



Revista de Historia de la Psicología

www.revistahistoriapsicologia.es



La Ética como Praxis Transformadora en la Psicología de la Liberación de Ignacio Martín-Baró.

José María Gondra

Universidad del País Vasco, Madrid, España

INFORMACIÓN ART.

Recibido 26 octubre 2016

Aceptado 12 enero 2017

Palabras Clave

Martín-Baró,
psicología de la liberación,
ética profesional,
valores de la psicología,
educación social

Keywords

Martín-Baró,
psychology of liberation,
professional ethics,
values of psychology,
social education.

RESUMEN

Este artículo se centra en los apuntes escolares que Martín-Baró escribió para el curso de ética profesional que impartió en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de San Salvador, El Salvador. Tras rechazar la ética positivista y la idealista, Martín-Baró propone un enfoque más global, práctico y social. La ética debe considerar a la psicología en toda su complejidad, tanto en lo que respecta a su racionalidad científica, como a los factores temporales y sociopolíticos que determinan su actividad práctica. La meta última debería ser el pleno desarrollo de la persona social en el seno de una comunidad humana, y ello podría conseguirse mediante la educación social y la liberación de la palabra en el diálogo comunitario. El artículo concluye con unas consideraciones sobre el contexto intelectual, los problemas no resueltos y la influencia en Latinoamérica de sus reflexiones sobre la ética psicológica.

Ethics as a Transforming Praxis in Ignatius Martin-Baró's Psychology of Liberation

ABSTRACT

This article focuses on the school notes that Martín-Baró wrote for the course of professional ethics he taught at the José Simeón Cañas Central American University (UCA), San Salvador, El Salvador. After rejecting the positivistic and idealistic ethics, he advocates a more global, practical and social approach. Ethics should consider psychology in all its complexity, considering both its scientific rationality and the temporary and socio-political factors determining its practical works. The goal should be the full development of the social person within a human community, which could be achieved by means of social education and liberation of the word through interpersonal dialogue. The article concludes with remarks on the intellectual context, unresolved problems and the influence in Latin America of his approach to psychology ethics.

La psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró (1942-1989) hunde sus raíces en el compromiso ético de su autor con las víctimas de violencia político-social de El Salvador, su país de adopción. Influido por la teología de la liberación cuando todavía era un joven estudiante de teología, desde su cátedra de psicología social de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de San Salvador, El Salvador, denunció valientemente los abusos de las minorías que detentaban el poder y esta denuncia le llevó a morir asesinado en el campus de la universidad, junto con otros cinco compañeros jesuitas, en la madrugada del 16 de noviembre de 1989 (Whitfield, 1994).

En otro artículo anterior (Gondra, 2013) presentamos la evolución de Martín-Baró desde su época de estudiante de filosofía en la Universidad Javeriana de Santa Fe de Bogotá (Colombia), donde su trabajo de licenciatura sobre el sufrimiento humano (Martín-Baró, 1964/2016) reflejaba la influencia de Viktor Frankl (1905-1997), fundador de la *Logoterapia*, hasta el *manifiesto* final en favor de una psicología de la liberación comprometida con las mayorías oprimidas de Latinoamérica (Martín-Baró, 1986). Como indicamos en dicho artículo, Martín-Baró conoció la teología de la liberación cuando concluía los estudios de teología gracias a Ignacio Ellacuría (1930-

El autor agradece a los revisores por sus comentarios críticos a este artículo cuyo contenido reproduce sustancialmente la conferencia que impartió en el XXIX *Symposium de la Sociedad Española de Historia de la Psicología*, celebrado en la Universidad Portucalense de Oporto (Portugal) durante los días 4-6 de mayo, 2016.

Correspondencia: José María Gondra. E-mail: josemaria.gondra@ehu.es

ISSN: 2445-0928 DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2017a1>

© 2017 Sociedad Española de Historia de la Psicología (SEHP)

1989), superior religioso de los jóvenes jesuitas centroamericanos y futuro rector de la UCA.

Filósofo y discípulo de Xavier Zubiri (1898-1983), Ellacuría trató de llevar a la práctica la opción preferencial por los pobres decidida por la Conferencia de los Obispos de Latinoamérica, celebrada en Medellín (Colombia) en agosto de 1968. Para ello elaboró una epistemología realista crítica que, como ha señalado Juan Antonio Nicolás (2013), es bastante distinta del realismo crítico de Karl Popper (1902-1994).

Tomando como punto de partida la tesis de Zubiri de que los dinamisismos de la materia, de la vida, de la persona y de la sociedad se hacen presentes en la historia, Ellacuría concedió una importancia central a la realidad histórica, entendida como la unidad última de la realidad, y afirmó que la función principal de la inteligencia era aprehender dicha realidad y enfrentarse con ella (Mardones, 1994; Moliner, 2005). Ahora bien, si el afrontamiento de la realidad histórica era la tarea principal de la inteligencia, entonces el conocimiento tenía que ser necesariamente práxico o, lo que es lo mismo, orientado a la transformación de esa realidad (Ellacuría 1991).

Dadas las condiciones injustas y opresivas que afectaban a las mayorías populares de los países centroamericanos, Ellacuría asumió la noción marxista de *praxis* histórica transformadora, en cuanto actividad humana capaz de transformar el mundo, pero dejando bien claro que ello no suponía una aceptación global e indiscriminada del marxismo. Como indicó en un escrito póstumo a propósito de la teología de la liberación, existía la posibilidad de una “asunción crítica y cristiana del marxismo” (Ellacuría 1990, p. 124).

La Teología de la Liberación surgió en respuesta a la exigencia bíblica de evangelizar a los pobres con el propósito de propiciar el cambio social necesario para que las masas empobrecidas pudiesen alcanzar una vida humana, plena y realizada, propia de los hijos de Dios (Gutiérrez, 1972). Como la teología tradicional carecía de una metodología adecuada para afrontar este desafío, los primeros teólogos de la liberación recurrieron a las ciencias sociales críticas para estudiar la situación real latinoamericana. En particular, utilizaron el método dialéctico y otros instrumentos de análisis procedentes de la tradición marxista francesa y del marxismo sociológico y económico latinoamericano de la *dependencia* (Dussel, 1988).

Martín-Baró mencionó por primera vez a la teología de la liberación en un artículo sobre el pensamiento creativo, en el que criticó el uso de teorías que no tenían nada que ver con la realidad centroamericana e insistió en la necesidad de “liberar nuestras mentes en el nudo gordiano de la creatividad, del pensamiento crítico y creativo” (Martín-Baró, 1971a, p. 163).

En su opinión, el pensamiento crítico tenía necesariamente que ser un pensamiento dialéctico porque, como había señalado Jean Piaget (1896-1980) en su *Psicología de la Inteligencia* (Piaget, 1947/1967), no sólo tenía que acomodarse a la realidad, sino que además podía asimilarla a sus estructuras cognitivas mediante la abstracción, un proceso que en cierto modo equivalía a su negación. Por otra parte, como el lenguaje era la principal vía de penetración de la ideología, la liberación tenía que venir a través de la palabra y del diálogo comunitario, como había señalado Ernani M. Fiori (1914-1985), en su prólogo a la *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire (Fiori, 1970).

Al año siguiente, en un coloquio con profesores y estudiantes de la universidad centroamericana de Managua, Martín-Baró señaló la necesidad de renovar la docencia universitaria con una metodología inspirada en la pedagogía de Paulo Freire (1921-1997) y en las críticas de Carl R. Rogers (1902-1987) a los métodos tradicionales de enseñanza (Rogers, 1957). La formación de especialistas al margen de la ética no podía ser la meta primaria de la universidad, porque, como escribió, “pretender que la ciencia puede ser aséptica es uno de los mitos del opresor” (Martín-Baró, 1972a, p.136).

