga el conocimiento acumulado sobre los fundamentos de las acciones humanas. La psicología debe dirigir su acción hacia la concientización de estas situaciones de injusticia y opresión mediante la desideologización de las acciones de este tipo. La psicología debe tomar parte e implicarse en el lugar que le corresponde para denunciar la injusticia y mostrar la posibilidad de un mundo mejor a través de estudios e intervenciones más justas.

Como podemos observar, esta demanda hecha por Martín-Baró requiere ya no sólo la implicación fenomenológica sino el posicionamiento político. Si la ciencia positiva, como una de las características a seguir para conseguir la objetividad universal, negaba de manera paradójica la expresión política en su discurso, Martín-Baró manifiesta a lo largo de toda su obra la imposibilidad de ser políticamente neutro. Siempre se está tomando una posición política que afecta, se enfrenta o mantiene el *status quo*, como podemos comprobar en la vieja afirmación aristotélica sobre que el ser humano es un ser político. Martín-Baró retoma esta afirmación, la aplica a las descripciones científicas y destaca que éstas también contienen siempre ideología política detrás de las explicaciones. Por ello, afirma que la forma más objetiva posible de hacer ciencia es declarar de ante mano desde qué postura política se parte. De esta manera, el científico es más consciente de su acción y la trascendencia de sus acciones puede contribuir de manera efectiva al proyecto de una vida mejor para todos.

En este punto nos encontramos con un problema de fondo, de envergadura metafísica, que abarca todos los niveles de las posturas políticas del sujeto actual, no existe una alternativa clara y efectiva al capitalismo. Los paradigmas sociopolíticos que se han presentado como alternativos al capitalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, etc., son enfoques que surgen como reflejo crítico de aquél, lo cual constituye, en cierta medida, la misma línea racional evolucionista de progreso pero de ninguna manera significan un verdadero planteamiento novedoso sobre la dependencia existencial del ser humano a los efectos de la macroestructura económica. Es por ello que los fracasos de aquellos modelos han tenido un efecto fortificador sobre el capitalismo, el caso de la U.R.R.S., cuando no la claudicación de la mano dura de los regímenes de izquierdas a las dulces tentaciones del seductor encanto capitalista, el caso de Cuba, Hong Kong, Singapur, etc. Esta situación hace prever un futuro negro e incierto en el cual, debido a la misma dinámica acumulativa del capitalismo, las diferencias sociales seguirán manteniéndose de manera injusta sometiendo a las mayorías populares, que tienen menos, y los poderosos, que tienen más, seguirán manejando los hilos de la sociedad para su propio beneficio. El posicionamiento político de Martín-Baró, ideal también perseguido por la Teología de la Liberación, Freire o Fals Borda, intentaba concienciar de esta situación en sus investigaciones y propuestas procurando evitar mezclar ciencia con activismo y confundir la teoría con reivindicaciones políticas. La concientización, como objetivo de la psicología social, parte de una

postura política que intenta destruir los fundamentos ideológicos que hacen apreciar la necesidad, la pobreza o la opresión como una derivación natural de la condición humana y abren una vía de esperanza para la creación de alternativas microsociales locales que mejoren las condiciones existenciales de las mayorías populares. En cierta medida, esta vía implica un cambio de sentido con las propuestas de Marx. Si éste sostenía que las condiciones sociales de existencia determinan los contenidos de la conciencia, lo cual llevó a los teóricos sociales, como actitud revolucionaria, a buscar como alternativa una gran teoría de transformación del Estado para lograr cambios en las conciencias de los sujetos y así su felicidad; Martín-Baró busca lo contrario. En lugar de ir de lo macro a lo micro va de lo micro a lo macro. Intenta transformar las conciencias de los sujetos a través de un proceso de desideologización, que los haga conscientes de lo que no está bien en su existencia, y a partir de ahí provocar el cambio de las condiciones sociales de existencia que someten y oprimen a las mayorías populares latinoamericanas. Es una pequeña pretensión de apariencia utópica que muestra una vía novedosa para abordar la realidad humana a partir de la transformación de la visión de mundo como una nueva sensibilidad. Ante la falta de un mejor modelo de organización vital, es necesario comenzar el análisis del ser humano dentro de un modelo mucho más complejo, el cual no existe todavía pero urge su existencia. Martín-Baró, a pesar de no pensar en todo esto, porque sus propuestas son de psicología social y no de política económica, su teoría estaba mucho mejor encaminada que muchas grandes teorías humanas sin humanismo. La idea no era cambiar el mundo, era humilde y reconocía su impotencia (quizás este sea el primer paso hacia esa nueva visión de mundo, somos seres finitos ante un conocimiento infinito), pero lo que no podía entender es que una ciencia humana estuviese insensible o mirase hacia otra dirección ante el sufrimiento humano.

