

**Entre el olvido y la desmemoria:
Fuentes de la Psicología Social Crítica en
América Latina**

**Tesis presentada por
Eduardo Rodríguez Villegas**

**Para obtener el título de
Doctor en Psicología Social**

**Director de tesis: Lupicinio Íñiguez Rueda
Programa de Psicología Social
Departamento de Psicología Social**



Universitat Autònoma de Barcelona

2015

A Dona
que me ha dejado navegar
todo este tiempo
en el mar de sus ojos

A Jan Darío,
que le da sentido
a mi existencia

A la Sirena,
que ya no está
pero siempre será

Esta tesis fue posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACyT, de México

Agradecimientos

Hay demasiadas personas a las cuales agradecer por haberme ayudado de diversas formas a llevar a buen fin este trabajo.

En primer lugar debo dar las gracias a Lupicinio Íñiguez, mi Director, con la salvedad de que no se trata de una formalidad, sino de un agradecimiento absolutamente sincero por su apoyo, su paciencia y, sobre todo, su amistad, que seguramente fue lo que sustentó los dos motivos anteriores. Con respeto y admiración, pero más que nada con inmenso cariño, ¡Gracias Lupi, por todo!

En segundo lugar agradezco a Tomás Ibáñez el haberme apoyado en los primeros momentos de esta tesis y el haberme dado la idea para realizarla.

A Felix Vázquez, ¡por supuesto!

Desde luego a mis amigos y compañeros del doctorado, en quienes siempre encontré compañía y solidaridad en las buenas y en las malas, además de apoyo académico. Doy las gracias por su amistad siempre incondicional a Pancho y a María José, a Pepe, a Mamen, a Eduard, a Memo y a Belinda, a Quique, a Álvaro, a Quitina, a Clara y a Georgina.

Tengo que agradecer también a mis amigos españoles y catalanes, por sus manos tendidas siempre que lo necesité mientras cursaba el doctorado. Tan lejos de mi país y de mi gente, ellos terminaron por ser mi gente. ¡Gracias Ester, Vicens, Claudia, Ferrán, Lidia, Toni, Carmen, Alex, Sonia!

Finalmente a quienes no sólo me acompañaron en la angustia de estos últimos meses de elaboración de la tesis, sino que me apoyaron con su trabajo tanto como fue necesario para que yo pudiera terminar. A mis alumnos y colaboradores Memo, Luis, Mairén, Marisa, Juve, Ana, Gwen, Fer.

Agradezco especialmente a Astrid Iracheta, mi amiga y colaboradora, en quien no sólo delegué responsabilidades sino que también me ayudó en los días finales de este trabajo a terminarlo lo más decorosamente posible.

Infierno americano, pan nuestro
empapado en veneno [...]

P. Neruda

Ya somos todo aquello
contra lo que luchamos a los veinte años

J. E. Pacheco

Contenido	
Resumen	7
INTRODUCCIÓN	9
I. LA CRÍTICA COMO MODO DE SER DE UNA ÉPOCA	13
1. La tradición crítica ¿Un oxímoron?	14
2. Las formas de la crítica en la modernidad. Una revisión de la <i>revista de la crítica</i> de Sloterdijk	18
3. La constitución ideológica de la razón crítica: del <i>mythos</i> al <i>logos</i>	38
4. Crítica y autocrítica	44
II. LA TRADICIÓN CRÍTICA EN LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE AMÉRICA LATINA.....	48
1. Orígenes del pensamiento crítico en América Latina.....	49
2. Algunas consideraciones en torno al desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano.....	53
3. Singularidad conceptual del pensamiento crítico latinoamericano como ideología de liberación	61
4. Marxismo, pensamiento crítico y psicología social en América Latina	67
5. Construcción y desarrollo de la psicología social crítica en América Latina	70
III. CUATRO FUENTES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL CRÍTICA EN AMÉRICA LATINA.....	86
1. La psicología de las multitudes de José María Ramos Mejía	87
2. La psicología expresiva de Eduardo Nicol.....	109
3. Alberto L. Merani y la psicología como antropología concreta.	141
4. La dialéctica de los grupos y la psicología social psicoanalítica de Enrique Pichon-Rivière	172
IV. IGNACIO MARTÍN-BARÓ: EL PARTEAGUAS.....	189
1. Alegato sobre la vigencia de la obra de Ignacio Martín-Baró.....	191
2. Primeros pasos	197
3. Psicología y proyecto político: la psicología de la liberación y la crítica de la psicología latinoamericana	207
4. La psicología social de y desde Martín-Baró	218
5. Reflexiones finales	265
ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES. A MANERA DE CONCLUSIONES	268
BIBLIOGRAFÍA	276

Resumen

Palabras clave: Crítica, Psicología, Psicología Social, Praxis, Latinoamérica.

Esta tesis, titulada “*Entre el olvido y la desmemoria: Fuentes de la Psicología Social Crítica en América Latina*”, es un recorrido analítico por diversas aportaciones críticas a la Psicología y a la Psicología Social Latinoamericana. Estas aportaciones se inscriben en una tradición que nace con la modernidad misma y a la que suele llamársele *Pensamiento Crítico*. De tal manera que esa tradición es el contexto simbólico en el cual se asientan las aportaciones teóricas y prácticas de una pléyade de Psicólogos y Psicólogos Sociales que dejaron una huella indiscutiblemente significativa en la historia de la disciplina en América Latina. Esto, sobre todo, en relación con la necesidad de construcción de una Psicología, opuesta, por una parte, a las teorías y métodos de naturaleza ahistórica de las Psicologías dominantes, y por otra, a un poder generalmente autoritario y rapaz que mantiene a grandes masas de la población latinoamericana en condiciones de vida humanamente inaceptables. La Psicología, construida desde los grandes centros de poder-saber, cumpliendo con el encargo social asignado por el sistema, se ha constituido como un dispositivo naturalizador de la dominación y de las desigualdades sociales del capitalismo moderno, un dispositivo de alienación y enajenación al servicio del poder. El objetivo de este trabajo es reconstruir, mediante su análisis, el valor de una serie de aportaciones desarrolladas en América Latina por una Psicología Crítica opuesta a ese encargo social y que ha pugnado históricamente por construirse a sí misma como dispositivo de liberación y emancipación social. Finalmente, este trabajo busca rescatar una parte de la historia de la Psicología Social en América Latina que, voluntaria o involuntariamente, ha caído en el olvido o en la desmemoria.

Abstract

Keywords: Critical Tradition, Latin America, Psychology, Critical Social Psychology, Praxis.