La aplicación de unas técnicas pretendidamente neutras suponía la aceptación de unos valores totalmente ajenos a los pueblos latinoamericanos. De ahí que la tarea principal de la universidad no

fuese la formación de técnicos especializados, sino la creación de una cultura autóctona más comprometida con la realidad social.

En esta etapa de su trayectoria intelectual, que concluye en setiembre de 1976 con su traslado a los Estados Unidos para doctorarse en la Universidad de Chicago, Martín-Baró dejó en segundo plano a la psicología individual de Viktor Frankl y tomó como fuente de inspiración al freudomarxismo de Erich Fromm (1900-1980), las críticas al modelo de producción capitalista de Herbert Marcuse (1898-1979) y la Escuela de Frankfurt, la filosofía marxista francesa (Althusser, 1965/1968) y la pedagogía crítica de Paulo Freire.

Como escribió en su primer libro de texto de psicología social, “el objeto de la psicología social lo constituye el desentrañamiento de la ideología en la vida de las sociedades y los individuos” (Martín-Baró, 1972b, p.16). La noción marxista de ideología le sirvió para definir la tarea de la psicología social en términos de la liberación de las personas y grupos sociales. Pero la libertad a conseguir no era una mera *libertad-de*, sino, como había señalado Viktor Frankl, una *libertad-para* con un claro componente ético, porque “solo se puede concebir como un *trabajo de liberación humana en función de unos valores*” (Martín-Baró, 1972b, p.36).

En aquellos momentos, Martín-Baró proyectaba una nueva antropología que fuese capaz de liberar al ser humano de los condicionamientos de la naturaleza que limitaban su libertad, pero no llegaban a anularla (Frankl, 1967/1970). Buscaba unos valores nuevos que dirigiesen el curso de la historia hacia la meta de una *humanización* entendida como la unión personalizante de todos los seres humanos en libertad (Teilhard de Chardin, 1956/1965).

Una vez concluido el doctorado en el año 1979, Martín-Baró dio más prominencia a la psicología social crítica surgida en los Estados Unidos a raíz de la Guerra de Vietnam (Gondra, 2013) y a la sociología, incluido el método de investigación de la acción participativa de Orlando Fals-Borda (1925-2008) que tanto éxito tuvo con los campesinos de Colombia y otros países latinoamericanos (Fals-Borda, 1985).

En su segundo manual de psicología social (Martín-Baró, 1983) insistió en que el ser y el actuar de las personas tenía una clara referencia al ser y al actuar de los demás. Pero este determinismo social no implicaba en modo alguno la anulación de la libertad individual y su participación activa en el devenir de la historia. Dicho con sus propias palabras:

La persona humana no puede ser comprendida de modo adecuado sino a partir de esos determinismos fundamentales de clase... Pero cada individuo asume consciente o inconscientemente esos determinismos y a partir de ahí elabora su historia y se produce a sí mismo o es elaborado y producido por las fuerzas históricas (Martín-Baró, 1983, p. 65).

Tras el estallido de la Guerra Civil Salvadoreña en el año 1981, Martín-Baró multiplicó sus contactos con las universidades europeas y americanas como salvaguardia de su vida frente a las amenazas de las fuerzas paramilitares de su país de adopción. En uno de esos viajes, el 5 de noviembre de 1986, pronunció una conferencia en la Universidad de Puerto Rico en la que invitó a los psicólogos y psicólogas a involucrarse en una nueva praxis encaminada a transformar la realidad social. Esta opción ética no era incompatible con la objetividad científica, como lo indicaba este texto:

El que un conocimiento sea parcial no quiere decir que sea subjetivo; la parcialidad puede ser también el resultado de una opción ética. ... Frente a la tortura o el asesinato, por ejemplo, hay que tomar partido, lo cual no quiere decir que no se pueda lograr la objetividad en la comprensión del acto criminal y de su actor, torturador o asesino (Martín-Baró, 1986, p.229).

Martín-Baró tuvo la oportunidad de reflexionar sobre las relaciones de la psicología con la ética en el curso de ética profesional que impartió en la facultad de psicología de la UCA. Los apuntes mult copiados, escritos probablemente en la primera mitad de la

década de los años 1980, han salido recientemente a luz pública, primero en la red internet (Martín-Baró, 2015) y después en una obra impresa (Martín-Baró, 2016). Ellos constituirán el objeto principal de nuestro artículo.

Ética en Psicología

El curso de Martín-Baró se centraba en los motivos y consecuencias últimas de la actividad psicológica y prestaba poca atención a la casuística que acompaña a la práctica profesional, a diferencia de los manuales más recientes de la disciplina (Chamarro, 2011; França-Tarragó, 2012). Las cuestiones legales quedaban para unas hojas mecanografiadas en las que podían leerse las *Normas deontológicas para psicólogos de la Sociedad Española de Psicología* (1974), la *Ley del ejercicio de la profesión psicológica de la Asamblea Legislativa de la República de El Salvador* y los *Estatutos de la Sociedad Psicológica Salvadoreña* (1977).

Los apuntes propiamente dichos estaban divididos en tres partes. La primera trataba de la relación de la ética con la psicología; la segunda de los valores de la psicología y la tercera de los principios fundamentales que deben regular la actividad psicológica.

La Psicología como Tarea Ética

Martín-Baró comenzó criticando a las dos concepciones de la ética más comunes en psicología, - la positivista y la idealista -, las cuales le merecieron el calificativo de *erróneas*.

El positivismo, como es bien sabido, sostiene la neutralidad de la ciencia en lo que respecta a valores, dado que éstos son subjetivos. La ética quedaba postergada a las aplicaciones prácticas a los problemas de la sociedad y esta proscripción la convertía en una ética postiza, como él la denominó.

El conductismo radical de B. F. Skinner (1904-1990) era el principal exponente de esta tradición filosófica. Como se recordará, Skinner definió a los valores como simples refuerzos conductuales y afirmó que la historia de refuerzos era un hecho tan objetivo como la composición del agua en hidrógeno y oxígeno.

Martín-Baró no simpatizaba con la definición física de los estímulos propuesta por el fundador del conductismo (Watson, 1925/1972) porque perdía de vista la característica fundamental del ser humano, a saber, su interioridad. En lo que respecta a la ética, el conductismo radical pasaba por alto la ideología subyacente a las técnicas, y no especificaba lo que significaba ser bueno o malo en cada profesión. La ética siempre era la misma: hacer el bien, buscar el bienestar de las personas, no aprovecharse de ellas, etc.

La ética idealista, por su parte, postulaba unos principios pretendidamente generales, vinculados a unos valores absolutos que eran válidos para todo tiempo y lugar, lo cual era a todas luces imposible, dadas las diferencias existentes entre las distintas sociedades y los cambios operados en ellas a lo largo de la historia. Dicha ética se apoyaba en una concepción ahistórica del ser humano que Martín-Baró no podía aceptar, porque creía que la realidad sociohistórica era la fuente y fundamento de la realidad personal (Blanco y Gaborit, 2016).

Martín-Baró incluyó en este grupo a las *teorías formalistas de la personalidad* así denominadas porque prestaban más atención a las formas que a los contenidos. Entre ellas mencionó el *principio de la homeostasis* (Canon, 1932) y las escalas de necesidades en general, sin especificar ninguna en particular. Probablemente se estaba refiriendo a la teoría de personalidad de Abraham H. Maslow (1908-1970) con su conocida escala de necesidades (Maslow, 1954/1972), y a la teoría de Carl R. Rogers (1902-1987), popularizador de la tendencia autoactualizante (Rogers, 1951/1966, 1961/1972).