Una vez vistas las características de la forma de hacer ciencia de Martín-Baró, lo cual demuestra con holgura una peculiar forma de proceder para un científico, estamos convencidos de que en su obra no sólo encontramos esto sino que detrás de la acción científica existe una propuesta epistemológica esperanzadora que nuestro autor no pudo concretar por su repentina, aunque anunciada, muerte. Las coincidencias que hemos encontrado en el pensamiento de Martín-Baró con el de otros grandes pensadores, como Einstein, Morin, entre otros, nos ha invitado a reflexionar sobre la posibilidad de percibir al psicólogo hispano-salvadoreño (aunque algunos insistan en reivindicarle español) dentro de la vanguardia del pensamiento que busca una nueva *episteme* alejada de la modernidad. No es nuestra intención presentar a Martín-Baró como un posmoderno. Nada más lejos de estas cuestiones y más cuando el propio Martín-Baró se enfadaría por esta equivocación, sino lo que hemos pretendido ha sido mostrar cómo desde la crítica de las posturas dominantes en la ciencia intenta buscar una forma de pensar alternativa que terminaría siendo una propuesta epistemológica.

Partiendo de una epistemología dialéctica, así como una visión totalizadora de la realidad, Martín-Baró nos muestra cómo el posicionamiento político del científico es el inicio de una ruptura epistemológica con los posicionamientos asépticos de la ciencia positiva que invita a implicarse

con el otro. La unidad con el otro no se reduce a una actitud de origen religioso sino que, a nuestro entender, se debe a una concepción del mundo compleja como una totalidad que parte de aquélla. Ésta es otra de las cuestiones de sus propuestas que nos hacen pensar en una ruptura: la recuperación del concepto de Dios para la epistemología científica. Propuesta que se hace necesaria ante el actual panorama del pensamiento social porque, ya cuando Nietzsche declaró la muerte de Dios, los peligrosos procedimientos reductores de la ciencia moderna habían llegado a un punto aún más grave: la ignorancia de los dioses, lo que reduce la libertad del pensamiento humano a su propia racionalidad. Como hemos argumentado, la propuesta epistemológica de Martín-Baró hace evidente que no existe dificultad alguna en partir de una posición teológica para hacer ciencia, siempre y cuando el concepto de dios del que se parte no sea limitante, limitado o alienante. Incluso, gracias a nuestra reflexión sobre la religiosidad según los católicos o los protestantes, encontramos una vía de análisis para fundamentar los contenidos de la conciencia del sujeto occidental que nos brinda una de las claves para la comprensión de muchos de los problemas de la sociedad actual. Cuando los análisis científicos se olvidaron de incluir la religión y la teología, olvidaron incluir una gran parte, en ocasiones fundamental, de los contenidos de la conciencia y de las formas de pensar ese sujeto-objeto de la psicología. Cuando Martín-Baró retoma este aspecto nos muestra una dimensión olvidada imposible de negar, en especial en América Latina, como condicionante de las acciones y las conciencias de los sujetos. Así también, intentamos sugerir que la pérdida de Dios en la explicación de los hechos contribuyó a la pérdida de una visión de la realidad como totalidad y que Martín-Baró, al recuperar a Dios en su discurso, devuelve nuevamente la sensación de que todo está interrelacionado, con lo cual abre la posibilidad a que se vuelva a pensar en un cosmos como totalidad. De esta manera logra articular una forma de hacer ciencia coherente y con sentido que no entra en contradicción con la teología, sino que se puede nutrir de ella, y crea las bases para oponerse al individualismo moderno que se tiene a sí mismo como referente epistemológico, al entender que todo está interrelacionado. Con lo cual siempre habrá explicaciones que escapan a la razón y serán un misterio, el destino, lo inexplicable, el azar o, para los creyentes, Dios.

