

MARÍA CRISTINA TENORIO

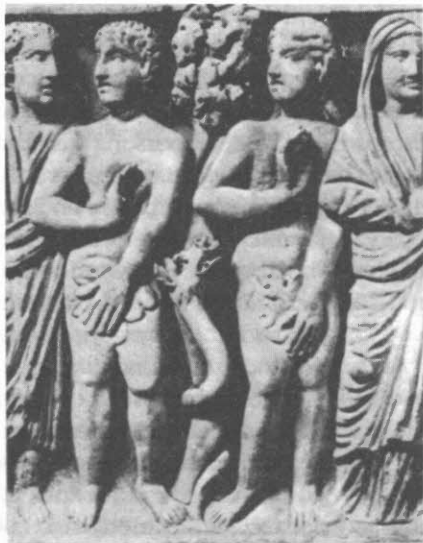
Psicóloga-Investigadora
Cali

Prof. ANTHONY SAMPSON

Psicólogo-Psicoanalista
Universidad del Valle - Cali

PSICOLOGÍA, CULTURAS Y VALORES MORALES

INTRODUCCIÓN



SARCÓFAGO DE LETRÁN. ROMA (S. V)

Este texto somete al examen crítico algunos de los supuestos más frecuentes en la psicología académica y que, coincidentalmente, resultan también serlo en el discurso corriente con respecto a los derechos humanos. Estos supuestos corresponden a un legado filosófico e ideológico que ha sido transmitido de generación en generación en el mundo occidental. Cada generación, claro está, se ha apropiado de este legado, modificando progresivamente el dispositivo inicial. Se pueden reconstruir las distintas etapas de esta historia, y comprobar la incidencia de las encrucijadas socio-políticas en la determinación del contenido transmitido a la siguiente generación.

En primer lugar, trazamos a grandes rasgos algunas de las mutaciones más cruciales en la constitución de la noción occidental de individuo. Esto es indispensable, porque es esta historia la que es responsable de la categoría de individuo con la cual opera la psicología académica actual. La psicología tiende a desconocer este desarrollo histórico y, por tanto, su noción de individuo es aceptada sin cuestionamiento ninguno.

Consecuencia directa de esta primera noción fundacional, son las nociones de "mente" y de la "neutralidad" de la psicología académica, que enseguida examinamos. Tratamos de mostrar en qué prejuicios heredados se sustentan tales nociones. Un universalismo de principio es invocado para postular contenidos y mecanismos ahistóricos y aculturales. Esta ideología, directamente derivada de las luchas sociales occidentales, es adoptada sin reserva y sin crítica. Ella promueve, a su vez, la omnipresente noción de "normalidad", aparentemente "neutral" en la medida en que su base es estadística, pero que conlleva una insidiosa carga valorativa y deontológica. Vuelve a surgir hoy día el eterno debate entre "*nature or nurture*", entre lo biológico y lo cultural, bajo la forma de la sociobiología y de la reciente

escuela de psicología "evolucionaria". Un innatismo pugnaz pretende abolir siglos de pensamiento reflexivo, reduciéndolo a la manifestación de módulos instintivos universales. Un darwinismo tendencioso sirve de justificación para menospreciar la creatividad deslumbrante de las innumerables culturas particulares que encuentran, cada una a su manera, "soluciones" para el dilema constitutivo de la condición humana.

Luego, realizamos algunas consideraciones con respecto a la reflexión ética occidental que inevitablemente comparte algunas de las nociones filosófico-ideológicas características de toda la tradición metafísica desde los griegos en adelante. Consideramos que, a partir de su origen, el mundo occidental ha estado marcado por la necesidad de examinarse a sí mismo en un cuestionamiento moral muy distintivo, sosteniendo así una tradición cultural no compartida por otras civilizaciones. Cada época histórica ha renovado esta indagación, y en la actualidad, la "filosofía moral" es una disciplina académica particularmente próspera en todo el mundo occidental.

En lo que concierne a los derechos humanos, estamos de acuerdo con ciertos autores que piensan que no requieren de fundamentación metafísica alguna. El mundo occidental contemporáneo es una cultura muy singular, en la medida en que siglos de historia han producido una sensibilidad especial hacia el sufrimiento y la crueldad que en otras épocas y en otras latitudes no se comprueba. Los derechos humanos no han sido conceptualizados, ni utilizados como arma política, sino en la reciente encrucijada de la cultura occidental. No fueron logrados como derechos por los esfuerzos cogitativos de los filósofos sino por movimientos sociales y políticos, y obtuvieron reconocimiento legal por la fuerza.

En un último punto, esbozamos la posibilidad de considerar el ascenso de la doctrina de los derechos humanos al plano de una superioridad moral como algo ligado a las estructuras axiológicas virtuales de la narrativa. Esto será apenas planteado porque su desarrollo exigiría la elaboración de un texto dos veces más largo que este.

Nuestras conclusiones, fundadas en todas las exposiciones anteriores, niegan un papel de alguna importancia a la psicología

académica para iluminar los dilemas morales contemporáneos y sugieren que la psicología misma, en su ejercicio, no hace más que guiarse por la moral cultural contemporánea, sin posibilidad de situarse en un punto de vista privilegiado con respecto al quehacer humano.

EL SÍ MISMO OCCIDENTAL

La Psicología académica - la que se hace en las universidades y que proclama haberse emancipado de la filosofía - nace a finales del Siglo XIX, ya bien entrada la Modernidad. No nos proponemos deshilar todos los hilos entretreídos en la larga historia que antecedió a este nacimiento. Elegimos uno solo que resulta crucial para nuestros propósitos: la idea del individuo que posee la psicología académica actual. Ésta depende, en su existencia misma, de la noción moderna de un individuo libre, dotado de una interioridad absolutamente privada, pero al mismo tiempo conmensurable con la de todos los demás. Así, curiosamente, el individualismo más acentuado combina bien en la moderna psicología académica con la medición, la cuantificación y la estipulación de criterios de "normalidad".

Como muchos otros modos de pensamiento, la psicología es una invención del Occidente. Su paternidad puede atribuirse a Platón, pero desde él en adelante los filósofos de la tradición occidental, casi sin excepción, se ocuparán igualmente de ella. Las concepciones académicas actuales corresponden a una visión de la persona y de las relaciones interpersonales basadas, no sólo en este prestigioso legado, sino en la constante evolución de la noción de individuo en Europa y Norteamérica¹. Los estudios de historia de las mentalidades de las últimas décadas, así como la antropología cultural, han permitido mostrar hasta qué

punto la concepción de individuo o persona, a la que estamos habituados y que corresponde a nuestra manera de pensarnos, no es universal sino específica a la cultura del Occidente moderno. Ligada al racionalismo en el siglo XVII, a la Ilustración en el XVIII, y al liberalismo y desarrollo del capitalismo en los siglos XIX y XX, la noción occidental de individuo se ha ido constituyendo en un largo proceso, algunas de cuyas etapas sucesivas conviene bosquejar para hacer resaltar algunos de sus principales componentes².

1 Esta es una historia bien documentada y la bibliografía es vasta. Señalamos por su particular importancia el libro de Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Igualmente, destacamos el ensayo de Amélie Oksenberg Rorty, "A Literary Postscript: Characters, Persons, Selves, Individuals", en *The Identities of Persons*, Amélie Oksenberg Rorty (ed.), Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976. Rorty muestra la sucesión de las distintas etapas en la constitución del individuo moderno, pero al mismo tiempo aclara que pueden coexistir en una jerarquía inestable - particularmente en el momento actual. Esto hace que se pueda recurrir a una u otra versión de acuerdo con las circunstancias. Aclaramos, además, que en el presente texto no nos interesa diferenciar conceptualmente las ideas, afines pero distinguibles, de sujeto, persona, individuo, sí-mismo. Por eso, nuestra elección terminológica variará según el contexto.