This thesis entitled "Between oblivion and forgetfulness: Sources of Critical Social Psychology in Latin America" is an analytical course of several critical contributions to Psychology and Latin America Social Psychology. These contributions are part of a tradition born with modernity itself and which is often called critical thinking. So this tradition is the symbolic context in which, the theoretical and practical proposals of Psychologists and social psychologists that left an unquestionably significant mark on the history of the discipline in Latin America, are settle. This, above all, in relation to the need for construction of an opposite Psychology, in one part, to the theories and methods of ahistorical nature of the dominant psychologies, and by the other part, to a generally authoritarian and predatory power that holds large masses of Latin America in humanly unacceptable living conditions. Psychology built from the great centers of power-knowledge, fulfilling the social mission assigned by the system, has been established as a naturalizing device of domination and social inequalities of modern capitalism, a device of alienation and estrangement in the service of power. The aim of this work is to reconstruct, through its analysis, the value of a series of contributions developed in Latin America by an Critical psychology opposite to that social assignment from the power and has historically strived to build itself as a device of liberation and social emancipation. Finally, this work seeks to rescue a part of the history of social psychology in Latin America who, voluntarily or involuntarily, has been fallen in forgotten or forgetfulness.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta cubrir fundamentalmente tres objetivos: el primero es argumentar lo más sólidamente posible la existencia de una tradición crítica que, en la modernidad, ha sido el nicho por excelencia de un sinnúmero de formas de pensamiento y acción abocadas fundamentalmente al cuestionamiento y desmantelamiento de ideologías que cumplen con una función de enmascaramiento de la realidad en beneficio del poder. El segundo objetivo consiste en demostrar, también argumentativamente, que hay, en términos generales, una psicología social o unas psicologías sociales ancladas en esa tradición y a las que en conjunto suele llamárseles psicología social crítica. El tercer objetivo es mostrar el olvido en el que han caído una serie de propuestas psicológicas y psicosociales que forman parte de la historia de la disciplina y que, en otro momento, tuvieron una gran significación en la conformación de la psicología social crítica en América Latina.

El texto está estructurado en cuatro capítulos más una serie de consideraciones generales acerca de lo que ha sido denominado como psicología social crítica y que, al mismo tiempo, son presentadas como los elementos conclusivos del trabajo.

El primer capítulo da cuenta de los elementos constitutivos de lo que he llamado la tradición crítica de la modernidad occidental y es un análisis de esos elementos, sobre todo a partir de su configuración definitiva por el pensamiento ilustrado.

El segundo capítulo, aborda dos procesos vinculados entre sí. El primero es el de la constitución de la tradición crítica moderna en América Latina desde que los primeros franciscanos llegados al continente asumieron la defensa de los indios frente a la crueldad de los conquistadores y se dieron a la tarea de poner en marcha proyectos utópicos vinculados a una concepción primigenia del cristianismo. Se trata de un rápido recorrido por las más destacadas formas de pensamiento crítico que han cruzado la historia de América Latina hasta el momento

actual. El segundo proceso que se analiza en ese mismo capítulo es el de la conformación de la psicología social como disciplina y específicamente de una línea dentro de ella, a la que, en términos generales, se le ha denominado *crítica*. El análisis que se hace en ese segundo capítulo llega hasta la vinculación de la psicología social de línea crítica con ideologías emancipatorias que tuvieron una gran influencia en la segunda mitad del siglo veinte como formas de pensamiento crítico por excelencia.

El tercer capítulo está dedicado al análisis de la obra de cuatro autores que he considerado especialmente importantes en el proceso de constitución de un pensamiento crítico en la psicología social latinoamericana. Son cuatro autores que fueron significativos en diferentes momentos de la historia de la psicología social y que, hasta los años ochenta del siglo pasado, eran leídos y discutidos por los psicólogos sociales de América latina. Después, a raíz de una serie de profundas transformaciones en la estructura y las concepciones de la psicología social, cayeron en el olvido. Los autores que abordo en este capítulo son José maría Ramos Mejía, contemporáneo de Le Bon y autor de una obra sorprendente sobre psicología de las multitudes. El segundo autor es Eduardo Nicol, filósofo mexicano de origen catalán que dedicó parte de su obra a la psicología desde una perspectiva fenomenológica. El tercero de esos autores es Alberto L. Merani, psicólogo argentino que desarrolló prácticamente toda su obra en Venezuela y que fue, en su momento –entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado- uno de los psicólogos más leídos del continente. De su vastísima obra, me he abocado sobre todo al análisis de su crítica a los fundamentos históricos de las psicologías dominantes y a sus propuestas epistémicas para la construcción de una psicología concebida como antropología concreta y como praxis liberadora. Finalmente, analizo la obra de Enrique Pichon-Rivière, psiquiatra, psicoanalista y psicólogo social argentino que también tuvo una gran influencia en la psicología social de su tiempo, sobre todo a partir de sus análisis de la vida cotidiana y de la creación del concepto de grupo operativo.

El cuarto capítulo se enfoca en su totalidad al análisis de la obra de Ignacio Martín-Baró, a quien considero un parteaguas, tanto por su compromiso político como por la originalidad de sus aportaciones disciplinares, que marcan, a mi entender, un antes y un después en la historia de la psicología social latinoamericana.

Por último, en el lugar que las conclusiones generalmente ocupan, he preferido plantear una serie de reflexiones en torno a la Psicología Social Crítica en América Latina. Obviamente, esas reflexiones son producto de la escritura de este trabajo y se desprenden de él.

I. LA CRÍTICA COMO MODO DE SER DE UNA ÉPOCA

1. La tradición crítica ¿Un oxímoron?

Todo intento de hurgar en la historia para reconocer los inicios de una tradición cualquiera, resulta en cierto sentido fútil. La conformación y consolidación de una tradición es el resultado de largos procesos de decantación y naturalización de valores, creencias, lenguajes y prácticas cotidianas, producidos a través del tiempo en función de necesidades colectivas de diferenciación con otras formas de ver el mundo o con otras formas de vida y, por ende, de autoafirmación e identidad colectivas.

Así, podemos llamar tradición al conjunto de prácticas transgeneracionales asumidas como propias e inherentes al pensamiento y a la acción colectivos de sociedades, pueblos, grupos, comunidades y gremios y que se han constituido a través del tiempo, bien como afirmadores de la identidad común, bien como elementos identitarios de carácter singular o, bien, como ambos. Toda tradición es pues, afirmación, o mejor dicho, recuperación del pasado, confirmación de la validez de usos pretéritos, continuidad y mismidad (Paz, 1985).

He reconocido ya la posible futilidad de cualquier intento de fijación en cuanto al origen exacto de una tradición. Sin embargo, es necesario situar un punto del cual partir por muy polémico que tal hecho pueda parecer. En el caso de determinar los orígenes de una tradición crítica, tal punto de partida puede resultar más polémico aún pues estamos ante un objeto que se revela muchos siglos antes como práctica que como idea. La crítica como actitud, como posición ante el mundo, está indisolublemente ligada a la constitución del pensamiento occidental. Muy probablemente, estemos ante una tradición cuyos antecedentes más remotos puedan encontrarse ya en la Grecia Pre-clásica. Pero la crítica como imperativo intelectual –y esa es la que interesa aquí– nace con la modernidad y es inherente a la constitución ideológica y discursiva de esta y a sus anhelos de reinención del mundo. A partir de ese momento, la crítica se constituye como un dispositivo

intelectual, unido indisolublemente a la idea de transformación, de movimiento; un dispositivo dirigido a la acción, que parte del principio de que toda realidad y, dentro de ella, el orden y los discursos que le son propios, son cuestionables y modificables, pues si, como comenzó a reconocerse a partir del siglo XVIII, toda realidad social se asienta sobre un orden humanamente instituido, entonces sus productos son perfectibles y son, por tanto, objeto de la crítica.