Para Martín-Baró, el individuo como entidad autoexplicativa no tiene cabida dentro del proceso dialéctico de construir la realidad, porque éste no se puede ser sin estar en la realidad, la cual es necesariamente su referente. Este proceso rechaza el concepto moderno de individuo auto-productor de conocimiento y por el contrario demuestra la irrefutable naturaleza social del ser humano, no tan sólo para existir sino para construir realidades. El ser humano es dialéctico al ser y estar en sociedad a la misma vez. Por ello, Martín-Baró prefiere utilizar el concepto de sujeto en lugar de individuo o *cógitio* para referirse al ser humano, quien es una subjetividad que se va formando como persona histórica gracias las interrelaciones que mantiene con los otros, las condiciones sociales de existencia y sus capacidades naturales. De esta forma el modelo de ser humano de Martín-Baró es un ser dialéctico, un ser como conciencia reflexiva y es también su realidad exterior porque ésta es determinante en su mundo interior. Al mismo tiempo, él es parte de esa realidad cuando, desde el punto de vista del otro, es percibido como lo exterior. En

definitiva, concebir al sujeto como una entidad dialéctica nos ofrece la posibilidad de comprender al ser humano como una realidad compleja, que poco tiene que ver con el ser cortado por la valla fronteriza, o muro al estilo berlinés, que separa su naturaleza en realidades diferenciadas de acuerdo a las dualidades: individuo-sociedad, exterior-interior, mente-cuerpo, razón-instinto, espíritu-razón, divinidad-humanidad, alma-materia, etc.

El pensamiento de Martín-Baró se dirige hacia un nuevo modo de construir e interpretar la realidad social que busca entender la complejidad de los factores que entran en juego en la sociedad para, a partir de ahí, transformarla. El análisis histórico-dialéctico es aplicado a otros constructos de muy distinta naturaleza porque se parte de la premisa de que el conocimiento en sí es el resultado de una acumulación de factores, entre los que tienen un lugar destacado la historia, el acuerdo social, la capacidad creativa e imaginativa del ser humano basada en conocimientos anteriores y las relaciones de poder. En este sentido, cuando Martín-Baró aborda la realidad social, intenta huir de los determinismos lineales y causales y trata de hacer un análisis donde se aprecie la complejidad social de las situaciones estudiadas para, una vez comprendidos los agentes que entran en juego, abordar aquellos que tienen un papel protagonista y, así, provocar la transformación de la complejidad haciendo de su ataque a las estructuras opresoras un asalto efectivo a los puntos específicos sobre los que se apoyan dichas estructuras.

La complejidad como dimensión de la conciencia es la forma reflexiva que podemos extraer de la propuesta epistemológica de Martín-Baró como visión de mundo. La complejidad como forma de construir la realidad no pretende relativizar el conocimiento y menos aún reivindicar el "todo vale". Lo que se intenta es, como buen interaccionista que fue Martín-Baró, reconocer que las categorías simbólicas que tiene el sujeto para acercarse a la realidad no surgen de la nada, sino que se deben a sus vínculos sociales, por los cuales obtiene dichas categorías para reconstruir, desde su subjetividad, la realidad. La complejidad interrelaciona todo y conlleva, como forma de pensar, una nueva sensibilidad en la que el sujeto se siente parte del todo, como una interiorización del pensamiento ecológico. Por ello, en el pensamiento desde la complejidad, el científico no puede permanecer insensible ante la desgracia ajena. Su propia espiritualidad subjetiva le debería conducir a una especie de altruismo panteísta, en donde el concepto de Dios o el teísmo fundamental pueda ser sustituido, en caso de ateos, agnósticos o racionalistas, por el concepto de totalidad o complejidad obtenidos de teorías como, por ejemplo, la teoría del caos o la de sistemas.

La praxis de Martín-Baró, vista bajo el prisma de esta epistemología, deja de ser una opción personal expresada en un compromiso hacia los oprimidos y se convierte en una forma de entender y estudiar la realidad. La opción de los pobres es el reflejo de una realidad social que, para la sensibilidad derivada de la visión de mundo de Martín-Baró, reclama la necesidad de actuar sobre ella en un intento por mitigar su sufrimiento. La conciencia de la complejidad no permite la desunión del sufrimiento y la felicidad de los demás en su forma de comprender la