2 Para no alargar la historia, omitimos toda referencia a la civilización griega, la que inaugura la tradición occidental. Así mismo, nos vemos forzados a evitar consideraciones respecto a la contribución judeo-cristiana a la noción occidental del sí mismo y, por decirlo así, abordamos el tren en marcha pero en una de sus estaciones más decisivas.

1.) Descartes es considerado generalmente, con o sin razón³, como el pensador que configuró de manera decisiva al sí mismo moderno. Su versión del dualismo mente - cuerpo ahonda y radicaliza la dicotomía griega original. El alma, o mente, es concebida como pura *res cogitans* en oposición a la *res extensa*. Mente y materia son, así, las dos grandes divisiones, mutuamente excluyentes, en las que Descartes escinde el universo. Después de su exhaustivo *dubito*, que abarca la totalidad de la experiencia sensorial y la enseñanza tradicional, la única certeza que le queda es la de un *ego* pensante, capaz de reflexionar sobre sí mismo y plantearse como fuente de sus certidumbres. *El cogito*, "pienso, luego existo", hace del yo individual - que ya no se deriva de la tradición colectiva ni de la Revelación - el lugar íntimo de las ideas innatas, "claras y distintas", respecto tanto del mundo como del sí mismo.

2.) La Ilustración desprende de la comunidad a un individuo cuya existencia no depende de la pertenencia a una colectividad, sino de los supuestos convenios o contratos sociales pactados libremente. Los hombres son libres de elegir sus asociaciones y sus normas; no están determinados ni por su filiación, ni por sus vínculos a ningún estamento corporativo. La monarquía del antiguo régimen había instituido un sistema jerárquico de privilegios y de excepciones. Cada cual ocupaba el lugar que por nacimiento le correspondía. El honor se heredaba y la valía personal no tenía que demostrarse en hechos y acciones. La Ilustración, en cambio, reivindicó la igualdad natural como el principio nivelador y cada ciudadano pactaba con todos los demás - individualmente - la norma social. Cada individuo autónomo quedaba, así, investido de dignidad personal y la autoridad legislativa sólo era delegada en sus representantes.

Simultáneamente, entonces, al individuo se le concibe como dotado de un sentido moral interno, una competencia intuitiva para distinguir entre el bien y el mal. Ya no es simplemente el viejo cálculo de las consecuencias, en este mundo o en el otro, de los premios y los castigos. La moralidad habla desde adentro, es una voz interna a la que hay que prestar oído y que la naturaleza ha puesto en nosotros. El Romanticismo enfatizará

la singularidad de cada individuo, pues la voz interna es en cada caso única y tiene algo propio que decir. El individuo debe seguir sus admoniciones para ser auténtico y para realizarse a sí mismo plenamente. Rousseau y Herder son las

dos figuras que encarnan ejemplarmente esta posición.

3.) El liberalismo de la Revolución Francesa y de la Independencia Norteamericana reafirma los principios de la Ilustración pero, además, eleva a la categoría de Derechos Universales una serie de *anhelos* que la lucha revolucionaria e independentista había convertido en *leit motiv*. Lo que eran demandas de grupos ilustrados contra una autoridad monárquica basada en los privilegios económicos, políticos y sociales de unos pocos, se convierten en reivindicaciones *para todos los hombres* (al principio, claro está, no se tenía en cuenta a las mujeres), *para todos los tiempos y para todos los países*⁴. La emancipación de las colonias norteamericanas del dominio de una lejana corona inglesa, que prohibía el libre comercio, se convierte en el derecho ciudadano a la búsqueda de la felicidad.

Como resultado de este origen -burgués (es decir ligado a la victoria de una clase comerciante) y liberal la noción occidental del individuo tendrá características que corresponden al triunfo de personas independientes sobre agrupaciones sociales tradicionales: la Iglesia, la nobleza, la familia. Los ciudadanos, quienes han logrado imponer sus metas y fines por encima de los privilegios de pertenencia o de cuna, pactan los principios que regirán de allí en adelante sus vidas y las de los demás. Los Derechos del Hombre y del Ciudadano son decretados por la Asamblea Nacional de 1789, en su calidad de representante del pueblo francés. Estos derechos son declarados *naturales* y se pretende que la lucha por conquistarlos no es más que la restauración del orden natural de las cosas, que había sido tergiversado por una monarquía corrupta y usurpadora. Careciendo de una base trascendental sobre la cual erigir el nuevo régimen, se sacraliza a la Naturaleza para encontrar la legitimidad anhelada. Curiosamente, la formulación inicial reza así: *Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión*. (A la propiedad, como derecho natural, se le dedica incluso un artículo especial, el 17, que la declara derecho inviolable y sagrado).

Esta idea de los derechos como algo inherente a la naturaleza humana, una íntima esencia en la que tam-

bién se funda todo orden moral -y no como resultado de lo que Norbert Elias llama "El Proceso de la Civilización"⁵- genera la falacia naturalista en la que ciertos sectores contemporáneos se apoyan para reclamar nuevos derechos que también se legitimarían en esta misma

3 Existe una polémica con respecto a la lectura correcta de Descartes. Algunos sostienen que la interpretación del *cogito* como intuición de un yo sustancial, como observación de sí, es una interpretación errónea de las *Meditaciones*, de la cual Descartes no es responsable. Es probable, en efecto, que sea una mala lectura. No obstante, es la que ha influido enormemente sobre la psicología académica.

4 Christine Fauré, *Las Declaraciones de los derechos del hombre de 1789*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (Ed. original, Payot, Paris, 1988).

5 Norbert Elias, *El Proceso de la Civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

naturaleza humana ⁶.

En resumen, el hombre autónomo, dueño de su voluntad, sede de una moralidad de la que la naturaleza le ha dotado, autor de actos legítimos que lo emancipan de la opresión abusiva y separado de los demás por una propiedad privada que le garantiza su intimidad y le protege de intrusiones indeseadas, se constituye en el modelo del individuo occidental que la psicología académica adopta como suyo. Los hombres se reconocen naturalmente libres de ataduras, libres de las constricciones y coacciones de "contextos" que los determinan, pues ellos se *autodeterminan*. A grandes rasgos, es éste el sí mismo con el cual opera la psicología académica contemporánea.

LA "NEUTRALIDAD" DE LA PSICOLOGÍA Y SU "MENTE" UNIVERSAL

La psicología académica, desde su aparición en la Alemania del Siglo XIX, ha sido altamente controversial. La polémica de inmediato se entabló entre las dos grandes corrientes que escinden el campo de los estudios psicológicos. En gran medida, esta escisión corresponde a la polarización entre los partidarios de la "naturaleza" y los que ponen la primacía en la "cultura". ¿Es la psicología una ciencia de la naturaleza, o es una ciencia del sentido? ¿Debe estudiarse la maduración - fundada en lo biológico - o debe estudiarse el aprendizaje - fundado en la experiencia? ¿Cuál debe ser su meta: la explicación o la comprensión? Wilhelm Wundt, el padre de la psicofísica, es la viva encarnación de esta *Spaltung* originaria: escribió tratados tanto sobre psicología fisiológica como sobre la psicología de los pueblos. La preocupación constante ha sido la de determinar cuánto se debe, en el desarrollo, a la naturaleza y cuánto al aprendizaje, qué parte de nuestras conductas está predeterminada por la biología y qué parte por la experiencia del aprendizaje. Teorías y métodos tienden a contraponerse simétricamente: el atomismo al holismo, los mecanismos a las intencionalidades, lo cuantitativo a lo cualitativo, lo físico a la historia, la cosa a la conciencia.