El verdadero valor de una tradición de pensamiento –y esto resulta muy evidente en el caso de la tradición crítica– no está, como afirma Gadamer, en el “mero reconocimiento de la alteridad del pasado” (1999, p. 438), sino en todo aquello que el tiempo ha decantado, en la capacidad de apertura crítica que consiste en dejar hablar a las voces pretéritas porque algo tienen que decirnos y algo tienen que aportar a la experiencia presente.

Sin embargo, a partir de la asunción del devenir histórico como hilo conductor del quehacer humano, esa apertura crítica se sintió obligada a proponer la construcción de algo nuevo y a resignificar la realidad. La crítica ilustrada, como complejo discursivo de consolidación de la modernidad, se asienta sobre una novedad fundamental del saber humano, que quiere decir, *no divino*: el reconocimiento del devenir, del movimiento histórico, del cambio. En esa medida la crítica occidental moderna se conforma, en principio, como cuestionamiento del pasado, como ruptura con la tradición y como negación del tiempo eterno e inmutable de la cosmogonía judeo-cristiana: apropiación del presente como única condición posible de construcción de un futuro luminoso pero terrenal.

Nos enfrentamos entonces a un serio problema, pues si lo dicho líneas arriba es cierto ¿Cómo, entonces, se puede hablar de algo como una *tradición crítica*? Y más allá ¿Cómo hablar de una tradición crítica que nace con la modernidad misma? ¿No estamos ante un oxímoron? ¿Cómo

volver idénticos dos conceptos disímbolos, de los cuales uno remite fundamentalmente a la idea de continuidad y el otro a la de ruptura? ¿Cómo puede existir, si es que puede, un lazo de unión entre ambos? ¿Cómo comprender y asumir la paradoja sin que la idea se nos deshaga en las manos? ¿Cómo llamarle tradición a algo que no sólo niega el pasado sino que lo reinventa? Intentaré desbrozar la maraña.

Para Gadamer (1999) la tradición sólo existe y se realiza en la medida en que hay alguien que la hace suya. Pero si en la esencia de la tradición está el imperativo de ser apropiada por el hombre, en la esencia del hombre está la posibilidad de hacer la crítica de la tradición y romper con ella. El pensamiento moderno no contradice esa idea, en la medida en que se funda sobre la crítica de la tradición; en realidad *una* tradición en la que se reconoce y sobre cuya recusación busca constituirse a sí mismo, precisamente, como tradición. Pero si, como he dicho, toda tradición se presenta como una afirmación del pasado y si la modernidad es todo lo contrario, o sea, afirmación del presente como única condición posible de un cambio positivo hacia el futuro, no tiene otro camino que fundar su crítica como constante negación de sí misma, pues sólo autonegándose puede seguir siendo. Ese es el fundamento de la tradición crítica nacida con la modernidad:

“La crítica de la tradición se inicia como conciencia de pertenecer a una tradición. Nuestro tiempo se distingue de otras épocas y sociedades por la imagen que nos hacemos del transcurrir [...] Aparece ahora con mayor claridad el significado de lo que llamamos *la tradición moderna*: es una expresión de nuestra conciencia histórica. Por una parte es una crítica del pasado, una crítica de la tradición; por la otra, es una tentativa repetida una y otra vez a lo largo de los dos últimos siglos, por fundar una tradición en el único principio inmune a la crítica, ya que se confunde con ella misma: el cambio, la historia” (Paz, 1985).

Esa conciencia histórica sobre la que se funda el pensamiento moderno da lugar con el tiempo a una “*tradición de la ruptura*”, hermosa

paradoja enunciada por el propio Octavio Paz (1985, p. 27) y que, de alguna manera, sintetiza el proceso de construcción cultural de la modernidad: ruptura con la tradición, para reconstruirla y empezar de nuevo hasta lograr nuevamente su consolidación desde una óptica distinta, para producir nuevos hechos, actos, obras y visiones del mundo y de la realidad. La conciencia de estar condenados al devenir, esa peculiaridad que nos hace distintos a los seres de otras épocas, y que, por primera vez en la historia, funda una dialéctica indisoluble entre tradición y ruptura, es también planteada por Gadamer:

“Los esfuerzos filosóficos de nuestro tiempo se distinguen de la tradición clásica de la filosofía en que no representan una continuación directa y sin interrupción de la misma [...] Por muy fundamentales y graves en consecuencias que hayan sido las transformaciones del pensamiento occidental que tuvieron lugar con la latinización de los conceptos griegos y con la adaptación del lenguaje conceptual latino a las nuevas lenguas, la génesis de la conciencia histórica en los últimos siglos, representa una ruptura de tipo mucho más drástico todavía. Desde entonces la continuidad de la tradición del pensamiento occidental sólo ha operado en forma interrumpida” (1999, p. 26).

La modernidad es, pues, una edad crítica por definición, y ese carácter surge fundamentalmente de su identidad con la idea de cambio, de transformación. Ser moderno es mantener una lucha permanente contra la mismidad. Esa lucha es una constante de los discursos modernos. La crítica, como he dicho, ha existido en Occidente por lo menos desde los griegos, pero nunca antes ha existido como modo de ser de una época, nunca como idéntica a la idea de verdad, que a su vez está indisolublemente ligada al devenir, a la historia. La modernidad es el momento en que crítica y verdad son por primera, y quizás por única vez, conceptos idénticos:

“No nos rige el principio de identidad ni sus enormes y monótonas tautologías, sino la alteridad y la contradicción, la crítica en sus vertiginosas manifestaciones. En el pasado, la crítica tenía por objeto llegar a la verdad; en la edad moderna, la verdad es crítica. El principio

que funda a nuestro tiempo no es una verdad eterna, sino la verdad del cambio” (Paz, 1985, p. 50).

El cambio es, entonces, el principio que rige al espíritu crítico de la modernidad, un espíritu obsesionado por moverse vertiginosamente hacia el futuro y en franca huida del pasado y, por ello, un espíritu escindido de sí mismo, permanentemente luchando, bien por resolver su negatividad, negándose, bien por recuperar su unidad escindida, afirmándose en la positividad de la razón (Paz, 1985). No es difícil identificar en esas dos grandes líneas de pensamiento, de Hegel a Sartre y de Hume a Gadamer – todos asentados, para bien o para mal, en la crítica de la razón y en la razón crítica kantianas– el fundamento de discursos y prácticas que se han constituido como rechazo a un saber armónico, como crítica de la unidad del mundo que no busca la luz de la verdad íntima sino la de aquella verdad que trasciende al individuo y que lo envuelve, quiéralo o no, en la vorágine de la historia, en la que busca permanentemente y sin descanso, la raíz oscura de la disgregación del ser humano.

2. Las formas de la crítica en la modernidad. Una revisión de la *revista de la crítica* de Sloterdijk

La modernidad se presenta desde el principio como un proceso, a veces abrupto, a veces terso, pero siempre constante, de reconstrucción del mundo, en un mundo olvidado de sí mismo. Si la edad media es la lenta construcción del cielo, de un mundo fuera del mundo y ajeno a lo humano, la modernidad representa el reencuentro con lo terrenal, con el aquí y el ahora de un presente que prepara la construcción humana de un futuro luminoso en la tierra, lejos, muy lejos, de los seres angélicos de la eternidad que el supuesto pasado de tinieblas del medievo había previsto.