En su opinión, los principios pretendidamente universales no eran tales, dado que procedían de un ámbito sociocultural norteamericano muy particular y no podían extrapolarse a otras sociedades y culturas diferentes.

Además, dichos principios podían servir para justificar el orden impuesto por quienes detentaban el poder en un momento histórico particular y en una sociedad concreta, como era el caso de la moral sexual del siglo XIX, basada en el buen nombre y en la respetabilidad de las clases burguesas (Aranguren, 1972).

Por último, la ética idealista ignoraba las condiciones sociales que posibilitaban o imposibilitaban la aplicación de los principios. Por ejemplo, había países donde el derecho a la libertad de pensamiento y de trabajo sólo podía ser ejercido por la minoría que explotaba a las mayorías populares, a las que no le quedaba más alternativa que someterse o morir de hambre.

Mutua imbricación de ética y psicología. Frente a estas dos concepciones, Martín-Baró defendió una ética íntimamente vinculada a la psicología y eminentemente práctica, orientada hacia la transformación de la realidad social. En lugar de un *aditamento postizo*, la ética era un componente básico de la actividad psicológica, tanto teórica como práctica.

La teoría psicológica intentaba comprender la acción humana con unos principios racionales propios e irreductibles a los de otras disciplinas. Martín-Baró habló de *acción*, humana y no *conducta*, porque, como escribió:

Hablar de conducta tiene como consecuencia prescindir de la interioridad del quehacer humano, tanto en la intencionalidad de lo que se hace como en su contenido y, por consiguiente, en el significado de la acción y de su producto (Martín-Baró, 2016, p.174).

En esta defensa de la conciencia coincidía con Lev Vygotsky (1896-1934), cuya teoría del desarrollo histórico y cultural era la antítesis del conductismo watsoniano.

Dada la racionalidad de la psicología científica, el ideal ético consistía en mantenerse fiel a ella sin ceder a las fuerzas contrarias, tanto externas, como las demandas de la institución donde se trabajaba, como internas, derivadas de la tendencia a proyectar los propios conflictos en los demás.

En lo que respecta a las aplicaciones prácticas, la intencionalidad objetiva parecía más importante que la subjetiva, dado que el bien o el mal generado por una intervención podía ser independiente del bien o el mal buscado o pretendido. De ahí la necesidad de un análisis riguroso de los efectos realmente producidos por las técnicas psicológicas.

Martín-Baró definió a la ética como “praxis iluminada teóricamente, que pretende la transformación del hombre, de la sociedad y de historia” (2016, p.179). La definición procedía de Ignacio Ellacuría (1975), quien, como vimos en la introducción, consideró a la ética como una *praxis* comprometida con la realidad histórica que se desarrollaba en medio de la tensión dialéctica entre el ser y el deber-ser.

En la definición se incluía el cambio social, además del individual, por lo que cabía la posibilidad de una ética de lo social que emitiese juicios de valor sobre instituciones como los hospitales, escuelas o ministerios del gobierno. La ética llegaba a esos niveles que desbordaban el ámbito de las intenciones individuales.

Martín-Baró justificó la unión de psicología y ética con el argumento de que ambas disciplinas tocaban puntos neurálgicos de la organización social, como la familia, educación, administración de justicia, relaciones laborales, publicidad, etc. Por otra parte, la actividad psicológica ponía en juego valores como la liberación de los déficits conductuales y el pleno desarrollo de la personalidad que tampoco eran ajenos a la ética.

Pero probablemente el argumento más inteligible para sus estudiantes era el conocido debate entre Carl R. Rogers y B.F. Skinner

celebrado en septiembre de 1956 durante la convención anual de la APA (Kirschenbaum, 2007), cuya versión castellana (Rogers y Skinner, 1956/1977) formaba parte de los materiales del curso de ética profesional. El debate versaba sobre el control de la conducta humana, pero Carl Rogers lo hizo derivar hacia los valores éticos en su respuesta a la intervención de Skinner sobre las técnicas de control en las relaciones humanas.

Para Skinner, la ética no era más que una técnica de control que utilizaba reforzadores sociales conocidos con el nombre de valores. Ahora bien, si la actividad psicológica movilizaba esta clase de reforzadores, entonces, concluyó Martín-Baró, Skinner estaba reconociendo “que hay que tomar en cuenta la realidad ineludible de esta puesta en juego de los valores o, en sus términos, de los controles” (Martín-Baró, 2016, p.182). La sociedad utópica descrita en la novela *Walden Dos* (Skinner, 1948/1968) perseguía valores humanos como la felicidad, paz, bienestar, belleza, etc., que no eran ajenos a la ética.

Carl R. Rogers reconoció los progresos realizados en el control de la conducta, pero discrepaba con Skinner en lo que respecta a la independencia de la ciencia. El poder de la ciencia estaba sometido a otras instancias superiores, como lo evidenciaba el hecho de muchos científicos alemanes que durante la Segunda Guerra Mundial trabajaron en la construcción de misiles, al término de la misma, unos se trasladaron a los Estados Unidos para luchar contra la Unión Soviética, mientras que otros pusieron sus conocimientos al servicio de Rusia contra los Estados Unidos.

Y lo que todavía era más preocupante, Skinner parecía subestimar los fines, metas y valores subjetivos de las personas dedicadas a la ciencia. Toda empresa científica, tanto *pura* como aplicada, venía precedida de la elección de un valor o de una meta que necesariamente debía estar fuera de ella, pues de lo contrario tendríamos un sistema rígido que no podría ser cuestionado nunca. Con otras palabras, la ciencia adquiriría un significado en cuanto perseguía objetivamente el propósito subjetivo de quien la practicaba.

El debate entre estos dos grandes representantes de la psicología de la época tenía una enseñanza muy clara para Martín-Baró, quien escribió a modo de conclusión: “Tanto Skinner como Rogers mantienen, aunque en términos muy distintos, la presencia de lo ético en lo psicológico (Martín-Baró, 2016, p.183).

Dimensión Ética de la Psicología. Tras estas consideraciones, Martín-Baró abordó el tema central de la relación de la psicología con la ética y la sociedad.

En primer lugar, dejó bien claro que las teorías de Sigmund Freud, Jean Piaget o Lawrence Kohlberg (1927-1987) sobre la génesis y desarrollo de la moral no anulaban el carácter negativo de ciertos actos. Una cosa es que los valores tengan una explicación psicológica y otra muy distinta que deban considerarse como ficciones rechazables. Aunque la ética fuese una técnica de control social, la psicología no quedaría nunca al margen de su control, dado que ella forma parte del bien y del mal histórico en todo tiempo y lugar.

A continuación, señaló que la interrelación e influencia mutua entre la ética y la psicología tenía la ventaja de brindar una visión totalizante opuesta a todo reduccionismo, tanto psicológico como ético, y brindaba un conocimiento más realista de la verdadera naturaleza de ambas disciplinas. De ahí que el primer requisito ético fuese mantenerse dentro del ámbito de lo psicológico, porque “convertir la psicología en fisiología o en sociología o en política es alterar en forma esencial su racionalidad y, en esa medida, su intrínseca exigencia científica” (Martín-Baró, 2016, p.189).

La competencia científica era un requisito esencial, y la incompetencia el más grave impedimento ético. El psicólogo o psicóloga tenía el deber de estar al día en su trabajo profesional.

En lo que respecta a la actividad psicológica, escribió Martín-Baró, “psicología y ética coinciden en el campo común de la transformación del ser humano, de la sociedad y de la historia. Ambas disciplinas

preguntan sobre lo mejor del ser humano o por el ser humano mejor” (Martín-Baró, 2015, p.505).