Sin embargo, esta repartición del campo de lo psicológico en dos extremos no es tan nítida y tajante. Pues una profunda ambigüedad es compartida por ambos bandos. Aunque algunos rompen con la idea de una psicología "naturalista" y reconocen la importancia de la experiencia cultural,

ésta es concebida en términos de la población moderna occidental de clase media y alta - europea y norteamericana - que ilícitamente se generaliza para todas las culturas y épocas. Y, a la inversa, los entusiastas de la ciencia "universalista", sin percatarse de ello, adoptan criterios estrechamente eurocentristas para definir los procesos cognitivos "universales"; y de este modo también terminan por imponer subrepticamente una visión del mundo culturalmente circunscrita.

En todo caso, lo novedoso de la psicología que nace con el Siglo XX es su aspiración a alcanzar una eficacia práctica. Tanto innatistas como desarrollistas comparten la convicción de que la psicología "científica" - es decir emancipada de la filosofía - posee una capacidad para la formación y transformación de los modos de vida de los individuos, las relaciones entre los seres humanos a nivel grupal y organizacional, y las modalidades de interacción entre el individuo y la comunidad y las instituciones de que se compone su cultura. Se puede conocer cómo se conoce, se puede pensar cómo se piensa; por ende, se puede formar para conocer y pensar. Nacen una técnica del desarrollo y una conciencia de los fines y metas hacia los cuales debe dirigirse el desarrollo. Es apenas evidente que el telón de fondo de semejante concepción es el de una sociedad masivamente escolarizada e industrializada. Y tanto la escuela, como la gran industria, serán justamente los primeros beneficiarios de la nueva eficacia de la psicología. Luego, sobre todo después de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, también lo será la institución militar.

Ahora bien, si Rousseau había propuesto precozmente un modelo de crianza y educación que pretendía modelar afectiva e intelectualmente a los niños, sólo será a mediados del siglo XX cuando los padres occidentales empiezan a sentirse concernidos por la inteligencia y la conducta de sus hijos. Hoy en día, en nuestro Occidente escolarizado, resulta casi una perogrullada afirmar que los niños adquieren la personalidad que sus padres les confieren (sea por herencia biológica o por la vivencia infantil), y que la inteligencia se fomenta mediante la estimulación temprana.

⁶ Por ejemplo, se lucha actualmente por que se reconozcan los derechos de los niños, entre ellos el de no tener que vender su fuerza de trabajo. Nos solidarizamos con estas reivindicaciones, pero forzoso es admitir que no tienen nada de naturales y más bien todo de culturales. A lo largo de la historia, en todas las comunidades agrícolas y artesanales, los niños se han formado a través del trabajo al lado de sus mayores, y no en la escuela. Esta preparación para la vida a través del trabajo ha sido en muchísimas sociedades la forma privilegiada de crianza. ¿Podemos hablar entonces de un *derecho natural* a vivir los años infantiles en la escuela y en el juego? Estos reclamos claramente son engendrados por las transformaciones sociales, familiares y laborales de los últimos años, y sobre todo por la "universalización" de la escolaridad, para ambos sexos.

Por otra parte, la proliferación de las terapias en nuestra modernidad occidental lleva, cada vez más, a escudriñar en nuestra conducta y a intentar desentrañar las secretas razones del corazón. Dostoyevski dijo alguna vez que todos los escritores rusos de su generación habían salido de debajo de "La Capa" de Gogol.

Se puede decir, análogamente, que todas las psicoterapias occidentales han salido de debajo del diván de Freud.

En esto es preciso reconocer que la psicología ha logrado - para bien o para mal - independizarse profesionalmente de la filosofía. Definitivamente, la terapia le ha quedado reservada. Porque no siempre se recuerda que, desde sus albores, la filosofía occidental tuvo la íntima misión de ocuparse del alma y de su curación. Las Escuelas antiguas de filosofía eran mucho más que meras academias para la enseñanza y propagación de sus distintivas doctrinas⁷. Sobre todo, eran comunidades en las que se pretendía instruir en el arte de vivir, en las que se enseñaba a curar las afecciones del alma y alcanzar una plenitud de paz y sosiego. Esta vocación terapéutica ya no caracteriza a la filosofía, pero aun así muchos son los filósofos contemporáneos que preguntan que sus teorizaciones aportan el remedio, si no para el sufrimiento inherente a la condición humana, al menos para las preocupaciones infundadas e insensatas⁸.

En cambio, muchas son las escuelas psicológicas actuales que, al mismo tiempo que promueven la producción de conocimientos sobre cómo se modela la personalidad o la conducta, también propician activamente intervenciones ortopédicas para producir el tipo de adultos que se estima deseable. Lo que explícitamente se pretende es un control operativo, a largo plazo, sobre las así llamadas patologías y desviaciones. Todo proyecto de ingeniería humana se funda en esa extraña e inquietante categoría que ha prosperado de un modo inaudito en la sociedad moderna: "la normalidad". Las prácticas discursivas de los nuevos expertos que comenzaron a pulular (en desmedro del médico familiar y del consejero espiritual) a partir del siglo XIX: psiquiatras, pediatras, psicólogos, trabajadores sociales, fonoaudiólogos, sexólogos, demógrafos, ortodontistas - su número es legión - invocan de manera constante y masiva la noción de "lo normal". Es tal su imperio que, según Ian Hacking⁹, la normalidad ha logrado desplazar al ideal de la Naturaleza Humana de la Ilustración. Pero lo insidioso del término es que oscila sutilmente entre dos acepciones simultáneas: designa lo que es,

lo que efectivamente *existe*, y también designa lo que *debe* ser. Es decir lo descriptivo encubre lo prescriptivo, pasando así de contrabando una reglamentación moral y altamente valorativa que no se enuncia como tal. Pues no hay normalidad sino sobre el fondo de una posible anormalidad, una desviación de la norma, alguna forma de patología. Como lo anota Hacking, "normalmente" no calificamos un pastel de "normal", un puente de "normal" o un lago de "normal"... a menos que estemos pensando en un lago que no está polucionado, en un lago sano, no patológico.

Este empleo habitual de "lo normal" es una clara expresión del grado al cual la sociedad contemporánea está permeada por fuerzas y agencias dedicadas a la labor de normalización, de regulación y de supervisión de la conducta. La angustia más corrosiva que invade al ciudadano común y corriente es la de no ser clasificado como normal, por una razón u otra. Para ser normal, hay que ser ortodoxo y conformarse a la norma¹⁰.

Debajo de la normalidad, entonces, se oculta un modelo ideal de funcionamiento individual, que se erige a partir de los resultados de investigaciones y mediciones, en combinación con la teoría de la inferencia estadística. Curvas y pruebas de inteligencia especialmente diseñadas para obtener una distribución normal de resultados; pruebas de personalidad y de aptitudes; clasificaciones psiquiátricas; existe una auténtica manía por hallar el promedio, la medida precisa que fije el "perfil" deseado y descarte la desviación indeseable.