Marx, Nietzsche, Darwin y Freud fueron momentos culminantes de un camino iniciado siglos atrás por los grandes humanistas del renacimiento. A lo largo de más de dos siglos, la naciente modernidad se

presenta como un conjunto de rupturas, en la extensa trama de la cultura, el conocimiento y la religión, que crean las condiciones de posibilidad para el gran momento de sistematización que constituye la Ilustración, que es, a su vez, el nicho sobre el que se apoya básicamente todo el saber desarrollado a lo largo del siglo XIX. No fue nunca un camino fácil: prácticamente todo el pensamiento filosófico y científico posterior al siglo XV y anterior a la segunda mitad del XVIII es pendular y oscila entre la antigua fidelidad a Dios y el naciente culto a la razón; entre la seguridad del encierro en el tiempo circular e inmutable del cristianismo y la temeridad de romper el círculo para sumarse al vértigo rectilíneo de un devenir ajeno a Dios; entre la vieja verdad de la inmutabilidad y la nueva verdad del cambio; entre la paciente esperanza en la revelación divina y la metódica búsqueda del descubrimiento científico. Buena parte del pensamiento desarrollado a lo largo de esos siglos, de Descartes a Kant y de Vives a Vico, constituye en cierta medida un conjunto de tentativas por resolver esas contradicciones. El problema fue que, después de más de doscientos años de fluctuaciones, el saber desarrollado no podía seguir evolucionando sin una definición clara al respecto, por lo menos en lo que respecta a la ciencia y al pensamiento social.

La Ilustración es entonces una vuelta de tuerca definitiva en la tarea de construcción de una época que finalmente coloca a la razón como eje de todo saber humano válido. Por ello, la Ilustración desplaza hacia la periferia cualquier otro tipo de saber que no gire en torno a ese eje, llamándolo, superstición, prejuicio, ignorancia, etc. Al final, ese desplazamiento no es otra cosa que una lucha descarnada contra el pasado, contra la tradición y contra el poder que se vale de esa tradición para mantener sus privilegios.

Sloterdijk (2003)¹ distingue ocho formas de crítica, ocho frentes desde los cuales el pensamiento ilustrado libra esa lucha contra el pasado, que es tradición, que es falso saber, que es poder. Se trata, según el filósofo alemán, de ocho casos *exitosos* de crítica de la ideología, ocho desenmascaramientos que no necesariamente terminan con la eliminación de lo cuestionado, pero que han jugado un papel altamente significativo en las formas de proceder de la crítica moderna. Por otra parte encontramos en ellos el sino contradictorio y paradójico del espíritu moderno, que de alguna manera ya hemos visto líneas arriba y que retomaré más adelante al hablar de su irrenunciable carácter autocrítico.

En primer lugar está lo que Sloterdijk llama “*Crítica de la revelación*” (pp. 64-68) y que consiste básicamente en el desenmascaramiento de la verdad de lo divino, cuyos dictados llegan a los hombres precisamente como *revelación*. Esos dictados adquieren un carácter absoluto en un texto: la Biblia. Si leemos esta como un texto narrativo encontramos en ella el único intento exitoso de creación de lo que ahora llamaríamos un *relato total*. Un relato que, por otra parte, puede ser susceptible de interpretaciones diversas pero que no requiere explicación alguna porque se explica a sí mismo. Su verdad no está, teológicamente hablando, hecha de tiempo y tradiciones de uno o varios pueblos ancestrales, sino de sacralidad. Se trata de un texto pretendidamente dictado por la divinidad y es esa pretensión contra la que la Ilustración entabla su guerra ideológica: la Biblia es un texto pergeñado por seres humanos, y las creencias que de ella se desprenden pueden ser tan erróneas como las que se desprendan de cualquier otra creación humana. No hay, por tanto, porque aceptar su absolutidad, pues no hay forma alguna de probar racionalmente ni su origen divino ni los hechos increíbles que en ella se narran. El ataque va dirigido directamente al corazón de la verdad religiosa, de la fe, y es tan efectivo que, a partir de él, a las iglesias no les queda otra posibilidad que hacer como que ignoran las

¹ Al ser su *Crítica de la Razón Cínica* el único libro de Sloterdijk al que me referiré a lo largo de este capítulo, y debido a que toda esta sección se refiere a ese filósofo y a ese libro, me limitaré a consignar sólo los datos estrictamente necesarios en el caso de las citas textuales.

consecuencias de tal desenmascaramiento y, heridas de muerte, “[refugiarse] confortablemente en el tonel de un dogma agujereado hasta el día del juicio” (p. 68).

En la “*Crítica de la ilusión religiosa*” (pp. 68-79), la segunda forma de desenmascaramiento que distingue al filósofo alemán, se trata del descubrimiento de elementos netamente humanos (deseos, intenciones) que rodean las formas de la existencia de Dios. Esos elementos se presentan a la Ilustración básicamente como proyecciones que son la base de construcción de un Dios, no sólo antropomórfica, sino también sociomórficamente constituido. El hecho primigenio consiste en una inversión de términos presente en la idea de que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. El desenmascaramiento ilustrado consiste, en primer lugar, en colocar dichos términos en el que considera su justo orden, y después, en analizar y hacer evidentes las consecuencias del orden original. La inversión de términos se puede resumir así: *el hombre creó a Dios a su imagen y semejanza*. Esto, independientemente, de creer que Dios existe o no, asunto que con refinamiento y sutileza, la Ilustración, en principio, no se permite cuestionar seriamente, pero que no logra evitar, en ciertas formas dogmáticas de crítica religiosa, según palabras del propio Sloterdijk, “un torpe ateísmo” (p.71) que, paradójicamente, terminó por convertirse en un arma ideológica favorable a la iglesia.

Después, Sloterdijk identifica “*una segunda estrategia subversiva*” (p. 71) que se produce ya en el siglo XIX y que ya no dirige sus ataques contra la proyección del hombre en Dios sino contra la utilización de la religión por parte de las iglesias y contra la función social de estas: “En la cuestión sobre la función y el uso de la religión está la dinamita ideológico-crítica del futuro, el núcleo de cristalización del cinismo moderno reflexivo” (p. 72).

A partir de ello, la crítica ilustrada se da a una tarea peculiar en la que la ironía ha jugado no pocas veces un papel importante. Se trata de

una doble tarea: por un lado se enfoca al desvelamiento y a la aceptación crítica de una supuesta necesidad primigenia de religiosidad; un autoengaño al que sigue un engaño por parte de inteligencias refinadas, que en ese engaño y en su permanencia sustentan su poder. Lo anterior constituye una vuelta de tuerca más en el proceso de construcción de una crítica ideológica, un paso sumamente importante de esta crítica “*hacia el concepto de una ideología reflexiva*” (p. 73), que reconoce en el enemigo una paridad intelectual, una capacidad de refinamiento que la crítica ilustrada pone al mismo nivel que la propia y a la que hay que derrotar por medio de un refinamiento superior, que no puede ser otro que la sospecha, la ironía. De esa manera, se anuncian ya formas de crítica ideológica que alcanzarían sus más altos niveles de refinamiento en la segunda mitad del siglo XIX con Marx y Nietzsche.