Muchas técnicas psicológicas habían surgido para mejorar algún aspecto de la condición humana. Así, Alfred Binet (1857-1911) construyó su escala métrica de la inteligencia para seleccionar a los niños y niñas con discapacidad intelectual que iban a beneficiarse de las nuevas escuelas creadas para ellos (Binet y Simon, 1905). El psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) surgió en la clínica psicopatológica para el tratamiento y curación de las neurosis, y la dinámica de grupos de Kurt Lewin (1890-1947) pretendía mejorar la eficacia de los grupos humanos.

Ahora bien, como todo cambio individual afectaba al conjunto de la sociedad, la psicología no podía desligarse de la evolución de las sociedades, como lo reconocían incluso algunos neoconductistas como Albert Bandura y su teoría del aprendizaje social (Bandura, 1969). Muchos años antes, Wilhelm Reich (1897-1957) había escrito sobre el moldeamiento del carácter individual por los regímenes políticos y los ulteriores efectos de estos cambios sobre dichos regímenes (Reich, 1933/1965).

En cuanto ordenamiento racional de las transformaciones sociales, la ética pertenecía a la esencia misma de la psicología y no eran raros los psicólogos que en su madurez se preguntaban por los principios éticos en que se apoyaban sus decisiones técnicas. Tal era el caso de B.F. Skinner, cuyo libro *Más allá de la libertad y dignidad* (1971/1986) era un claro intento de ordenar la vida humana de un modo más racional.

Respetando siempre la entidad del conocimiento psicológico, la ética estaba llamada a hacer una crítica de sus planteamientos, sacando a la luz sus fundamentos, presupuestos y opciones más o menos explícitas y cuestionando todas sus realizaciones.

Martín-Baró concluyó estas consideraciones advirtiendo del peligro de considerar a los problemas éticos como simples problemas de integración psicológica. Esta anulación de la esfera moral podía llevar a una manipulación de las personas, como podía verse en la psicología de la publicidad, totalmente plegada a las exigencias de la sociedad de consumo.

Los Valores de la Psicología

Dada la importancia concedida a la sociedad y a la historia, Martín-Baró comenzó esta sección recordando los determinantes socio históricos de la actividad profesional. Todo juicio ético debería tener muy en cuenta el momento temporal y los determinantes sociopolíticos de los actos humanos.

En las distintas culturas un mismo hecho podía tener un valor muy distinto. Por ejemplo, en la guerra civil de El Salvador, la muerte causada por una persona uniformada podía ser percibida como un asesinato o como un acto de patriótica heroicidad según fuese el bando en que se militase. De la misma manera, la actividad psicológica en un ámbito cultural donde era obra de *loqueros* era distinta a la realizada por un *técnico* o *técnica del comportamiento*. Y las técnicas psicológicas podían tener consecuencias distintas en los distintos marcos sociales. Así, en una sociedad racista con grandes diferencias de clase, un test de inteligencia podía ser un mecanismo discriminador.

Este énfasis en el carácter estructural e histórico de los actos humanos no implicaba un rechazo de la ciencia psicológica en cuanto tal. Por el contrario, la psicología tenía una racionalidad científica propia y era preciso preguntarse por el horizonte o principio de totalización que daba sentido a sus actividades.

Horizonte ético y totalización de sentido. La imagen del horizonte le sirvió a Martín-Baró para explicar lo que entendía por totalización del sentido de un acto. Todo objeto podía tener múltiples horizontes, según fuese su naturaleza y el punto de vista del observador. Por ejemplo, el horizonte de una flor es el jardín donde está plantada. El

que sea reconocida como tal dependerá en buena medida del hecho de verla en el jardín, pero al mismo tiempo ella le brinda a ese espacio cultivado la calidad de jardín. La psicología podía tener distintos horizontes según se la considerase como ciencia o como profesión, como lo indicaba el hecho de que las personas dotadas para la teoría generalmente eran un desastre para la práctica terapéutica.

La totalización del sentido de un acto requería situarlo en los distintos horizontes. Así, por ejemplo, un síntoma histérico tenía que ser puesto en el horizonte de la teoría psicopatológica. Pero además había que preguntarse cómo lo siente la persona que lo sufre y cuál es su significado para la sociedad. No es lo mismo considerarlo como enfermedad que como conducta desviada.

La delimitación del horizonte comportaba las preguntas del *desde dónde* y *hacia dónde*. Ahora bien, en la determinación del *hacia dónde* era preciso realizar la distinción mencionada anteriormente entre la finalidad subjetiva y la finalidad objetiva realmente conseguida. La pregunta ética fundamental tenía que ver con el horizonte objetivo: había que preguntarse si realmente una determinada psicología se justificaba en cuanto tal, y ello implicaba la pregunta de “cuáles son las consecuencias históricas concretas que esa actividad está produciendo” (Martín-Baró, 1985, p.110).

Ambas intencionalidades tenían una estrecha relación entre ellas, en el sentido de que la objetividad podía modificar el sentido último de la subjetividad, como ocurría en la ideología cuando se asumen los valores del grupo sin caer en la cuenta de ello, y la subjetividad podía influir en el curso de la historia. Como escribió Martín-Baró:

El hecho de que la subjetividad no sea visible y con frecuencia resulte de difícil o cuestionable medición, no quita para que constituya una realidad objetiva, conocida o no. Al aceptar este influjo de la subjetividad en lo objetivo nos apartamos de un estricto determinismo materialista, en el sentido peyorativo del término, así como de ciertos estructuralismos que eliminan en la práctica el papel del sujeto (Martín-Baró, 2016, p.206).

Martín-Baró mantuvo siempre una gran confianza en la libertad humana. A pesar de los condicionamientos sociales, la persona podía llegar a realizarse a sí misma en un mayor o menor grado. Precisamente ésta era la tarea principal de la ética psicológica, ayudarle a ser ella misma en su comunidad y grupo social.

Objetivos Inmediatos y Fines Últimos. La distinción entre objetivos inmediatos y fines últimos era muy utilizada en las técnicas psicológicas de resolución de problemas. Por ejemplo, un sociograma aplicado a una clase para conocer los vínculos afectivos entre sus componentes podía subordinarse a la meta de formar una comunidad educativa que facilitase la creatividad o, por el contrario, respondía al propósito de controlar todavía más a las personas. El sentido ético era distinto en cada caso porque la meta última determinaba la totalidad del proceso.

Ahora bien, en cuanto medios para un fin, los objetivos inmediatos tenían que ser compatibles con los fines últimos. Martín-Baró insistió muchas veces en que los exámenes de tipo memorístico eran incompatibles con la creatividad, porque la memorización era contraria al pensamiento creativo cuando se convertía en una meta en sí misma (Martín-Baró, 1971b). Lo mismo podía decirse del castigo, una técnica cuyos efectos negativos no tenían nada que ver con la buena o mala intención de quien lo practicaba.

La ética profesional requería analizar a fondo los medios empleados para determinar si eran compatibles con los fines últimos. En caso de no serlo, deberían rechazarse, por muy buenos que pudieran parecer.

Martín-Baró concluyó estas consideraciones con unas preguntas sobre las relaciones medios-fines en las distintas áreas de la psicología. Por ejemplo, en psicología escolar eran pertinentes las preguntas relativas a la conexión entre la escuela, el tipo de sociedad

y la clase social de los alumnos. Asimismo, habría que ver examinar los efectos estructurales y los fines últimos de los tests de inteligencia, sociograma, pruebas evaluativas, orientación profesional, etc.

Tecnocratismo e Individualismo. En este apartado, Martín-Baró advirtió de los peligros que comportaba el olvido de los determinantes sociales de la actividad psicológica, los cuales podían resumirse en dos clases de ideologización: la tecnocracia y el individualismo.