La psicología académica se ha encargado de establecer estos patrones en todos los ámbitos de la vida: la relación conyugal, la relación padres-hijos, la relación profesor-alumno, la relación patrón-empleado, la relación entre los miembros de la organización o institución. Una vez definidos los comportamientos "adecuados" y funcionales para cada tipo de relación, se diseñan técnicas de intervención para hacer que las conductas se conformen a la norma. Pero el patrón mismo es determinado en términos estadísticos, es decir que el diseño de la prueba presupone la normalidad que se busca obtener. Es un movimiento perfectamente circular. La técnica antecede a la teoría y a la reflexión que se con-

7 Cf. Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, París, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993; P.Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995; Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme: Etude sur la relation de l'âme dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1989; *Folies et Cures de la Folie Chez les Médecins de l'Antiquité Gréco-Romaine*, París, Les Belles Lettres, 1987; J.Pigeaud, *Aristote, L'Homme de Génie et la Mélancolie, Problème XXX, I*, París, Rivages, 1988; Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

8 Wittgenstein, Gilbert Ryle y Richard Rorty son apenas tres cuyo recuerdo acude espontáneamente en este contexto, pero sería fácil encontrar citas en otros muchos filósofos para ilustrar esta afirmación.

9 Ian Hacking, "Normal People", en *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, David R. Olson & Nancy Torrance (eds.), New York, Cambridge University Press, 1996, p. 59-71.

10 "Los ortodontistas enderezan los dientes de los niños, los mejoran. Obligan a los dientes a ser como los de los niños normales, una estructura dental puramente descriptiva pero, por supuesto, la que las bocas de los niños deberían tener. Las clases medias gastan una fortuna en frenos, y sus hijos soportan durante años una especie de clitorodectomía o circuncisión oral, todo en honor al gran dios Normal". *Op.cit.*, p. 65.

vierten en justificaciones *a posteriori*, a menudo crasamente ideológicas¹¹.

Así, con el transcurrir del tiempo, las pruebas psicológicas se aplicaron a poblaciones culturalmente diversas. Pero el interés, muy de acuerdo con la noción evolucionista de un supuesto pensamiento primitivo pre-lógico, era el de confirmar las desviaciones de estas poblaciones con respecto a la norma: la de los individuos escolarizados occidentales que habían servido de patrón para la construcción de la prueba. Un pertinaz prejuicio racionalista impedía contemplar que podía haber modos de pensamiento distintos a los occidentales y organizaciones psíquicas con sensibilidades y gamas emotivas ampliamente divergentes con respecto a la mentalidad occidental.

Pues toda la psicología occidental (expresión eminentemente pleonástica) se ha ido construyendo durante milenios sobre el supuesto de una universalidad de la mente (opuesta al cuerpo), de una uniformidad natural de los sentimientos, y de una tensión esencial entre las "pasiones" y la "razón". Desde su nacimiento, la psicología ha estado imbuída del desmesurado orgullo griego (*hybris* sería el término adecuado en este contexto) que atribuyó la diversidad cultural a la barbarie o a la decadencia moral.

Todo ello implica que se parta de una especie de axioma indemostrado e indemostrable: existe una mente universal normal que puede sucumbir ante aficciones universalmente presentes. En efecto, la medicina -que en gran medida ha demostrado la unidad neuro-fisiológica de la humanidad- también ha impuesto su modelo psiquiátrico de la normalidad mental. Manuales como el DSM, en sus sucesivas versiones, establecen el catálogo de todas las enfermedades, síndromes y demás perturbaciones psíquicas posibles (para cómodo uso de las compañías de seguros). Esta gnoseología se emplea para diagnosticar y luego tratar, y asignar tarifa al tratamiento, a todos los habitantes del planeta. Sin embargo, la evidencia transcultural no confirma este isomorfis-

mo entre la dotación neurofisiológica y la dimensión mental. Louis A. Sass, en su notable estudio de las relaciones entre la locura y la modernidad¹², ha mostrado, por ejemplo, la extrema precariedad del diagnóstico de "esquizofrenia" (invención de la Escuela Suiza de psiquiatría, en particular de Eugen Bleuler¹³) cuando se ignoran, por petición de principio, las particularidades culturales. Philip Cushman, en su historia cultural de la psicoterapia, no titubea en afirmar contundentemente: "No existen enfermedades universales como tampoco existe un sí mismo universal"¹⁴.

Es preciso tomar un claro partido: no existe una mente universal que contendría de manera innata los mismos contenidos y los mismos módulos operativos. Muchos, aunque no todos, de los partidarios de la actual escuela cognitivista, seguidores, a sabiendas o no, de los postulados de Chomsky, no vacilan en resucitar el ideal del siglo de las luces, "la naturaleza humana", dándole nueva vida bajo la forma de la "mente humana". Un darwinismo, de discutible fiabilidad, sirve de caución científica para este empeño, como lo revela de manera palmaria toda la actual corriente de la llamada psicología "evolucionaria" en la que Steven Pinker, discípulo de Chomsky, halla inspiración para sus "instintos" universales. Era inevitable que el innatismo chomskiano, y su supuesto "órgano del lenguaje", condujeran, tarde o temprano, al moralismo naturalista de Pinker¹⁵ y su "instinto del lenguaje". Según este último, también la "Justicia: el sentido de los

derechos, las obligaciones y el justo merecido, incluyendo las emociones de ira y venganza", formaría parte de una especie de módulo o familia de instintos absolutamente universales¹⁶. Desde esta perspectiva pinkeriana, entonces, la milenaria discusión sobre la justicia¹⁷ ha debido zanjarse de un modo muy sencillo: "haz lo que tus genes te digan". Desafortunadamente, la jurisprudencia moderna ha dictaminado que "la ira e intenso dolor" ya no constituyen móviles aceptables para absolver el asesinato. ¡O tempora! ¡O mores!

En últimas, volvemos a la vieja controversia fundadora de la psicología occidental: lo cultural versus lo biológico. Consideramos que

11 Uno de los últimos de estos ejercicios "académicos" es el libro de Richard J. Herrnstein y Charles Murray, *The Bell Curve* (New York, The Free Press, 1994), que pretende demostrar estadísticamente que los negros son incurables y hasta biológicamente inferiores a los blancos y asiáticos.

12 Louis A. Sass, *Madness and Modernism*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1994.

13 Cf. Jean Garrabé, *Histoire de la Schizophrénie*, Paris, Seghers, 1992; Eugen Bleuler, *Dementia Praecox ou Groupe des Schizophrénies*, Paris, E.P.E.L. - G.R.E.C., 1993.

14 Philip Cushman, *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy*, Reading, Mass., Addison-Wesley Publishing Co., 1995, p. 25. Véase igualmente Arthur Kleinman, "Do Psychiatric Disorders Differ in Different Cultures?", en *The Culture and Psychology Reader*, Nancy Rule Goldberger & Jody Bennet Veroff (eds.), New York, New York University Press, 1995.

15 Steven Pinker, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, New York, William Morrow and Company, Inc., 1994; y *How the Mind Works*, New York, W.W. Norton & Company, 1997.

16 *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, New York, William Morrow and Company, Inc., 1994, p. 420.

17 "¿Qué es la justicia?" No hubo pregunta alguna que haya sido planteada con más pasión, no hubo otra por la que se haya derramado tanta sangre preciosa ni tantas amargas lágrimas como por ésta; no hubo pregunta alguna acerca de la cual hayan meditado con mayor profundidad los espíritus más ilustres, desde Platón a Kant", Hans Kelsen, *¿Qué es la Justicia?*, Buenos Aires, Leviatán, s.f.

esta discusión es vana y estéril. Nadie puede pretender, hoy en día, que el recién nacido es una pura *tabula rasa* carente de toda predeterminación genética. La especie humana no tendría por qué ser la única en escapar de su condición animal. La psicología académica ha demostrado, convincentemente, que el neonato viene al mundo provisto de un repertorio supremamente sofisticado de dispositivos innatos que - si vienen todos intactos, y si todo va bien en el entorno - se activarán y funcionarán en un movimiento imparable de desarrollo. En lo único en que hay que discrepar es en lo que concierne al desliz que hace pasar de manera automática del nivel de lo que Vigotski llamaba las funciones psíquicas inferiores al nivel de las funciones psíquicas superiores. Es en esta cuerda entre lo profundo (inferior) y lo superficial (superior) donde siempre se ha balanceado la empresa chomskiana.