La “*Crítica de la apariencia metafísica*” (pp. 79-82), tercera forma de desenmascaramiento que enumera Sloterdijk, conduce al encuentro frontal con Kant y su *crítica de la razón pura*, que ve en la metafísica una prueba de la incapacidad del conocimiento de traspasar sus propios límites. Más allá de la empiria no hay conocimiento; no hay otra cosa que especulación, deseo de encontrar respuestas donde no las hay. Ninguna forma de pensamiento escapa a ello. Todos, según Sloterdijk, idealistas y materialistas, deterministas e indeterministas, relativistas y absolutistas, creyentes y no creyentes, caen en el autoengaño metafísico oculto tras la apariencia del conocimiento. La crítica kantiana constituye básicamente un *hasta aquí* de la razón, una definición de las fronteras del conocimiento. Algo queda, sin embargo, que vale la pena distinguir:

“El pensar metafísico lega a la Ilustración una herencia infinitamente valiosa, el recuerdo de la dependencia mutua de reflexión y emancipación que sigue siendo válida incluso allí donde los grandes sistemas han caído. Por ello, la Ilustración era al mismo tiempo lógica y más que lógica, lógica de reflexión. La autoilustración sólo es posible para aquel que reconozca ser una parte de un Todo cósmico. Por ello, las

filosofías natural y social han aceptado hoy día la herencia de la metafísica, obviamente con la conveniente discreción intelectual” (p. 80).

Y si Kant en el siglo XVIII sintetiza y realiza un anhelo crítico disperso a lo largo de casi tres siglos, Marx desde el frente opuesto y ya en el siglo XIX hace lo propio. Con la “*Crítica de la superestructura idealista*” (p. 82-88), cuarta forma de desenmascaramiento ilustrado en el listado de Sloterdijk. Marx comienza a cerrar el círculo de la crítica ilustrada a todo aquello que lastra el desarrollo del Ser de la modernidad. Su crítica se dirige contra una predominante comprensión fragmentaria de la relación entre conciencia y realidad o, para decirlo en los mismos términos que Sloterdijk, contra una separación tajante entre “la función social de las cabezas” (p.82) y la función social de los cuerpos.

La mirada holista de Marx no ve cabezas que piensan separadas de cuerpos que trabajan. Lo que ve es unidad indisoluble entre ambos. En esa unidad ve el verdadero fundamento de la existencia social: la articulación de teoría y práctica, praxis revolucionaria. Por eso, la crítica de Marx, en este caso, está dirigida a aquellas formas de conciencia que encarnan una concepción idealista de lo social y que, a partir de ella, ignoran o quieren ignorar su pertenencia a un sistema de dominación y su función de clase. No son formas de conciencia objetiva, sino de *conciencia mistificada* contra las que Marx apunta sus armas dialécticas:

“El típico gesto de desenmascaramiento de la crítica marxista es, por consiguiente, el vuelco: poner la conciencia sobre los pies. *Pies* significa aquí el saber acerca de la posición en el proceso de producción y en el conjunto de clases. Debe considerarse desenmascarada una conciencia que no quiere conocer su «ser social», su función en la totalidad y que, por ello, se aferra a la mistificación, a la división idealista. En este sentido, la crítica marxista trata, según este orden, las mistificaciones de la religión de la estética, de la justicia, de la beneficencia, de la moral, de la filosofía y de la ciencia” (p. 84).

Sloterdijk también distingue aquí una segunda variante de la crítica marxista de la ideología a la que llama “teoría de la máscara del carácter” (p.84), con la cual el ser individual oculta al ser social y a la inversa, según se vea. Se trata de una inversión más de la mistificación tras de la cual se ocultan las funciones de clase. De esa mistificación no sólo son sujetos el burgués o el pequeño burgués, sino también el trabajador que ha absorbido la ideología dominante. Sin embargo, dada su práctica, el trabajador está en una posición de ventaja en relación con los otros elementos del sistema de clases, ya que está en contacto inmediato con la realidad y, por tanto, es capaz de tomar conciencia, mediante una adecuada formación, de su papel histórico y de su poder –potencial en principio– como clase emancipatoria. En la base de esa potencialidad está la unidad de teoría y práctica, de conciencia y realidad, que se traducen en praxis o práctica revolucionaria. Ese es el rostro humanista del marxismo, pero no es el único. Sloterdijk da vuelta a la medalla y encuentra una cara antihumanista, una visión funcionalista –no muy distinta a la del funcionalismo burgués– que tiene que ver con una perspectiva universalista de la mistificación.

Desde esa perspectiva, la mistificación aparece, tanto en las cabezas burguesas como en las proletarias, como falsa conciencia, como ideología. Esa teoría es para Sloterdijk el fundamento del cinismo marxista: la inevitabilidad de la mistificación convierte a la ideología proletaria en una “conciencia necesariamente falsa” (p. 86). Ese proceso conduce inevitablemente a la objetivación de las conciencias e, igual que en el funcionalismo burgués, convierte a toda aquella desviación ideológica en un atentado contra la Historia y sus fines, esto es, contra el proceso de evolución hacia la emancipación. De allí a la dictadura del Estado, bajo la férrea dominación de una burocracia fría y obnubilada por la función histórica que, como guía ideológica, se auto atribuye, la distancia es mínima.

La “*Crítica de la apariencia moral*” (pp. 88-97) es la quinta forma de desenmascaramiento en el análisis de Sloterdijk. Trata del desvelamiento de la hipocresía del cristianismo que, al institucionalizarse como iglesia, se olvida de sus orígenes reflexivos, de su esencia crítica que desprecia profundamente al fariseo y a aquel que ve la paja en el ojo ajeno pero ignora la viga en el propio. El cristianismo es eso en sus inicios y no la ideología desarrollada y sustentada con todo su poder por el enorme aparato burocrático y represivo que conocemos como Iglesia. En el comportamiento de esta última no hay ética, hay moralismo, esto es, ocultamiento de todo aquello que en realidad se es, pero que se prescribe que no se sea, so pena de enfrentarse al castigo terrenal y divino. La crítica de la moral eclesial es, en buena medida, un desenmascaramiento de aquellos que la prescriben pero no la practican y tiene su origen en la sátira burlona que emerge del alma popular desde la alta Edad Media. Ese afán burlón y satírico nace y permanece en la conciencia y en el habla del pueblo católico que, en él, encuentra un desahogo, una válvula de escape². Sin embargo, la crítica mayor no surge allí, ni se origina allí, ni mucho menos se queda allí. Proviene de las cabezas de la mucho más reciente Iglesia Protestante y llega hasta la base, hasta los individuos mismos, en cada uno de los cuales esa iglesia ve siempre a *un cristiano aparente*. Esto se explica precisamente a partir de que el movimiento protestante se inicia como rebelión contra la venalidad de los ministros católicos, contra su falsa moral y contra sus corruptas prácticas, basadas en el miedo y la superstición de la grey, que no era capaz de rebelarse y por ello buscaba el escape, sano pero políticamente poco efectivo, de la burla. Ésta se dirige fundamentalmente contra el clero, pero carece del nivel de profundidad que llega en el protestantismo hasta el autodesenmascaramiento:

“En último término, el catolicismo puede contentarse con la sátira anticlerical. El protestantismo tiene, sin embargo, que avanzar hasta el desenmascaramiento del laico, del cristiano aparente, de cada uno (...) en el catolicismo las complicaciones especiales de la existencia religiosa

² Mijail Bajtin (1998) aborda magistralmente este tema en “*La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*”. Madrid, Alianza Editorial.

quedan reservadas al clero. En los países protestantes, la crítica de la moral conduce necesariamente el autodesenmascaramiento de sociedades enteras y clases” (p. 91).