La tecnocracia parecía desbordar la división tradicional entre sociedades socialistas y capitalistas (Roszak, 1969/1970) y, según Martín-Baró, se caracterizaba por una confianza infundada en la capacidad de la técnica a la hora de analizar y satisfacer las necesidades vitales humanas y la consiguiente atribución a los expertos de un papel dominante en la organización de la sociedad.

Nuevamente el centro de las críticas lo ocupaba la ingeniería social de Skinner, cuyo mundo tecnológico parecía anular la responsabilidad individual y dejaba en manos de la organización la función de dictar las normas de lo que debía ser la sociedad.

Martín-Baró coincidía con Carlos Castilla del Pino (1922-2009) en que los juicios de hechos también comportaban juicios de valor porque debían ser verificados por una persona, con lo que ello suponía de valoración subjetiva (Castilla del Pino, 1972). En consecuencia, concluyó Martín-Baró, la tecnología incurría en la contradicción de negar la realidad valorativa y, sin embargo, imponer unos valores ideológicos diferenciales, lo que le hacía todavía más peligrosa.

El individualismo idealista, por su parte, limitaba el campo de acción de la psicología a lo estrictamente individual y generalmente iba acompañado de un hedonismo extremo, algo totalmente contrario a lo que debería ser el horizonte ético de la psicología.

Como confirmación de estas críticas, Martín-Baró presentó el libro *La psicología, mito científico* (Deleule, 1969/1972), en el que era clara la influencia de Georges Canguilhem (1905-1995), maestro de Michel Foucault (1926-1984), Louis Althusser (1918-1990) y demás miembros de la escuela de epistemología histórica francesa (Vázquez García, 2014). No es el momento de detenernos en este libro, por otra parte, muy conocido en la década de los setenta, y bastará con recordar su tesis de que la psicología había aportado su armazón teórico y aparato técnico a la ideología dominante, convirtiéndose en una ideología de recambio. Básicamente de acuerdo con Deleule, Martín-Baró concluyó con un texto de este autor sobre el dilema con que se enfrentaba todo psicólogo y psicóloga: o cambiar al individuo para mantener el orden social, o esperar que, cambiando al individuo, cambiaría el orden social. Era una opción *drástica*, en opinión de Martín-Baró, pero a todas luces insatisfactoria.

Horizonte ético de la psicología. Martín-Baró resumió el horizonte ético con estos dos constructos: *hombre social* y *sociedad humana*. *Hombre social* se refería a la persona en cuanto sujeto de relaciones sociales que vive en una sociedad en continua transformación; *sociedad humana* era lo mismo que sociedad humanizadora, en cuanto contrapuesta a sociedades como las centroamericanas que deshumanizaban a sus miembros.

En teoría, toda sociedad ofrece múltiples posibilidades a la hora de configurar la personalidad, pero, en la práctica, cada clase y grupo social dispone de un espacio muy reducido en el que realizarse como persona, tanto menor cuanto mayor sea el dominio de una clase social sobre las demás. Según Martín-Baró, dicho espacio configura la estructura de relaciones humanas que históricamente se materializa en las personas.

Dado que la ética psicológica se ocupaba de la significación y repercusión social de dichas materializaciones, había que preguntarse por el objetivo último de toda sociedad particular. De ahí que la pregunta ética fundamental fuese: ¿pretende el bien común de todos sus miembros o, por el contrario, sólo busca el beneficio de unos pocos?

La pregunta estaba formulada en estos términos debido al empeño de los gobiernos autoritarios por manipular la comunicación y la educación, pero Martín-Baró puntualizó que no se trataba de una cuestión de todo o nada, sino de ver si no sería posible mejorar la atención a los diversos sectores sociales en una determinada situación histórica.

Por otra parte, aunque la personalidad social constituía el horizonte ético, sin embargo, cabía la posibilidad de que la estructura social fuese modificada por las personas y grupos particulares. Martín-Baró indicó que esto no significaba una vuelta al voluntarismo idealista, sino la constatación del hecho de que ninguna sociedad puede mantenerse en pie sin una base humana que sustente sus esquemas. La dependencia de los países centroamericanos con respecto a los Estados Unidos, por citar un ejemplo, cambiaría sustancialmente si no existiese esa clase social que representaba a los intereses dominantes.

Finalmente, no todo tipo de personalidad valía para esa comunidad ideal caracterizada por la cooperación y la sobriedad de vida. La más interesante era la persona psíquicamente social, es decir, aquella que buscaba las relaciones interpersonales que beneficiaban a la comunidad y le permitían crecer con los demás, en lugar de hacerlo contra los demás. Esta persona social, concluyó, “debe ser un horizonte ético de la psicología como necesario complemento de una sociedad humana” (Martín-Baró, 2016, p. 222).

Principios Fundamentales

Martín-Baró fue relativamente parco en el tratamiento de los principios básicos del deber-ser de la actividad psicológica, limitándose a señalar las líneas generales de tres principios que venían a ser como un resumen de lo dicho en los apartados anteriores.

Desarrollo armonioso. El desarrollo de las personas y grupos sociales debería ser *armonioso* o, lo que es lo mismo, debería realizarse en el seno de una comunidad que atiende a las necesidades de todos y no sólo a las de una minoría.

El constructo *necesidad* empleado para describir a la personalidad óptima necesitaba ciertas matizaciones, habida cuenta de las diferencias existentes entre las distintas sociedades. Martín-Baró criticó nuevamente a la escala de Maslow porque, además de ser una racionalización de la sociedad norteamericana, “adolece del pecado original del individualismo ahistórico” (Martín-Baró, 2016, p.224). Las necesidades se habían establecido a partir de la persona individual sin que lo histórico y lo comunitario fuesen principios de determinación básicos.

Por otra parte, cabía la posibilidad de que algunas necesidades fuesen creación de la misma psicología, como era el caso de la moderna cultura narcisista y su búsqueda desahogada de autorrealización (Lasch, 1979). De hecho, muchas demandas de la sociedad de consumo no eran más que pseudonecesidades dañinas para el orden social (Marcuse, 1954/1965).

La ética psicológica tenía ante sí la tarea de desenmascarar esas demandas planteadas como necesidades perentorias por los sectores dominantes y esta labor no estaba libre de conflictos porque optar por las necesidades de las mayorías significaba oponerse a las necesidades de las minorías. Ante este dilema, Martín-Baró se preguntó:

¿Qué privilegiar? ¿Lo básico de unos o lo adicional, aunque también necesario, de los otros? ¿Lo mucho de unos o lo poco de todos? ¿Puede haber un mucho auténtico que se oponga a la autenticidad de muchos? (Martín-Baró, 2016, p.225).

La clave de la respuesta la contenía el adjetivo *armonioso*. El desarrollo debía dictarlo una verdadera comunidad y no una organización social represiva.

Educación Social y Socialización Histórica. El desarrollo armonioso requería una nueva estructuración de las relaciones

interpersonales y de las relaciones de poder, para lo cual se precisaba una educación social distinta de la propuesta por la psicología educativa de la época, dominada por las teorías neoconductistas del aprendizaje.

Dichas teorías cometían la falacia ideológica de suponer que cualquier cambio era posible si se daban los reforzadores adecuados, cosa que desgraciadamente no ocurría en países como El Salvador, donde las minorías oprimidas no podían realizar ni siquiera los aprendizajes más elementales con los que satisfacer sus necesidades básicas.

Además, al ignorar el contenido de los materiales aprendidos, la teoría del aprendizaje imponía una concepción biológica de la historia en la que el ser humano era un animal obligado a adaptarse al orden social, en lugar de ser un factor de progreso.