Tampoco es admisible que las escalas de valores y las preferencias morales corrientes en el mundo occidental contemporáneo sean erigidas en el *telos* al que inevitablemente conduce la evolución de la especie humana. Y es este el paso que algunos de los adeptos de la sociobiología y de la psicología evolucionaria efectivamente se permiten dar - sin percatarse de la cáscara de banana que pisan. El traspies es tan infortunado como inevitable. Pues se toma lo que es un resultado particular - la experiencia occidental que, con respecto a la acumulación histórica de la vivencia humana, es ciertamente un modelo muy parcial - y se lo eleva a la categoría de lo que la evolución tenía forzosamente que alcanzar. Habría que hacer un estudio de la forma degradada y tendenciosa como el darwinismo ha sido asimilado por la psicología académica. Pues el darwinismo no sólo nació en una intensa lucha ideológica, sino que ha guardado desde el principio una íntima relación recíproca con visiones del mundo ideológicamente muy sesgadas. A los sociobiólogos y a los psicólogos evolucionarios, lo que les preocupa es sobre todo cómo explicar la conducta moral del hombre, particularmente el altruismo, tan anómalo, según cierta interpretación del darwinismo. Su explicación consiste, paradójicamente, en postular un egoísmo a ultranza para dar cuenta de actos de auto-sacrificio: el egoísmo del gen que computa "sus" posibilidades de reproducción y "sabe" que, aunque sea inmolado su portador, garantizará así "su" propia supervivencia, ya que el cercano pariente que lleva un genoma casi idéntico será el beneficiado por el acto de altruismo. Así, la moralidad del animal humano, que nos satisface íntima y narcisísticamente, sería el producto de una evolución ciega, que no responde más que a un programa

automático. De este modo, la gente en todos los lugares y en todos los tiempos siempre habría demostrado elegir "darwinianamente" las mismas opciones morales.

Hasta Jerry Fodor, uno de los mentores principales de Pinker, ha tenido que tomar partido públicamente con respecto a este desliz. En una reseña crítica del último libro de Pinker y de otro de Henry Plotkin¹⁸, Fodor se ve obligado a precisar que su tesis sobre la modularidad de la mente no lleva necesariamente a una confluencia con el darwinismo psicológico. El llamado neo-racionalismo de cierta psicología cognitiva no conlleva ineluctablemente, según él, al "producto" que Pinker quiere "vender" y que él, Fodor, no quiere de ninguna manera "comprar"¹⁹.

Una cosa es el encapsulamiento modular de los supuestos procesos automáticos y obligatorios de computación informacional, y otra su integración para la generación de sentidos. Sería muy lindo, dice Fodor, poder creer, como lo aparentan Pinker y Plotkin, que no necesitamos más que la noción de computación que nos dio Alan Turing. Sin embargo, las limitaciones de esta concepción se revelan dramáticamente en la psicología del sentido común, que verosímilmente exige la globalidad de la cognición. Si hay algo que el computador ignora, es el sentido común. Un computador solo, frente al mundo externo, no sobreviviría más de cinco minutos, pues es más inerte aún que un recién nacido.

En resumen, Fodor declara que "si... hay una comunidad de computadores que vive en mi cabeza, tiene que haber alguien que esté a su mando; y, ¡por Dios, que sea yo!". Ese "yo", indefinible, pero inevitable, es el que toma las decisiones, que integra las informaciones, que evalúa y que juzga. Pero evalúa y juzga, y discierne entre el bien y el mal, de acuerdo con las escalas de valores y prioridades morales que su cultura le ha inculcado.

Estamos en todo nuestro derecho de preferir las elecciones morales que nuestra sociedad pregona, porque somos miembros de ella. Es por eso por lo que nos parecen los derechos humanos apenas naturales y obvios. Y podemos conceder, en gracia de discusión, que esta concepción universalista quizá sea moralmente "superior" a otras concepciones morales menos generosas. Pero no se puede olvidar que esta es una concepción cultural e históricamente determinada. Por lo demás, por más que intuitivamente nuestra visión universalista nos parezca superior, habría que demostrar en qué consiste esta supuesta superioridad. En todo caso, si nos parece preferible a modelos imperantes en otras civilizaciones y culturas, se trata de

18 Steven Pinker, *How the Mind Works*, op.cit.; Henry Plotkin, *Evolution in Mind: An Introduction to Evolutionary Psychology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998.
 19 Jerry Fodor, "The Trouble with Psychological Darwinism", *The London Review of Books*, Vol. 20 N° 2, enero 22 de 1998, p. 12.

una adhesión y aprobación sentimental o afectivamente determinadas. Dicho en otros términos, el intento de fundar los derechos humanos en la "razón universal" es el desconocimiento de los motivos "irracionales" que nos instan a promoverlos. Una educación sentimental específicamente moderna es la que ha generado una afectividad peculiar, no comunmente compartida por otras culturas y no conocida en toda época en el Occidente mismo.

Pues, sin duda, los sentimientos occidentales no han sido siempre los mismos. Han sido históricamente transformados y modelados para que los derechos humanos nos resulten no sólo un asunto de moralidad, sino, sobre todo, una evidencia. Los sentimientos, en otros tiempos y en otros lugares, no han sido socialmente modelados en esa misma dirección, y por eso allí las preferencias inmediatas no concuerdan con las que a nosotros nos parecen obvias, racionales y naturales. Si hay algo que la psicología académica ha tendido siempre a ignorar, es la historia cultural de la determinación de los sentimientos²⁰. Pues su compromiso con el racionalismo dogmático la ha llevado a presuponer a los sentimientos humanos una identidad constante y una continuidad ininterrumpida desde los simios hasta las civilizaciones más brillantes (de nuevo un darwinismo re-interpretado para universalizar un producto histórico particular).

Por el otro lado, la primacía conferida a la racionalidad ha instituido un divorcio radical entre el pensamiento y los sentimientos. Kant es la figura en la que culmina este legendario repudio de la dimensión afectiva para la regulación de los asuntos humanos, y específicamente morales. La psicología académica, que tanto le debe a Kant, ha fraccionado la vida mental en facultades, aislando a lo afectivo en un compartimiento sin conexión con lo cognitivo. Además, como ya lo hemos señalado, los sentimientos, en la psicología evolucionaria, se postulan no sólo como intraespecíficamente constantes sino incluso interespecíficamente continuos.