En ese proceso, la crítica de la moral religiosa se fue refinando. El descubrimiento de una doble moral, de un “*segundo nivel de reglas*” (p.93), es la primera de tres estrategias críticas que Sloterdijk enuncia, en relación con la apariencia moral. Las implicaciones de ese descubrimiento, que genera un saber mundano, van del escándalo inicial a la cínica aceptación por parte de espíritus cosmopolitas que, con sentido práctico, terminan por asumir la existencia de dos sub-mundos dentro del expandible mundo de la moral: uno, habitado por hombres prácticos y fuertes que pueden ensuciarse o no en la praxis política, sin importar mucho si lo hacen; otro, habitado por seres angélicos [“jovenzuelos necios, mujeres y almas cándidas” (p. 93)] que anhelan y sienten el deber de mantenerse puros.

En la segunda y tercera estrategias nos topamos directamente con Nietzsche. A la segunda le llama Sloterdijk “conversión de ser y apariencia” (p. 93) y trata –otra vez– del descubrimiento a través de la sospecha. El amor al prójimo, sobre el que se funda la ética cristiana bajo las formas de la compasión y el altruismo, se revela como un falso desprendimiento del yo, como un falseamiento del primigenio amor propio que está en la base de cualquier acto de supuesto amor al prójimo. En la sociedad ilustrada ese falso desprendimiento de un yo, en realidad autocompasivo y resentido en todo su inefable egoísmo –Nietzsche dixit-, va mucho más allá: tras de la cínica vacuidad del altruismo burgués se oculta, finalmente –o por lo menos es altamente susceptible de esa sospecha-, un pragmático afán de ganancia, de beneficio.

La tercera estrategia a la que alude Sloterdijk tiene que ver con el “descubrimiento de un motivo originario” (p. 96). Este ha sido uno de los grandes temas de Nietzsche, le llama *voluntad de poder* y se trata, en lo

fundamental, del descubrimiento de aquello que subyace (como objetivo real) a un determinado discurso moral vinculado a una cierta praxis política, desde la democracia burguesa hasta el movimiento proletario.

La sexta forma de desenmascaramiento, la “*Crítica de la transparencia*” (pp. 98-106), conduce al descubrimiento del inconsciente. Los primeros indicios de un sustrato de irracionalidad que no quiere salir a flote pero cuya existencia soterrada tiene una profunda significación en nuestra vida, supuso, a partir de las primigenias experiencias hipnótico-terapéuticas de Puységur –discípulo de Mesmer–, un serio resquebrajamiento de la ilusión de transparencia del alma humana, que, a su vez, conllevaba la ilusión de autoconciencia, de conocimiento del yo por sí mismo. A partir de la intuición acerca de un *más allá* de la conciencia, ésta y su racionalidad comienzan a parecer un autoengaño, algo que no podía ser fácil de asimilar por parte del espíritu ilustrado, pero que finalmente terminó por anclar en la cultura occidental desde principios del siglo XX y acabó por jugar un papel de primerísima importancia en el trastocamiento de los antiguos valores. Hasta antes de este descubrimiento esos valores parecían inamovibles, pero dejan de serlo, sobre todo desde el momento en que la burguesía más culta (ilustrada) lo asimila como una posibilidad de verdadero autoconocimiento y por tanto de autodomínio, de triunfo sobre el propio yo. Más allá de eso, sin embargo, está la enorme influencia que la teoría del inconsciente y el pensamiento psicoanalítico, básicamente en su vertiente freudiana, han ejercido sobre el saber sociológico y humanístico a lo largo de todo el siglo pasado:

“La categoría del inconsciente, mejor dicho, de la «estructura del inconsciente», es, efectivamente, la figura de pensamiento que más éxito ha tenido en las ciencias humanas de nuestro siglo³. Con este concepto de la reflexión llegaron los máximos impulsos de la investigación fundamental acerca del hombre y su civilización. Sin él, la moderna antropología sería tan impensable como la mitología estructural, la moderna teoría gramatical tan impensable como la fisiología del

³ Sloterdijk se refiere, obviamente, al S. XX.

comportamiento y la teoría del biograma humano. A la vista de los mecanismos inconscientes de regulación de la cultura humana y del comportamiento, tanto social como individual, las ciencias humanas emprenden un ataque reflexivo sin precedente contra todo aquello que en la esfera humana es «programación oscura» y no comportamiento consciente” (p. 104).

Más allá de los temores que pudo albergar el alma occidental ante las consecuencias de la existencia de esa zona oscura del comportamiento humano, buena parte de la lucha reflexiva del pensamiento occidental, durante el último siglo, centró sus esfuerzos críticos en potenciar la capacidad subversiva del inconsciente hecho conciencia. En pocas palabras, se dio a la tarea de resolver la tensión entre la fuerza represiva de un yo autoengañado y las posibilidades libertarias de un yo autoconsciente.

En la “*Crítica de la apariencia natural*” (pp. 106-114), se centra la séptima forma de desenmascaramiento que revisa Sloterdijk. Cuando la ilustración reflexiona sobre la cultura, cuando la convierte en un ámbito necesario del pensamiento crítico, se dirige inexorablemente a una ruptura, a un punto sin retorno en el que naturaleza y civilización no podrán volver a confluír más en lo humano. Aquí, el planteamiento de fondo consiste en afirmar que lo humano es humano porque ha dejado de ser natural. La civilización se ha encargado de ello y, sea visto como involución o como evolución, con optimismo o con pesimismo, todo el pensamiento ilustrado inicial coincide en que algo se ha perdido en ese proceso. Como figura protagónica en los orígenes de esta forma de crítica, está inevitablemente Rousseau, cuyo pensamiento se ubica en el polo optimista de una doble concepción de la *naturaleza humana*, en la que el otro polo, el pesimista, desde un conservadurismo con profundas reminiscencias bíblicas en relación con el pecado original, ve en la *innata perversidad de lo humano*, una justificación para el autoritarismo y la disciplina como práctica represiva. Rousseau en cambio, desde una

perspectiva dialéctica, opuesta al positivismo conservador, descrea en principio de una supuesta maldad originaria y prefiere ver en la civilización una fábrica de víctimas, a partir de:

“[la disolución de] los estados morales y las cualidades en procesos. No «existen» hombres brutales, sino sólo su brutalización; no «existe» la criminalidad, sino la criminalización; no «existe» la idiotez, sino la idiotización; no «existe» egolatría, sino adiestramientos egoístas; no «existen» hombres menores de edad, sino víctimas de tutela. Lo que el positivismo político acepta como naturaleza es, en verdad, naturaleza falseada: represión de la oportunidad humana” (p. 109).