realidad. Al proponer esta praxis, somos conscientes de que se trata una utopía, una especie de quimera que comprendemos pero no podemos llevar a cabo en toda su magnitud. Primeramente, porque no existe una axiología ideal que especifique qué es la felicidad humana y, en segundo lugar, la complejidad se impone por encima de la capacidad humana de reflexión y de la extensión de la conciencia. Al intentar hacer ciencia con conciencia, nos encontramos con el dilema de que, en la práctica, resulta muy difícil, por no decir imposible, su construcción. Así como ser un buen cristiano en una ciudad resultaría prácticamente imposible, porque ello implica estar pendiente y auxiliar a todos los necesitados que podemos encontrar en la calle como se le exige al buen samaritano, de forma análoga, el ser científico de forma universal, entendiendo la ciencia como sustituto de Dios y por tanto universal, resulta humanamente demasiado difícil, por no decir imposible, abarcar la complejidad. Un ejemplo de esto sería la comprensión total de los factores que afectan a un fenómeno atmosférico, como un huracán, bajo la óptica del efecto mariposa. No obstante, esta dificultad no debe servir de excusa para no mirar más allá, como muchos psicólogos sociales que se han mantenido mirando su propio ombligo. No se han fijado en la complejidad del todo como lo han hecho los físicos o los cosmólogos, que se atreven a hablar de otras cosas aunque no sea lo que se supone es su objeto de estudio. Quizás porque su horizonte es más amplio y los psicólogos no han logrado superar la frontera de la mente o los sociólogos la frontera de la historia.

Cuando Martín-Baró propone esta praxis no quiere reinventar la psicología, sólo quiere cambiar las prácticas científicas para que éstas estén en consonancia con la realidad latinoamericana y no sean un reflejo de modelos importados de otras realidades. Ante la urgencia de prácticas sociales que ayuden a solucionar problemas cotidianos, se invierte el proceso habitual para la elaboración de propuestas científicas. Para él, las teorías no determinan la realidad, sino los problemas y la realidad son quienes definen la teoría. El sufrimiento humano se impone a los tecnicismos epistemológicos, y, así como la investigación-acción participante era una de sus metodologías de investigación más utilizada, nos atrevemos a sugerir la realidad-acción teórica como forma de reflexión epistemológica para la construcción de teorías. Creemos que Martín-Baró se acercaba a la realidad sin una herramienta teórica preconcebida que determinará sus observaciones, como una especie de científico *tabula rasa*, y obtenía de la propia realidad, procedentes del sentido común y del saber popular de las personas y las comunidades, como sucede en la intervención social comunitaria, los procedimientos, las prácticas y las teorías para construir qué es la realidad y cómo podemos actuar sobre ella desde la ciencia. Al observar esto bajo la epistemología que hemos manejado en nuestro trabajo, como construcción social del conocimiento, podemos apreciar que en la obra de Martín-Baró no tan solo la construcción se encuentra presente en la teoría, mediante la obtención del saber como resultado de un proceso intersubjetivo, sino que al no existir división entre teoría-praxis, objeto-sujeto, la ejecución de la acción científica bajo esta cosmovisión es en sí misma pesquisa fenomenológica justificadora de su propia epistemología. La propia realidad, analizada desde dentro, legitima el valor del conocimiento obtenido y justifica la investigación. No es entendible en su contexto de acción la

prioridad en la elaboración de una teoría para su consiguiente práctica, sino que la praxis es constructora y teoría en sí, porque ya parte del paradigma de la complejidad y la labor científica sería vincular y relacionar las partes. Pensar desde la complejidad es una forma de organizar el pensamiento que contiene, en esencia, una predisposición epistemológica que concibe en la misma realidad social un texto, un diálogo, que sirve a la vez de teoría y de justificación de la praxis científica. En este sentido, pensamos que Martín-Baró no cree necesario la existencia de una teoría para hacer algo, la teoría está implícita en la acción siempre y cuando se esté consciente del sentido que deben tener la praxis. En cierta medida, esta creencia encierra una idea de los teólogos de la liberación que alegan, que la Iglesia ya ha dicho suficientes buenas palabras y que es hora de pasar a la acción. Con las palabras *sin acción* no se transforman las estructuras sociales sino con la acción, o sea, la palabra como verbo no sustantivo. Para Martín-Baró, ante la necesidad y el sufrimiento, las cosas se hacen porque es necesario y porque sus convicciones le llevaban a ello.