Sólo en las últimas décadas ha comenzado la psicología cultural a explorar y comparar la diversidad de los registros emocionales que singula-

rizan a la experiencia afectiva de las culturas humanas. Estos estudios concuerdan con las investigaciones históricas de civilizaciones pasadas en que la gama y sutileza de los sentimientos no pueden limitarse al repertorio de los afectos de la cultura occidental contemporánea (que también es una selección y sedimentación de un largo proceso histórico). Es más, la imbricación del sentimiento con el pensamiento hace insostenible la tradicional división en facultades. Michelle Rosaldo, prematuramente desaparecida en un accidente durante una expedición de campo, pero póstumamente célebre por sus estudios sobre los afectos entre los Illongot, una etnia de cazadores de cabezas en las Filipinas, escribe lo siguiente:

[...] el reconocimiento del hecho de que el pensamiento siempre es moldeado culturalmente e imbuido de sentimientos, los cuales a su vez reflejan un pasado culturalmente ordenado, sugiere que, así como el pensamiento no existe aislado de la vida afectiva, así también el afecto está culturalmente ordenado y no existe separado del pensamiento. En lugar de considerar a la cultura como una fuente "arbitraria" de "contenidos" que son procesados por nuestras mentes universales, se hace necesario preguntar cómo pueden los "contenidos" mismos afectar la "forma" del proceso mental. Y luego, en lugar de considerar a los sentimientos como un dominio privado (a menudo animal y presocial) que es - irónicamente - lo más universal y, al mismo tiempo, lo más particular del sí mismo, sería más sensato pensar las emociones no como algo opuesto al pensamiento, sino como cogniciones que implican al "yo mismo" inmediato, carnal - como pensamientos encarnados[...]. Los sentimientos no son substancias que puedan ser descubiertas en nuestra sangre, sino prácticas sociales organizadas en narraciones que efect-

tuamos y que relatamos. Son estructurados por nuestras formas de entendimiento²¹.

LA ÉTICA

La ética es una indagación filosófica, de una venerable tradición milenaria... pero exclusivamente occidental. Con esto queremos decir que se trata de una tradición reflexiva que puede incluso, como muchos lo han hecho, situarse en los inicios mismos de la filosofía en la antigua Grecia. Pues se puede argumentar que la filosofía, propiamente di-

²⁰ Alasdair MacIntyre, uno de los más importantes pensadores contemporáneos de la moral, lo ha formulado con gran precisión: "...en diferentes culturas los deseos y las emociones son organizados de modo diferente y por lo tanto no existe una psicología humana invariable. [...] en una etapa cualquiera del desarrollo histórico de una cultura en particular los patrones establecidos de emoción, deseo, satisfacción y preferencia sólo se entenderán adecuadamente si son entendidos como expresiones de alguna posición moral y evaluativa distintiva. Las psicologías comprendidas así expresan y presuponen moralidades. [...] al conceptualizar y comprender a las pasiones de una manera más bien que de otra, de hecho al tratar a las pasiones como parte de la naturaleza definida independientemente de la cultura y no como una expresión de la cultura, ellos (= muchos filósofos morales modernos y sus ancestros los sofistas) ya adoptaban un punto de vista evaluativo en particular, derivado de la comprensión de la naturaleza de su propia cultura". *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 76-77.

²¹ Michelle Z. Rosaldo, "Toward An Anthropology Of Self And Feeling", en Richard Shweder y Robert LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 143.

cha, se inaugura con la interrogación moral de Sócrates. Los pre-socráticos aún guardan un estrecho vínculo no sólo con el iluminismo sino hasta con el chamanismo. Y la pregunta por el recto camino que una vida humana debe seguir para realizarse plenamente no era, antes de Sócrates, la preocupación fundamental de los primeros cosmólogos.

Por lo demás, aunque se quiera hacer admitir que la pregunta por el bien y el mal tiene que ser universal, todo estriba en la forma en que estas dos nociones son concebidas por las diversas culturas, si acaso son conceptualizados de alguna manera. De entrada, por fuera del ámbito occidental, el individuo raras veces o nunca es pensado en términos de un sujeto que se repliega sobre sí mismo en una actitud de auto-evaluación. Siempre es tomado en una red intrincada de relaciones con otros. La perspectiva es transindividual y la conducta personal es indisociable del conglomerado social. A menudo, el Mal no es conceptualizado como tal, ni es asociado con el desgarrador conflicto entre dos elecciones antagónicas, como ocurre en nuestros tratadistas occidentales. El Bien tampoco es una instancia trascendente y exterior a las situaciones concretas, sino que, como en el pensamiento de Mencio (Meng-Tse), es un principio cosmológico de regulación que rige el funcionamiento bipolar del Yin y del Yang, asegurando la unión del Cielo con la Tierra²². Esto era de la máxima importancia en la antigua China, porque el bien, o si se quiere el bienestar, del país entero dependía de esta concordancia. Una de las tareas esenciales del Augusto Emperador era la de mantener armonizados el orden natural y el orden político²³.

En cambio, en Occidente, la ética, desde los griegos en adelante, es una reflexión, una indagación, una búsqueda que, para el desespere de ciertos lectores, parece muchas veces nunca concluir, nunca llegar a una respuesta nítida y precisa para las circunstancias contingentes de la vida cotidiana. *¿Qué debo ser?* y *¿Qué debo hacer?* son preguntas para las cuales no existe respuesta por anticipado. Pero la indagación ética no concierne sólo al deber y a las obligaciones; se ocupa igualmente por la naturaleza del bien y por los bienes que merecen buscarse, por el sentido de la

vida humana y por las metas que debe elegir una vida digna de vivirse. Preguntas, éstas, que en muchas culturas simplemente son inconcebibles e innecesarias.

Pues lo característico del mundo occidental es que cada época histórica se ha visto obligada a reflexionar sobre este conjunto de difíciles problemas, y cada una ha tenido que hacerlo a partir de su propia tradición que es la que le proporciona el vocabulario, los medios técnicos y el marco conceptual para abordar las inquietudes generadas por el momento histórico-cultural. La historia de la reflexión ética en Occidente, o lo que se llama modernamente la filosofía moral, es la sucesión de los capítulos escritos por pensadores insignes a partir de las urgencias morales específicas de su propia encrucijada histórica y personal.

Desafortunadamente, la filosofía académica tiende a descontextualizar estos sucesivos capítulos, y los trata como contribuciones a un mismo debate con una temática de fondo esencialmente la misma, como si no hubiera habido ninguna variación durante años, décadas, siglos, e incluso milenios²⁴. Platón, un aristócrata ateniense del siglo V antes de Cristo, un hombre desengañado por sus fracasos en política, intrépido viajero por mares infestados de piratas, es colocado al lado de Kant, un solterón prusiano del siglo XVIII después de Cristo, quien prácticamente nunca salió de su apacible Königsberg natal; San Agustín, un africano del norte, súbdito del emperador romano, célebre converso al catolicismo, obispo de Hipona, es sentado en el mismo pupitre con David Hume (1711-1776), un escocés formado de acuerdo con los austeros preceptos de la ortodoxia calvinista con la cual, ya a los veinte años, había roto para siempre, y para quien la religión cristiana era una superstición odiosa. La suposición de que estos hom-

bres tan dispares, y de momentos tan distantes entre sí en la evolución cultural occidental, están hablando de la "misma" cosa es un prejuicio universalista, el mismo que hemos encontrado en la noción espuria de la "mente universal" y la igualmente insostenible "naturaleza humana". Lo que queremos dejar en claro es la determinación histórico-cultural del pensamiento ético como tal; éste es siempre contingente y concreto, ligado a las condiciones apremiantes (sociales y personales²⁵) que lo hacen necesario; nunca es una

22 Pascal Bruckner, *Le Nouvel Observateur*, N° 1631, 8-14 de febrero de 1996, reseña de *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, de François Jullien, París, Grasset, 1996.

23 Geoffrey Lloyd, "Science in Antiquity: The Greek and Chinese cases and their relevance to the problems of culture and cognition", en *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, David R. Olson & Nancy Torrance (eds.), New York, Cambridge University Press, 1996.