El recurso de Rousseau a las figuras del *buen salvaje* y del niño – seres puros y ajenos aún a las perversiones de la civilización– constituye uno de los grandes momentos de la reflexión occidental moderna en torno a la cultura y a la sociedad. La impronta de ese momento se deja ver hasta nuestros días. El *buen salvaje* y el niño son, por principio de cuentas, dos figuras análogas, pero mientras uno significa una pérdida, el otro representa una recuperación. El niño formado, adiestrado por una buena educación, representa en Rousseau la garantía de una vida social regida por la buena convivencia. A partir de él la educación deja de ser un privilegio de las élites del poder y se convierte en un proyecto social, una posibilidad de reencausamiento, casi una necesidad profiláctica para salvar aquello que la civilización amenaza con destruir. El niño es, desde esa perspectiva, el principal baluarte en la tarea de construcción de un futuro que recupere lo mejor del espíritu humano. La educación es el instrumento crítico de una sociedad que se ha visto llevada a la ruptura definitiva con la vida agrícola, mucho más cercana a la naturaleza y por tanto a la bondad, pero también ajena al progreso. Se trata, finalmente, de una utopía de naturaleza retrospectiva.

La idea del *buen salvaje*, por su parte, no sólo representa el inicio de un resquebrajamiento del narcisismo occidental y del etnocentrismo europeo, sino también el encuentro del occidente civilizado con su mala

conciencia. Precisamente de esa mala conciencia surge la etnología, primero como deporte de aristócratas aventureros e intelectuales excéntricos, después como disciplina científica.

La crítica a una idea pesimista de la naturaleza humana que, como se ha visto, cuestiona al pensamiento positivista y constituye una amenaza contra el pensamiento conservador, juega hasta nuestros días un papel de primera importancia como muro de contención de racismos, etnofobias, sexismos, homofobias y demás discursos y prácticas, cuyo éxito social – cuando lo hay- sólo puede explicarse como ignorancia o como estupidización colectiva.

En el otro extremo de ese conservadurismo está lo que Sloterdijk llama “teoría de la víctima” (p.112) y que es, según él, el lado flaco del naturalismo crítico de Rousseau. Se trata de un discurso que de muchas maneras pervive hasta nuestros días y consiste básicamente en una forma de *autocosificación de la conciencia* que alcanza perversos niveles de refinamiento político. Este se expresa en ciertas formas de vida, cuyos practicantes explotan hasta el hartazgo su posición de víctimas sociales y la convierten en argumento permanente de chantajes, agresiones y desahogos sin fin. Otra variante perversa del mismo esquema proviene de espíritus bienintencionados que se asumen como concientizadores o, incluso, salvadores de víctimas. Estos, cegados de autocomplacencia, son incapaces de ver su propio racismo o el profundo clasismo que subyace a sus discursos y acciones, por muy buena voluntad que pretendan tener sus acciones.

Como se puede ver, en la idea de naturaleza humana, en su crítica y en sus consecuencias positivas y negativas, se expresa, como en ninguna otra idea, la esencia contradictoria y no pocas veces ineficaz de buena parte del pensamiento ilustrado. El recurso a lo natural es siempre y al final de cuentas un dispositivo ideológico de homogeneización social que, tanto desde su vertiente pesimista como optimista, responde al afán de

construcción de un orden racional. Así, se revela útil hasta nuestros días como un mecanismo cosificador y autocosificador:

“La apelación a la ‘naturaleza’ siempre tiene que significar ideológicamente algo porque crea una ingenuidad artificial. Cubre la aportación humana y afirma que las cosas se dan por naturaleza, desde el origen, en el ‘orden’ en que nuestras representaciones, siempre ‘interesadas’ les señalan. En todos los naturalismos se dan principios de ideologías de ordenamiento (...) Refinada autoestupidez manifiestan todos los naturalismos modernos: racismo, sexismo, fascismo, biologismo vulgar... y el egoísmo” (p. 115).

Y precisamente al egoísmo se refiere Sloterdijk cuando habla de la “*Crítica de la apariencia privada*” (pp. 114-137) como el último de los grandes desenmascaramientos de la crítica ilustrada. Si entre la naturaleza y la sociedad está el Yo, la autoexperiencia del Yo civilizado nos lleva al descubrimiento del sujeto, ese Yo consciente de su propia construcción, ajeno a la naturaleza y que se aferra a la sociedad mediante autoengaños que cierran cualquier posibilidad de una reflexión radical, dirigida a una apertura de los yoes encerrados por la modernidad en las cárceles de la identidad, “el último y más grande delirio de la antiilustración” (p. 117). De acuerdo con esto último, el impulso vital del hombre moderno a sentirse parte de un *algo* –grupo, estrato, clase, categoría social– constituye una exigencia de profunda raigambre conservadora:

“Identidad es la palabra mágica de un conservadurismo, en parte secreto, en parte manifiesto, que ha escrito en sus banderas identidad personal, identidad profesional, identidad femenina, identidad masculina, identidad política, identidad de clases, identidad de partido, etc. La enumeración de estas exigencias esenciales de identidad sobraría en el fondo para ilustrar el carácter plural y móvil de aquello que se llama identidad. Pero no se hablaría de identidad si en el fondo no se tratase de una *forma fija* del Yo” (p. 117).

Lejos de lo que hoy se conoce como la naturaleza performativa del Yo, con toda la radicalidad crítica y autocrítica que la conciencia de esa

performatividad requiere, se nos enseña (se nos educa para) a encajar en una matriz en la que están ya presentes las exigencias futuras de un Yo, cuyo fundamento es en realidad un *mi*: mi moral, mi conducta, mi sexualidad, mi carácter, etc. Todo ello responde a una programación, un adiestramiento que me constituyen como perteneciente a algo al que *mi* Yo se enajena. En ese poderoso sentido de pertenencia encontramos en buena medida uno de los fundamentos del egoísmo moderno.

En su análisis de lo que llama “narcisismo político” (p. 118), Sloterdijk muestra ese proceso de alienación en la dialéctica entre lo que creemos más íntimo de nuestro ser y lo ajeno, lo otro, eso que se produce en el escenario de la vida pública, en la que lo otro está siempre por delante del Yo. Ese Yo no existe políticamente si no forma parte de algo que le es ajeno; su privacidad se ve siempre socavada por su necesidad de integración a una determinada categoría socio-política (un grupo, un estamento, una clase). Esto se revela claramente en el caso de la aristocracia, primero, y de la burguesía después. La primera es, durante siglos, la clase que agrupa a *lo mejor* de la sociedad y *lo mejor* significa, de alguna manera, *lo irrenunciable*, aquello a lo que el mundo no puede renunciar si quiere mantener su *orden natural*. La aristocracia no sólo es poderosa, también es fuerte, noble, refinada, y logra todo eso a partir de una autoprogramación, una disciplina formativa y normativa que gira en torno a la identidad de clase. Eso es lo que constituye el sentido del honor, la nobleza del aristócrata, que se ve y se fascina con lo que descubre en sí mismo. El aristócrata no tiene dudas en relación con su identidad, no puede tenerlas. Su narcisismo de clase no soporta ninguna reflexión al respecto. Se es y ya. De hecho, la aristocracia ni siquiera necesita poder político formal para permanecer; la garantía de su permanencia es la manutención de su estilo de vida, de su arrogancia, del amor a sí mismos de sus miembros. Todo eso en ellos es naturaleza. Y sólo la obsolescencia de sus formas de vida, la disfuncionalidad de sus principios y de sus hábitos, jugará, con el tiempo, en su contra.