Para Martín-Baró, los mecanismos y los contenidos del aprendizaje formaban una unidad indisoluble:

Existe una unidad dialéctica de formas y contenidos, de estructuras comportamentales y carácter de los comportamientos. El aprender no es indiferente a lo aprendido ni al para qué de lo que se aprende. Tan importante, o más, que conocer el cómo, es conocer el qué: qué se aprende, qué produce el aprendizaje, a quién beneficia un determinado aprendizaje (Martín-Baró, 2016, p. 227).

El aprendizaje tenía que ser humanizador, en el sentido de orientarse a la creación de una persona, una sociedad y una historia mejores que las presentes. Aun sin descuidar el *cómo* y el *qué*, debía poner el acento en el *para qué*, es decir, en la nueva realidad buscada por el proceso educativo, y en este punto no cabía ninguna neutralidad ética.

En los apuntes del curso de ética profesional no encontramos más detalles de este aprendizaje, pero en sus artículos sobre la educación lo caracterizó como generador de cultura, investigación y reflexión, e insistió en los valores comunitarios del amor, dignidad y autenticidad personal (Martín-Baró, 1971b, 1972a, 1972c). Además, lo relacionó con la *concientización* de Paulo Freire, que, como escribió, era “el horizonte primordial del quehacer psicológico” (Martín-Baró, 1985, p.105). El aprendizaje consistía fundamentalmente en aprender a leer la realidad circundante y escribir la propia historia personal, lo cual nos lleva al tercer principio fundamental.

Liberación de la propia palabra. Para escribir la verdadera historia personal había que liberarse de la ideología de los dominadores y aprender a decir la palabra de la propia existencia, tal y como había propuesto Ernani María Fiori (1970). Repitiendo lo escrito unos años antes, Martín-Baró insistió en que la tarea principal de la psicología era ayudar a las personas a tomar conciencia de los mecanismos que ocultaban la palabra comunitaria y personal con los significados impuestos desde arriba. Una vez liberada la palabra, podían embarcarse en una nueva praxis que, a su vez, les brindaría un nuevo saber sobre sí mismas y su identidad social.

Ahora bien, la verdadera libertad psicológica era inconcebible sin una transformación social, y esta transformación debía ir precedida de una serie de reformas. Martín-Baró no creía que el reformismo fuese el antídoto de la revolución, como pensaban algunos, ni que toda reforma tuviese necesariamente que apuntar a horizontes conservadores. La revolución y la reforma podían ser compatibles, como lo indicaba el filósofo Paul Ricoeur (1913-2005) en esta cita que ponía punto final al curso de ética profesional:

Revolución y reforma no pertenecen a los mismos niveles de referencia. La revolución se encuentra ante todo a nivel de convicción y motivación: es el no del gran rechazo. La reforma caracteriza el nivel de la acción y designa los cambios de fondo impuestos a la realidad socio-política. Puede haber momentos de ruptura violenta necesarios, pero hay que pensarlos como peripecias. La revolución no es una peripecia, sino la continua

presión de la convicción sobre la acción responsable (Ricoeur, 1971/1973, p.258).

El texto parecía expresar la conclusión a la que había llegado Martín-Baró casi al final de su vida. El trabajo riguroso y crítico en el marco académico podía contribuir a que las personas y los grupos encontrasen su verdadera identidad personal y social para de esta forma propiciar el cambio social deseado, una vez liberadas de la ideología dominante. Pero, además, planteaba algunos problemas, como tendremos ocasión de comprobar.

Consideraciones Finales

Han transcurrido más de treinta años desde que Martín-Baró escribió estos apuntes escolares, un período de tiempo histórico demasiado corto como para extraer conclusiones definitivas. Por otra parte, su obra es más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer, dado que abarca una gran variedad temática y multiplicidad de escritos.

Además de psicólogo social, Martín-Baró fue literato, poeta, filósofo y, por encima de todo, sacerdote jesuita. Sus primeros contactos con la psicología vinieron a través de la lectura de las obras de Sigmund Freud y otros psicoanalistas como Viktor Frankl, cuyos valores de actitud le brindaron la clave de su explicación del sufrimiento (Martín-Baró, 1964/2015). En un primer momento su centro de interés no fue la psicología social, sino la psicología clínica con vistas a su futuro trabajo en la pastoral universitaria, como lo indicó en su correspondencia con el padre de la *Logoterapia* (Gondra, 2013).

Persona de amplia cultura y vastos horizontes, utilizó constructos de distintas procedencias para comprender la situación de injusticia social que le tocó vivir, pero mantuvo siempre una gran independencia intelectual y no se identificó con ninguna escuela de psicología social en particular.

Estos hechos, unidos a la circunstancia de que todavía permanecen inéditos algunos escritos suyos, demandan prudencia a la hora de extraer conclusiones. De ahí que sólo nos limitemos a unas reflexiones críticas sobre el curso de ética psicológica, objeto de nuestro trabajo, con la esperanza de que arrojen alguna luz sobre el resto de su obra.

Coordenadas Intelectuales

Como han señalado Glenn Adams y Sara Estrada-Villalba (2015), la psicología de Martín-Baró se enmarca dentro del contexto latinoamericano de la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la pedagogía popular de Paulo Freire, la investigación de la acción participativa de Orlando Fals-Borda y la teoría económica de la dependencia.

El curso de ética profesional discurre dentro de esas coordenadas, como puede apreciarse en la definición de la ética, en la que es evidente la influencia del realismo crítico de Ellacuría, y en los apartados de la educación social y liberación de la palabra, muy próximos a la pedagogía popular de Paulo Freire y Ernani Maria Fiori.

Además, concede una atención especial al libro *La psicología mito científico* del filósofo Didier Deleule (1969/1972), próximo a la escuela francesa de epistemología histórica. Pero, sin embargo, la cita final no procede de esas fuentes sino de una conferencia de las Semanas Sociales de Francia, celebrada en Rennes en julio de 1971. Su autor es Paul Ricoeur (1913-2005), un filósofo católico por el que Martín-Baró sentía cierta simpatía, a juzgar por las citas de sus primeros escritos (1972a, 1972b).

Desde el comienzo mismo de la conferencia, titulada *El conflicto, ¿signo de contradicción o de unidad?*, Paul Ricoeur (1971) dejó bien claro que no iba a tratar de los conflictos de épocas anteriores que habían sido estudiados por Marx, limitándose únicamente a los conflictos de las sociedades industriales avanzadas. En el trasfondo

estaba la revuelta estudiantil del Mayo francés del 68, acontecimiento que Martín-Baró vivió muy de cerca, y del que se distanció al constatar el desencanto de ciertos sectores académicos con respecto a la politización universitaria (Martín-Baró, 1975).

Ricoeur fue especialmente crítico con la *ideología del conflicto a cualquier precio*, representada por los populismos opuestos a todo tipo de diálogo, que hundían sus raíces en “un hegelianismo popular que nos es transmitido a través de Marx y Nietzsche, también popularizados” (Ricoeur, 1971, p.193). Entre otras cosas, les acusó de “aplicar – e incluso imponer – una estrategia esencialmente artificial, minoritaria y voluntarista, a situaciones que hacen más y más improbables las acciones de ruptura” (p.194).

No deja de ser llamativa la elección de un texto tan crítico con el marxismo y, por otra parte, tan alejado de las condiciones sociales de El Salvador, un país todavía en vías de desarrollo. ¿Por qué lo eligió Martín-Baró para poner punto final al curso de ética? ¿Qué razones tuvo para hacerlo?