24 Una muy notable excepción a esta tendencia es Alasdair MacIntyre, cuyos brillantes escritos han inspirado muchas de nuestras reflexiones: *A Short History of Ethics*, New York, Simon & Schuster, 1966; *Against the Self-Images of the Age*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1978; *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984; y especialmente *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

25 No cualquiera se consagra a la reflexión ética. La inmensa mayoría se contenta con seguir la moral social vigente e ignora por completo los escritos de estos filósofos. Por qué algunos seres humanos se ven compelidos a este género de indagaciones es un problema que no abordaremos en estas páginas, pero es una pregunta digna de formularse.

gratuita expedición en pos del espejismo de una esencia moral universal. No obstante, muchos académicos hablan y escriben como si los problemas éticos fueran semejantes a los matemáticos, y susceptibles de solución mediante la aplicación de algún algoritmo moral.

Esto nos lleva a la situación actual, en la que la impotencia de la reflexión moral para modificar las injusticias socio-económicas y políticas va acompañada de una arrogancia compensatoria. La ética está conociendo una promoción y una difusión publicitarias inquietantes. Esto se parece, cada vez más, a una tendenciosa utilización ideológica de una necesaria y legítima indagación, a modo de distracción para apartar la atención de los problemas jurídico-políticos. A la ética, se le está atribuyendo un estatuto desmesurado (otra vez el *hybris* griego); se le está otorgando un papel, puramente retórico eso sí, de policía, que no le corresponde. Ahora bien, es cierto que la reflexión ética no puede jamás disociarse completamente del orden jurídico y político. De hecho, el programa de investigación platónico arranca con dos preguntas íntimamente asociadas: *¿qué es la virtud?* y *¿qué es la justicia?*, en las que la reflexión ética se sitúa en relación con el orden jurídico-político de la polis real y en relación con un orden ciudadano ideal.

Sin embargo, la construcción especulativa de modelos utópicos por los pensadores de la ética, a lo largo de los siglos, no es lo que ha hecho posible una cultura de los derechos humanos. Pues se olvida demasiado a menudo que los derechos humanos justamente son derechos. Es decir, que por un lado, son un asunto jurídico; esto es, que dependen de toda una concepción legislativa y judicial de la condición humana. Pero, por el otro lado, los derechos humanos constituyen un asunto fundamentalmente político, porque fueron conquistados en sangrientos movimientos revolucionarios e independentistas. Son, pues, consecuencia de acciones concertadas de movimientos y de grupos en una lucha con los representantes del poder.

Los derechos humanos, así, son logros semejantes a los derechos laborales logrados por los movimientos obreros, o como los derechos de las mujeres obtenidos en las batallas libradas por las feministas. El derecho de las mujeres a controlar la reproducción: la libertad de decidir el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el derecho a adoptar decisiones relativas a la procreación - tales como el aborto o la esterilización - sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia, sólo han sido reconocidos en algunos países y esto en las últimas décadas. No son, por tanto, derechos universales ni naturales; son derechos modernos que se han vuelto realizables gracias a imprevistas innovaciones tecnológicas, luchas lega-

les y la paulatina modificación de la opinión pública. Pues los derechos humanos no son otorgados por un poder benevolente que reconoce la universalidad de una sustancia o esencia humana universalmente la misma. Los derechos humanos han sido conquistados por la fuerza (lo cual no implica ninguna apología de la violencia), en luchas sociales. Y conservarlos y hacerlos aplicar corresponde también al ejercicio de una *fuerza*²⁶, mediante acciones de movimientos cívicos, veedurías ciudadanas, defensorías del pueblo, oficinas de vigilancia, ONGs, partidos políticos, sindicatos, el periodismo, cortes internacionales, etc. Y son los tribunales nacionales e internacionales los encargados de castigar sus violaciones.

Discrepamos con respecto a aquellos que quieren fundar los derechos humanos en argumentaciones metafísicas universalistas para persuadir a los que los violan que atentan contra su propia humanidad. Esta doctrina remonta hasta el Sócrates que afirmaba que nadie hace voluntariamente el mal. Semejante doctrina jamás ha disuadido a nadie de ejercer la crueldad. Los torturadores saben lo que hacen, pero ninguna apelación a la razón y a la ética fundada en una universal esencia humana servirá para que desistan de sus abominables prácticas. Y los que mandan a los torturadores, los que tienen el poder para ordenar masacres y ejecuciones sumarias, no necesitan clases de ética. Ellos no ignoran la existencia de los derechos humanos; simplemente ni se sienten obligados a observarlos, ni nadie los obliga a respetarlos. Por eso reiteramos que los derechos humanos tuvieron que ser *conquistados* y tienen que *preservarse* mediante acciones ciudadanas concertadas, para garantizar la vigilancia y el control sobre los que tienen los medios para irrespetarlos. Es una empresa vana intentar convencer mediante argumentaciones filosóficas a los tiranos (recuérdese el retiro abrupto y airado de Calicles en *La República* de Platón, quien abandona la discusión sin la menor inclinación a dejarse persuadir por los argumentos propuestos).

El proyecto de fundar los derechos humanos en algún plano supracultural, suprahistórico, en una dimensión trascendente, no es más que el viejo proyecto metafísico etnocentrista de Occidente. La esencia moral humana, supuestamente universal, un núcleo íntimo invariable, es la extrapolación de un modelo elaborado en una sola cultura. Esta maniobra es inaceptable porque hace caso omiso de la innegable diversidad cultural. Está cada vez más claro que las sociedades no escolarizadas poseen modos culturales de pensamiento que escapan a los constreñimientos del modelo occi-

dental. Esto es particularmente evidente en el terreno de la formación moral.

26 Sobre esta noción de "fuerza", véase el estudio de Angelo Papacchini, "Dignidad y Violencia" en *Praxis Filosófica*. Nueva Serie. No. 5. Cali. Octubre de 1995.

Las diversidades culturales, en todo lo que concierne a los cánones morales y los modos en que se concibe a la persona y a la condición humana, imposibilitan todo común denominador. Los ejemplos podrían multiplicarse con gran facilidad. Pero limitémonos a uno solo. No es cierto que en todas partes y en todas las épocas ha imperado el mandamiento "no robarás". Nuestra idealización de la cultura ateniense borra el recuerdo de la pluralidad de ciudades-estados y de la diversidad de las soluciones jurídico-políticas y morales que cada una tuvo que encontrar. En Esparta, por ejemplo, la rigurosa formación militar de los jóvenes exigía una mínima alimentación, para obligarlos "a procurársela con astucia, robando sin ser descubiertos, pues en caso contrario eran fustigados"²⁷. Lo que se castigaba era la torpeza de dejarse agarrar, mientras que el ladrón exitoso no sólo se alimentaba mejor sino que era social y moralmente aprobado por su ingenio.

Por lo demás, esta prédica de la universalidad de los derechos humanos conduce muy pronto a una contradicción. Porque al mismo tiempo que se habla del respeto, del reconocimiento de la identidad de lo culturalmente divergente, de las etnias extremadamente variadas, se pregona una pauta de universalidad en los derechos que ignora justamente cómo son concebidos los derechos en otras culturas. Esto crea, inmediatamente, el conflicto entre lo particular y lo universal. En los centros urbanos se pretende proteger los derechos humanos de los reos y prisioneros, y así se proscriben el maltrato físico; pero se permite que exista una legislación alterna para los resguardos indígenas donde se prescriben azotes y pruebas corporales dolorosas y crueles. Aquí se evidencia un claro conflicto entre dos aspiraciones morales de la sociedad contemporánea: el reconocimiento del multiculturalismo y la dignidad de todos los pueblos, y la doctrina de los derechos humanos universales. Pues necesariamente tienen que chocar las costumbres y prácticas locales y el abstracto universalismo.