Todo esto puede entenderse como que Martín-Baró, más allá de una ruptura epistemológica con la teoría, hace una epistemológica donde "la necesidad humana" se antepone al método y a la necesidad teórica para el hacer. La ciencia se humaniza formando una sensibilidad hacia el sufrimiento que viene a llenar el vacío axiológico de muchas teorías sin "humanismo" que perdieron al ser humano por el camino, y que reconocen un saber allí donde la ciencia tradicional no lo percibía. En este sentido, la actitud de Martín-Baró era la de poner la ciencia al servicio del pueblo, reconociendo en éste una fuente de sabiduría, y no imponer la ciencia al pueblo, al partir de la premisa de entender el saber científico como un conocimiento superior. Así también, al reconocer que las acciones científicas son inevitablemente acciones políticas, Martín-Baró pretende brindar el poder que encierra el binomio saber-poder, y por el cual funcionan y se dejan llevar las macro instituciones sociales como el Estado, al servicio de las mayorías populares que carecen de instrumentos de legitimización social (según el sentido común ilustrado) de sus conocimientos, razones y derechos, para así tener más poder contra las fuerzas opresoras. El compromiso con las mayorías se hace desde una común-uniión que hace más fuertes a los débiles, juntando el saber popular y el científico, para luchar contra el poder opresor. Una labor hecha desde el "nosotros", olvidando la perspectiva individual en busca de soluciones esperanzadoras comunes. De forma gráfica sería algo así:

sabiduría popular + ciencia con conciencia
= poder transformador de la sociedad

Tomando un poco de muchos lados, utilizando como nexo de unión la postura crítica de las propuestas recogidas, Martín-Baró logra edificar una propuesta psicosocial íntegra y coherente que, sin perder su científicidad, reivindica su posición en la transformación de la sociedad encaminada a la construcción de un nuevo modelo de organización vital para el sujeto con conciencia. La fe en un mundo mejor y en el papel central de la psicología social en la

transformación, son dos de los acicates para trabajar desde y para las mayorías populares. Como pensador afín con la teología de la liberación, estaba convencido que el ser humano no debe resignarse en esta vida y ser un apacible cristiano que somete su destino a la voluntad de Dios pensando en la vida después de la muerte, sino que era conciente de que las desgracias del mundo son obra del hombre y por ello él puede cambiar su destino. El mundo mejor es posible en la medida en que las conciencias de los sujetos vayan saliendo de la alienante visión individualista y comiencen a pensar desde la comunidad, o sea desde el otro. En este proceso, la psicología tiene una labor esencial, que Martín-Baró eleva a la categoría de protagonista, porque ésta, como ciencia centrada en el estudio de la conciencia, debe tener los conocimientos para crear los espacios que permitan al sujeto a salir de dicho estado de alienación. Es por ello que el objetivo principal de la psicología es la desideologización de los sujetos. En otras palabras, concienciar. Para esta empresa la psicología social debe tomar la iniciativa y dejar de ser una ciencia descriptiva, subdisciplina subsidiaria de los cambios sociales, para pasar a ser una ciencia que provoca cambios sociales. Pasar de los vagones de cola al lugar protagonista que le otorga Martín-Baró como sucede en las artes y otras ciencias más sensibles a los cambios del pensamiento. O seguirá siendo más transformador un cuadro de Magritte (como aquel "esto no es una pipa", que invita a cambiar la percepción de las cosas) que las propuestas de la psicología que, en teoría, es la ciencia de la conciencia. Si la psicología se pusiera por delante quizás produjera un gran cambio, pero si no nunca lo logrará.

Llegados a este punto encontramos que el proyecto y las ideas de cambio social de Martín-Baró están inmersas en un ambicioso plan que abarca todo lo concerniente a la ciencia, teoría, praxis, axiología, consecuencias, epistemología y dirección, que hemos denominado "metasentido". Si se hace ciencia sin conciencia, el ser humano corre el riesgo de autoalienarse con la ciencia. Partiendo del hecho de que la ciencia por sí misma no es liberadora, sino que es dependiente de la dirección que los sujetos le encaminen, nos preocupamos por analizar por qué la ciencia está detrás de gran parte de las exorbitantes barbaridades humanas, y dónde perdió el norte de su acción. Atribuimos esta arbitrariedad al pensamiento moderno y a todas sus alienantes consecuencias sobre el ser humano y modelo de organización vital. Pero a pesar de todo, más que imaginar un futuro negro para la existencia humana, el optimismo nos embarga cuando encontramos una obra crítica y esperanzadora como la del Martín-Baró. En ella encontramos una reordenación, una redirección del sentido de la ciencia.