No es fácil responder a esta pregunta, pero lo más probable es que las estrategias propuestas por Ricoeur en su conferencia coincidían en buena parte con los principios fundamentales de la ética de Martín-Baró. Tal es el caso de las campañas de concientización que ayudasen a las partes contendientes a tomar conciencia de los motivos profundos de su antagonismo.

El texto sobre la reforma y la revolución estaba incluido dentro de la estrategia propuesta por Ricoeur para conciliar las instituciones sociales y la libertad individual, que, en su opinión, era uno de los problemas principales de las modernas sociedades industriales. La estrategia comportaba tres clases de respuestas: en primer lugar, el análisis empírico de los hechos, evitando las generalizaciones abusivas; en segundo lugar, una reflexión teórica sobre la naturaleza de lo político, lo económico y las esferas de la realidad; por último, en el plano de la acción, una disposición a alternar las fases de negociación con las de ruptura y conflicto abierto, que en ocasiones podían ser útiles y necesarias. De esta forma quedaría superado el viejo dilema entre reforma o revolución.

La concientización y la utilidad del conflicto no ofrecían problemas, pero las críticas al marxismo podían despertar recelos en algunos movimientos críticos. No sabemos si ésta fue la razón por la que Martín-Baró prescindió del texto de Ricoeur en el artículo *El papel del psicólogo en el contexto centroamericano*, en el que repitió algunas nociones del curso de ética que, dicho sea de paso, figuraba en la bibliografía con el título de *Ética Psicológica* (Martín-Baró, 1985, p.69).

Además, en dicho trabajo podía leerse que “alguna de las iniciativas del movimiento antipsiquiátrico pueden iluminar sobre los cambios necesarios que hubo que operar en el trabajo psiquiátrico” (Martín-Baró, 1985, p.66). Como es bien sabido, la antipsiquiatría (Basaglia, 1968/1971) estaba en las antípodas del pensamiento de Ricoeur sobre la conciliación de la libertad con las instituciones sociales.

Al parecer, una cosa era el rol de profesor en el aula universitaria y otra distinta la imagen pública que debía ofrecer cuando estaba a punto de lanzar el movimiento de la psicología de la liberación. Los apuntes del curso de ética, escritos en un estilo directo y en ocasiones poco matizado, necesitaban una revisión para su publicación. Pero la omisión del mencionado texto apunta a otro de los problemas con los que tuvo que enfrentarse Martín-Baró, a saber, la tensión entre el personalismo cristiano y la dialéctica marxista.

Problemas no resueltos

Para Martín-Baró no existía ninguna contradicción entre lo individual y lo social porque individuo y sociedad formaban una unidad indisoluble. Pero, como ha señalado Sergio Silva a propósito de la teología de la liberación, el énfasis en lo político y social corría el peligro de ignorar la complejidad del ser humano y las contradicciones

en las que se desarrolla su vida. Impedía reconocer, por ejemplo, que todos somos a la vez en cierta medida opresores y oprimidos (Silva, 2009). De ahí los esfuerzos de Martín-Baró por evitar el dogmatismo y las numerosas correcciones al determinismo histórico y defensas de la libertad individual presentes en sus escritos.

Otro problema de difícil solución era la conciliación entre la objetividad científica y la parcialidad o toma de postura ética. Martín-Baró pensaba que la objetividad científica podía conseguirse clarificando la imbricación del científico con esa realidad que al mismo tiempo era humana y social (Pavón- Cuéllar, 2015). Pero esta solución, válida para las situaciones de opresión e injusticia social, como la tortura o el asesinato, no lo parecía tanto cuando se trataba de definir el bien socialmente deseable.

En el artículo *El reto popular de la psicología social en América Latina*, Martín-Baró (1987) se planteó la pregunta de si el psicólogo o psicóloga social debería convertirse en *intérprete* de las necesidades populares a la hora de definir el bien social. A continuación, escribió que éste era un “problema de no fácil solución, ni siquiera para aquellos que, surgidos del pueblo mismo, se convierten en su vanguardia política, pero que, llegados a ese lugar, pierden con frecuencia contacto social con sus bases” (Martín-Baró, 1987, p.265). Ante este hecho constatable, junto con el riesgo evidente de confundir la voluntad propia con la voluntad del pueblo una vez alcanzado el poder político, no tuvo más remedio que reconocer que “no hay fórmula que dé respuesta mecánica a ese interrogante” (Martín-Baró, 1987, p.265).

Lo único que podía afirmarse es que la definición debería hacerse desde una praxis crítica y comprometida, evitando convertirse en un racionalizador o racionalizadora de los guardianes ideológicos. Este recurso a la continua autocritica no parece que sea la solución a un problema real que, por desgracia, suele repetirse en la historia.

Conclusión

A pesar de estas dificultades, los apuntes del curso de Martín-Baró muestran un rigor intelectual poco frecuente en situaciones tan dramáticas como la Guerra Civil de El Salvador en la que fueron escritos. La competencia científica era un requisito ético esencial que no podía ser substituido por las buenas intenciones ni por la bondad personal.

A pesar de sus críticas a la psicología de la época, Martín-Baró consideraba una obligación ética mantenerse dentro del ámbito de lo psicológico evitando todo reduccionismo fisiológico o sociológico. Pero, consciente de la crisis por la que atravesaba una psicología demasiado polarizada en lo individual, intentó ensanchar sus horizontes abriéndola a otras ciencias humanas como la sociología, la política y la historia.

La ética de Martín-Baró estaba firmemente enraizada en la realidad social que le tocó vivir, dominada por las grandes diferencias sociales y por la violación continua de los derechos humanos. En todo momento se posicionó del lado de las mayorías oprimidas y constató la enorme distancia que les separaba de la psicología oficial. De ahí que la pregunta ética fundamental fuese la de si el horizonte objetivo de una determinada psicología se justificaba como tal.

Sus críticas al idealismo deberían interpretarse como referidas al *idealismo metodológico* que no tiene en cuenta a la realidad histórica y se pierde en principios abstractos (Martín-Baró, 1987, p.262). Porque dentro de la tradición idealista ha habido psicólogos como el gestaltista Wolfgang Köhler (1887-1967) que también lucharon contra el positivismo científico y salieron en defensa de los valores éticos frente a las atrocidades del régimen nazi (Gondra, 2015).

Le epistemología racionalista crítica, base y fundamento de sus consideraciones sobre la ética, no era contraria al método científico. En su búsqueda de la verdad en la realidad centroamericana, reclamaba un giro epistemológico para utilizar las teorías y técnicas psicológicas

existentes desde las perspectivas de las mayorías populares. Gracias a este esfuerzo, la dimensión ética de la psicología ha penetrado con fuerza en las reflexiones teóricas y actividades prácticas de muchos psicólogos y psicólogas latinoamericanos.

Martín-Baró no pudo llevar a buen término esta empresa porque una muerte cruel cortó su vida poco después de lanzar a la existencia el movimiento de la psicología de la liberación. Sus propuestas no pudieron pasar del estadio programático en que las dejó y el movimiento atravesó momentos de crisis tras la desaparición de su líder, hasta el punto de que algunos llegaron a hablar de su desintegración (González-Rey, 2009). Pero la psicología de la liberación logró superar este desafío y prosigue con vigor la tarea de reconstruir la psicología desde la perspectiva de los pobres y marginados en los numerosos congresos de la psicología social de la liberación celebrados en distintos países latinoamericanos (Dobles, 2010).

Como ha señalado Maritza Montero (2004), la psicología social de la liberación constituye una de las aportaciones latinoamericanas más significativas a la psicología social de nuestro tiempo, junto con la psicología comunitaria y la psicología social crítica.