ÉTICA Y NARRATIVA

Estamos convencidos de la justeza de las tesis de Richard Rorty en su artículo "Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo"²⁸. Rorty comparte con Eduardo Rabossi la idea de que estamos viviendo en una era de los derechos humanos. Hemos logrado ampliar considerablemente la esfera

en la que incluimos a la "gentè como nosotros". Los ajenos a nuestras costumbres, cuyas conductas difícilmente comprendemos y que íntimamente nos pueden producir repudio, han logrado penetrar en el círculo estrecho de nuestros afectos. Según Rorty, son narraciones "tristes y sentimentales" las que han ablandado los corazones y han hecho reconocer una común humanidad. La narración canónica en este género es *La Cabaña del Tío Tom*, de Harriet Beecher-Stowe, que tuvo una enorme eficacia, en su momento, para tocar la sensibilidad de los norteros y ganarles para la causa abolicionista.

La globalización de los medios de comunicación, y especialmente la internacionalización del gusto en la literatura, trae a los lectores (admitimos que son una relativa minoría, pero significativa) relatos y cuentos que son muestras de la gran diversidad cultural. Los nombres de algunos de los autores de esta nueva ola de literatura evocan los lugares más exóticos del planeta: Ismael Kadaré, Kenzaburo Oé, Naguib Mafouz, Tahar Ben Jelloun, Gabriel García Márquez, Tsitsi Dangarembga, Nadine Gordimer, Chinua Achebe, Salman Rushdie, Patrick Chamoiseau, etc., etc. Incluso la industria del cine, dominada por la producción norteamericana, deja abiertas ciertas grietas por las que pueden filtrarse las realizaciones de directores que nos muestran experiencias humanas insólitas pero conmovedoras. Al leer estas novelas y ver estas películas, se fortalece nuestra convicción de que el reconocimiento de la dignidad humana se sustenta, no en austeros principios metafísicos "superiores", sino en narraciones "tristes y sentimentales".

Fernando Savater, a su manera, ya había comprobado esta eficacia de la literatura en su libro *La infancia recuperada*. En el prólogo, declara su intención de "reconstruir - evocar - el nivel ético de la narración, su importancia fundacional en la adquisición de una moral que no remita ante todo a la timorata corrección de las costumbres, sino a eso que alude la expresión española 'tener la moral alta, tener mucha moral'"²⁹. Pero lo que conviene precisar es que los relatos "tristes y sentimentales", de que habla Rorty, no son moralizadores. Savater lo enuncia claramente: "En la narración, los valores *valen* realmente, no se imponen

en nombre de ninguna exigencia exterior. Nadie moraliza, sino que se efectúan gestos morales"³⁰. En últimas, las narraciones son el medio ejemplar para, en términos de Angelo Papacchini, "justificar una aversión 'visceral', antes que racional, hacia todas aquellas prácticas que degradan y pisotean la dignidad humana"³¹.

27 Giuseppe Cambiano, "Hacerse hombre", en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1993.

28 Richard Rorty, "Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo", en *Praxis Filosófica*, Nueva Serie Nº 5, Cali, octubre de 1995. De Rorty véase igualmente *Contingency, Irony and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.

29 Fernando Savater, *La Infancia Recuperada*, Madrid, Taurus, 1976, p. 15.

30 *Ibid.*, p. 29.

31 *Op. cit.*, p. 68. Este tema de la competencia de la narrativa para la construcción de posiciones morales, como lo advertimos en la introducción, no puede examinarse en este texto. Es un asunto que requiere en sí mismo un tratamiento extenso que aquí no tiene cabida.

CONCLUSIONES

Para terminar, ¿qué puede aportar la psicología académica, no a un debate sobre los derechos humanos (pues insistimos en que en esto no hay nada que debatir), sino a la lucha ciudadana para hacerlos respetar? Consideramos que la psicología académica no detenta ningún saber en especial ni sobre la ética, ni sobre la moral; no posee un punto de vista privilegiado; y ciertamente no hace más ni mejor que la filosofía al pretender fundar los derechos humanos en una esencia universal. Dicho en otros términos, la psicología no tiene ninguna lección moral para impartir.

Pero, como lo dice R. Zazzo: "somos psicólogos antes de ser Psicólogos"³². Es

decir "el psicólogo lleva en sí mismo un rival del que no puede librarse"³³, pues es necesariamente hombre de su época y lleva la impronta de su cultura específica, es decir la psicología y la sensibilidad que le son propias. Todas las nociones del sentido común, e incluso las ideologías de la modernidad, como las nociones de "normalidad", de "mente universal", de "naturaleza humana", de "esencia moral transcultural", encuentran en él un vocero quien, al ser investido del prestigio de un "experto", puede contribuir insidiosamente a la perpetuación del desconocimiento de los valores morales culturales específicos y al mantenimiento del mito de un sustrato moral natural y universal.

El psicólogo académico no ha sido formado para pensar los difíciles problemas éticos. Sus años de aprendizaje dejan poco tiempo para este tipo de reflexión. Por eso, sus ideas y posturas morales tienden a ser confusas y ambiguas, pues son las mismas de su cultura. Así, es difícil pedirle una claridad mayor cuando su sociedad tampoco la tiene, especialmente en lo que concierne a esos puntos nodales de la condición humana para los cuales ninguna cultura ha hallado una respuesta universalmente válida. Con ello nos referimos a toda la serie de delicados problemas de la sexualidad, la familia, la reproducción, la muerte y las circunstan-



MANUSCRITO, GÉNESIS DE VIENA (S. VI)

cias en las que puede convenir acelerarla. Son pocas las personas que se ocupan de la reflexión ética y de la elucidación de estos cruciales, oscuros y conflictivos asuntos. A veces sus conclusiones tienen alguna incidencia sobre la moral cultural, pero, por lo general, el razonamiento práctico de la vida cotidiana se conforma a lo convencionalmente establecido en una cultura dada.

De hecho, concordamos con Ludwig Wittgenstein en que "lo ético no se puede enseñar"³⁴. Las mínimas reglas deontológicas, que la práctica psicológica ha codificado, no pasan de ser las normas de decencia que una cultura de los derechos humanos no puede dejar de exigir. Estos compendios de instrucciones morales

o deontológicas (semejantes al juramento hipocrático de los médicos) son corrientes en las profesiones que implican relaciones contractuales interhumanas. El orden legal constituye su telón de fondo: cosa que se comprueba claramente en el recurso a la demanda jurídica cada vez más frecuente, como en medicina. Todas estas profesiones se sitúan en la problemática zona de la confluencia de exigencias morales, jurídicas y políticas conflictivas. Los códigos deontológicos pretenden evitar las posibles confrontaciones y morigerar las tensiones. Quizá sean necesarios - dadas las características de la sociedad capitalista actual y su noción de contrato de servicios - pero no son más que la expresión de la moral cultural vigente. Son de bien poca utilidad para el individuo que se pregunta sobre el sentido de su vida y de su práctica. Es posible que la reflexión ético-filosófica tampoco le sea de mayor consuelo, pero al menos su rigor le puede ayudar a dar un paso más allá de la hipocresía y ambigüedad morales que los códigos deontológicos irreflexivamente legitiman. La indagación ética es algo para lo cual ninguna formación profesional (es decir técnica) puede preparar; pero, al menos en algunos momentos

y en algunas circunstancias, algunos se verán forzados a concluir, con Sócrates, que una vida no examinada no vale la pena vivirse Ψ

32 Citado en Michel Bernard, "La Psicología", *Historia de la Filosofía, Tomo IV, La Filosofía de las Ciencias Sociales*, François Châtelet (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 27.

33 Michel Bernard, *op. cit.*, p. 28.

34 Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética, Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein*, Friedrich Waismann, Barcelona, Paidós, 1989, p. 49.