Basándose en reflexión crítica de las acciones científicas, Martín-Baró, más que una ética o una moral, nos ofrece los principios de una forma de pensar, que denominamos "con conciencia", que dirigen la reflexión hacia la creación de una sensibilidad que haga a los científicos sensibles a las desgracias ajenas, teniendo como pauta el sentido de la vida humana. Nosotros quisiéramos ver esta forma de pensar como una evolución del pensamiento en el cual, el ser humano sea parte del todo como sería un retorno a su condición en el Paraíso. Esta propuesta, por descabellada que parezca, se basa en la creencia de que el ser humano en lugar de

reflexionar sobre la realidad, debe sentir la realidad. En otras palabras, debe tener una empatía con todo lo que le rodea sintiéndose parte de la totalidad. Ello le conducirá a crear una ecosofía de la responsabilidad, como sugiere Guattari; la tercera forma de la experiencia religiosa, como sugiere Einstein; el paradigma de la complejidad, como sugiere Morin; o la acomodación de la omnipresencia de Dios, como sugiere la teología cristiana. Esto último nos lleva retornar nuestra última, para algunos descabellada, propuesta extraída del pensamiento de Martín-Baró: la ciencia, la psicología social en nuestro caso, debe dirigirse a la creación de una sensibilidad hacia la totalidad entendida como amor. El científico debe hacer las cosas por amor, pero amor como pensar de acuerdo al concepto de Empédocles. Concepto que, como el concepto de Dios axiomático anterior al nacimiento de la ciencia moderna (Dios es el Todo), es la esencia metafísica que une las cosas en el universo y crea el orden en contraste al caos. Para Martín-Baró este metasentido era su concepto de Dios que, como lo demuestra su vida de entrega a los oprimidos, es una propuesta viable para la psicología social latinoamericana, pero para la ciencia en general, y más en el primer mundo, se presenta como utopía para la labor científica porque en estos tiempos que corren prácticamente nadie, además de su alta dificultad, está dispuesto a hacer ciencia por amor al arte, y nunca mejor dicho. La ciencia es una labor de asalariados, funcionarios y ciudadanos que dependen, la más de las veces, de un sueldo para su supervivencia y la de los suyos. Por ello, creemos que esta dirección no es posible por el esfuerzo de sujetos bien intencionados, sino que hacen falta instituciones que apoyen esta forma de pensar y hacer como la UCA, sin la cual estamos convencidos de que Martín-Baró no hubiese llegado tan lejos con sus propuestas, o algunas O.N.G.

Resulta evidente que esta propuesta es un giro de 180 grados al sentido del progreso que inevitablemente nos impone las fuerzas que constituyen el orden social. Progresar sería ir hacia atrás para retornar al Paraíso porque al pensar de acuerdo a la complejidad todo está unido como una sola esencia. Una visión de la realidad como totalidad diferenciada, tanto social como natural, en donde sea imposible la existencia del individuo, tanto formal como física y psicológicamente, y resurja el sujeto como elemento de la común-unidad. En esta línea se dirigía Martín-Baró cuando le asesinaron. Su trabajo está ahí y reclama continuidad. Esta es la intención de este trabajo, ofrecer una visión profunda del trabajo de un científico excepcional. Con ello no queremos presentar a Martín-Baró como la solución a los grandes problemas que afectan en la actualidad las ciencias sociales, pero esperamos haber acreditado que en su obra encontramos una alternativa epistemológica, una axiología, un posicionamiento político y hasta una visión de futuro que tanta falta le hacen. Entendemos a Martín-Baró, no como una genialidad individualidad, sino como una "estructura" de pensamiento que tiene una singular visión de entender el mundo. Su grandeza consiste en que promueve una revolución teórica basada en un objeto totalmente nuevo: las mayorías populares, la totalidad y el metasentido. Una cosmovisión cuyas raíces encontramos en San Agustín y retorna a la historia para hacer de ciencia una hermenéutica de realidad, como los pensadores medievales de las escrituras. Si para aquellos la realidad era la Biblia, para Martín-Baró esa realidad de la

que habla la Biblia es la de los pueblos latinoamericanos. A raíz de esta afirmación, una sensación que nos viene a la cabeza al leer su obra es que, al ejemplificar las teorías psicosociales con situaciones salvadoreñas es como si hablase en parábolas para que todo el mundo entienda el significado de su acción y entendiese su mensaje. Por todo esto, nos encontramos ante una sensibilidad especial, "una cosmovisión axisensible" que comprende la complejidad y necesariamente intenta negar la alienación como propuesta epistemológica. Es volver a pensar como sentir, volver a ser Dios (en sentido figurado), volver a sentir y ser como totalidad. Es la vuelta a Paraíso. En este sentido, Martín-Baró es un paso hacia este retorno.