Referencias

- Adams, G. y Estrada-Villalta, S. (2015). La Psicología de la liberación: un caso paradigmático de “Teoría desde el Sur”. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 196-216. Recuperado de <http://www.teocripsi.com/ojs>.
- Althusser, L. (1965/1968). *La revolución teórica de Marx*. México D.F., México: Siglo XXI.
- Aranguren, J.L. (1972). *Erotismo y liberación de la mujer*. Barcelona, España: Ariel.
- Bandura, A. (1969). *Principles of behavior modification*. New York (NY): Holt, Rinehart, Winston.
- Basaglia, F. (1968/1972). *La institución negada*. Barcelona, España: Barral.
- Binet, A. y Simon, T. (1905). Méthodes nouvelles pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux. *Année Psychologique*, 11, 191-244.
- Blanco, A. y Gaborit, M. (2016). La racionalidad inmanente a la psicología como ciencia y como profesión. En I. Martín-Baró, *El realismo crítico, fundamentos y aplicaciones* (pp. 3-75). San Salvador, El Salvador: UCA editores.
- Cannon, W.B. (1932). *The wisdom of the body*. New York (NY): Norton.
- Castilla del Pino, C. (1972). *Introducción a la hermenéutica del lenguaje*. Barcelona, España: Península.
- Chamarro, A. (2011). *Ética del psicólogo*. Barcelona, España: Editorial UOC.
- Deleule, D. (1969/1972). *La psicología, mito científico*. Barcelona, España: Anagrama.
- Dobles, I. (2010). Ignacio Martín-Baró y la psicología de la liberación: un desafío vigente. En M. González (Comp.), *Teorías psicosociales* (pp. 207-230). San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Dussel, E. (1988). Teología de la liberación y marxismo. *Cuadernos Americanos* (México), 12, 138-159.
- Ellacuría, I. (1975). Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 30, 409-425.
- Ellacuría, I. (1990). Teología de la liberación y marxismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, 7(20), 109-135.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la Realidad Histórica*. Madrid, España: Trotta.
- Fals-Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá D.C., Bogotá: Siglo XXI.
- Fiori, E. M. (1970). Aprender a decir su palabra: El método de alfabetización del profesor Paulo Freire. En P. Freire (Ed.), *Pedagogía del oprimido* (pp. 6-17). Montevideo, Uruguay: Tierra Nueva.
- França-Tarragó, O. (2012). *Manual de psicoética*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Frankl, V.E. (1967/1970). *Psicoanálisis y existencialismo*. México DF., México: Fondo de Cultura Económica.
- Gondra, J.M. (2013). A psychology of liberation for Central America: The unfinished work of Ignacio Martín-Baró. *Spanish Journal of Psychology*, 16, 1-17.

- Gondra, J.M. (2015). Demandas, vectores y fuerzas: Wolfgang Köhler sobre los valores éticos. *Revista de Historia de la Psicología*, 36(4), 25-42.
- González-Rey, F. (2009). La psicología en América Latina. *Psicología para América Latina*, 17 (agosto). Recuperado de <http://www.psicolatina.org/17/america-latina.html>.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Kirschenbaum, H. (2007). *The Life and work of Carl Rogers*. Ross-on-Wye, Reino Unido: PCCS Books.
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism*. New York (NY): Warner Books.
- Marcuse, H. (1954/1965). *El hombre unidimensional*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Mardones, J.M. (1994). La historización de los conceptos teológicos. En J.A. Gimbernat y C. Gómez (Eds.), *La pasión por la libertad: Homenaje a Ignacio Ellacuría* (pp. 182-212). Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Martín-Baró, I. (1964/2015). Sufrir y ser. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 372-414. Recuperado de <http://www.teocripsi.com/ojs>.
- Martín-Baró, I. (1971a). Del pensamiento alienado al pensamiento creativo. *La Universidad* (San Salvador, mayo-junio), pp. 161-186.
- Martín-Baró, I. (1971b). Problemas actuales en psicología escolar. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 26, 401-413.
- Martín-Baró, I. (1972a). Una nueva pedagogía para una universidad nueva. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 27, 129-145.
- Martín-Baró, I. (1972b). *Psicodiagnóstico de América Latina*. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Martín-Baró, I. (1972c). Hacia una docencia liberadora, *Universidades* (México), 50, 9-26.
- Martín-Baró, I. (1975). El estudiantado y la estructura universitaria. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 30, 638-651.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología: Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador, El Salvador: UCA.
- Martín-Baró, I. (1985). El papel del psicólogo en el contexto centroamericano. *Boletín de Psicología*, 17, 99-112.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología*, 22, 219-231.
- Martín-Baró, I. (1987). El reto popular de la psicología social en América Latina. *Boletín de Psicología*, 26, 261-270.
- Martín-Baró, I. (2015). Ética en psicología. *Teoría y Crítica de la Psicología* 6, 491-531. Recuperado de <http://www.teocripsi.com/ojs>.
- Martín-Baró, I. (2016). Ética en psicología. En M. Gaborit y A. Blanco (Eds.), *El realismo crítico: fundamentos y aplicaciones* (pp. 165-230). San Salvador, El Salvador C.A.: UCA editores.
- Maslow, A.H. (1954/1975). *Motivación y personalidad*. Barcelona, España: Sagitario.
- Moliner, A. (2005). *Pluralismo religioso y sufrimiento cristiano. La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Montero, M. (2004). Relaciones entre psicología social comunitaria, psicología crítica y psicología social de la liberación: una respuesta latinoamericana. *Psyche (Santiago)*, 13(2), 17-28. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282004000200002>.
- Nicolás, J.A. (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo Filosófico*, 8, 4-35.
- Pavón-Cuéllar, D. (2015). Por la objetividad y contra la imparcialidad: el compromiso en la reflexión epistemológica de Ignacio Martín-Baró. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 12-15. Recuperado de <http://www.teocripsi.com/ojs>.
- Piaget, J. (1947/1967). *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires, Argentina: Psique.
- Reich, W. (1933/1965). *Análisis del carácter*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Ricoeur, P. (1971). The conflit: signe de contradiction ou d'unité? En *Semaines Sociales de France* (1971), *Contradictions et conflits: Naissance d'une société?* (pp. 189-204). Lyon, Francia: Chronique Sociale de France.
- Ricoeur, P. (1971/1973). El conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad? *Criterio*, 45, 252-258.
- Rogers, C.R. (1951/1966). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rogers, C.R. (1957). Personal thoughts on teaching and learning. *Merrill-Palmer Quarterly*, 3, 241-243.
- Rogers, C.R. (1961/1972). *El proceso de convertirse en persona*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rogers, C.R. y Skinner, B.F. (1956/1977). Algunos temas con respecto al control de la conducta humana. En G. Fernández Pardo (Ed.), *La ciencia de la conducta* (pp. 163-192). México: Trillas.
- Roszak, T. (1969/1970). *El Nacimiento de una contracultura*. Barcelona, España: Kairós.
- Silva, S. (2009). La Teología de la liberación. *Teología y Vida*, 1, 93-116. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/s0049-3449200900100008>.
- Skinner, B.F. (1948/1968). *Walden dos*. Barcelona, España: Fontanella.
- Skinner, B.F. (1971/1986). *Más allá de la libertad y dignidad*. Barcelona, España: Martínez Roca.
- Teilhard de Chardin, P. (1955/1965). *El fenómeno humano*. Madrid, España: Taurus.
- Watson, (1925/1972). *El conductismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Vázquez García, F. (2014). Redescubriendo a un filósofo híbrido: Georges Canghilleh. *Asclepio*, 66(2), 65. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2014.29>.
- Whitfield, T. (1994). *Paying the price: Ignacio Ellacuría and the murdered Jesuits of El Salvador*. Philadelphia (PA): Temple University Press.