El narcisismo de clase gira en torno a la autoconciencia de ser la categoría imprescindible de la sociedad, y ese es el sentimiento que comienza a desarrollar la burguesía al tomar el relevo ante la decadencia aristócrata. En efecto, el narcisismo de clase burgués se funda en la seguridad de poseer una nueva y poderosa “voluntad de subjetividad” (p.120), moralmente fundada en una vida digna y provechosa. En la constitución de esa nueva voluntad de subjetividad entra en juego una larga serie de adiestramientos que determinan un gusto, una sensibilidad, unos valores:

“Aquí se ejercitan los nuevos altos sentimientos específicos de clase de la cultura burguesa: *el placer de ser burgués*, la conciencia de progreso, el orgullo de haberse hecho y haber llegado tan lejos, el orgullo del portador de la antorcha moral e histórica; la alegría de una propia sensibilidad moral; el demostrativo placer por la propia formación; el placer por un sentimiento de la naturaleza al mismo tiempo instruido e ingenuo; la autoadmiraación de la clase en sus genios musicales, poéticos y científicos; la alegría por un sentimiento de empresa, de invención y de movimiento histórico y, finalmente, el triunfo de su participación política” (p. 120).

El proceso de conformación del narcisismo de clase burgués es, en sus inicios, creativo y original. Hay en él *una* nueva forma de “*decir Yo*” (p.121), un autonombrarse distinto al de la aristocracia, que confluye, por primera vez en la historia de los narcisismos de clase, con la experiencia del trabajo y que induce al burgués a sentirse orgulloso y realizado en la conciencia de ser productivo. La burguesía hace de ello, desde su posición de nueva clase en el poder y desde la conciencia –narcisista- de la nobleza de su pensamiento, el elemento central de un nuevo ethos colectivo. Ese nuevo ethos terminará por imponerse como el único fundamento aceptable de la praxis social. Y es en ese punto en el que el narcisismo de clase de la burguesía entra en crisis:

“El burgués, que como sujeto de poder dice *yo porque* también él trabaja y es creativo, solo expresa, de una manera formal y aparente, la verdad para todos. Pretende hacer olvidar que su forma de trabajar está

dispuesta de tal manera que lo hace cuestionable [...] [pero] si el trabajo fuese realmente aquello que crea un título de derecho a un Yo político, ¿Qué pasa entonces con aquellos que trabajan para esos “trabajadores” burgueses? Por eso, durante una gran parte del siglo XIX y parte del XX, la posición del proletariado, desprovista de todo derecho, no podía tranquilizar a la sociedad burguesa. Precisamente el principio del rendimiento –éxito y privilegios para los más laboriosos- fue socavado a lo largo del desarrollo. «El trabajo hace libre» era una frase que con el paso de los decenios sonaba cada vez más cínica, hasta que, finalmente, se puso sobre la puerta de entrada de Auschwitz” (p. 122).

Y es, precisamente, un sector de la propia burguesía, un sector *improductivo* pero crítico, el primero que toma conciencia de la profunda contradicción que entrañan, tanto la moral burguesa del trabajo, el esfuerzo y la productividad, profundos sentimientos nacidos del alma burguesa, como el nacionalismo, cuyo proceso de depravación a lo largo de los dos últimos siglos se explica por sí mismo.

Ese sector crítico –intelectuales, artistas, literatos, analistas sociales, filósofos– constituye el contrapeso moral de un estamento que se niega desde hace mucho a la reflexión, no sólo por así convenir a sus intereses, sino porque en la posibilidad de la reflexión ve una amenaza a su identidad de clase, sin embargo, no le queda otro remedio que soportar que de sus propias cabezas surja la conciencia de su autoengaño. La burguesía es finalmente una clase que, en lo más profundo de su narcisismo político, terminó por dar la espalda a su origen ilustrado, del que en principio se sentía orgullosa, para convertirse, en una categoría social profundamente antiilustrada. Eso es lo que, en principio, explica el extraño pero necesario pacto, en la segunda mitad del siglo XIX, entre los estratos fieles al auténtico pensamiento ilustrado y el movimiento socialista, ajeno este último a la obsesión de dominio y poder que ya había hecho presa de la burguesía. Tal fue el primer gran contrapeso moral que la burguesía infectada de nacionalismo y patrioterismo encontró.

La superioridad moral del movimiento proletario está basada en el derecho irrecusable a reclamar mayor igualdad y mayor justicia social. De hecho, en principio, la clase obrera, el proletariado, no parte de una conciencia de clase, sino de la conciencia –adquirida por la vía de la experiencia directa– de la injusticia de la que es objeto, pues mientras el trabajador ve incrementarse la fortuna de su patrón y ve crecer la riqueza social como producto de su propia actividad, se ve a sí mismo, hundido en la miseria y estancado en una vida sin posibilidades de mejoramiento. Así que al trabajador no le queda otro camino que constituirse como sujeto político. Pero es un sujeto, un Yo peculiar si se le compara con el Yo burgués, pues primariamente su identidad es ajena al poder, no sólo como voluntad, sino también como gobierno. El trabajador carece de un narcisismo de clase. El Yo trabajador es un Yo forjado en la inmediatez de la experiencia directa, es pragmático y realista y el anhelo de poder y el de gobierno son secundarios en él. En todo caso, son sólo instrumentos para alcanzar objetivos prácticos en relación con la vida. En el fondo se trata de una racionalidad distinta en la que la política no es el único camino.

Y ese es, en opinión de Sloterdijk, el pecado original del movimiento proletario y es también su penitencia. Por una parte, el Yo proletario se construye en la rebeldía, por la otra, en la desconfianza de la política y, por tanto, del poder. La base de esa desconfianza es una conciencia hiperrealista de su condición, una conciencia pragmática que ve en la política un mal necesario y cuya expresión última es un cinismo descarnado por parte de quienes logran el poder. Resulta evidente, pues, que la constitución del proletariado como clase tiene como base una revuelta no sólo social, sino también espiritual, que, independientemente de las bondades y defectos de las dos grandes líneas históricas que Sloterdijk distingue –marxismo y anarquismo–, surge de un impulso crítico. El origen de ese impulso no está por primera vez en la sapiencia de unas cuantas cabezas, sino en la experiencia directa, en la vida cotidiana de millones de seres humanos que carecen de identidad de clase y que carecen también de voluntad de poder político. Seres humanos, como ya se ha visto, pragmáticos y realistas, que

sólo desean para sí mismos una vida mejor, una retribución justa a su esfuerzo cotidiano, que descreen del poder y que, ajenos, práctica y moralmente a él, lo desprecian. Por todo eso no podemos encontrar en la historia de las identidades de clase una programación más falsa que aquella basada en un dispositivo ideológico-político de sumisión al poder político: el partido, la más cínica de las expresiones de adiestramiento identitario de la historia.

Finalmente, el encanto y la fuerza de verdad del movimiento proletario se ahogó en un mar de sectarismos y dogmatismos que, expresados en la práctica por la retórica plana y la férrea ideología del partido, por una parte, terminaron por despojar al socialismo de su carácter profundamente humanista y libertario y, por otra, rompieron la unidad de un movimiento fundado en un espíritu de fraternidad universal, para convertirlo en una guerra abyecta entre corrientes ideológicas. De esa manera, el movimiento socialista internacional terminó por ser el peor enemigo de sí mismo.

A la postre, ni siquiera el hondo sentimiento de derechos humanos descubierto por el temprano movimiento proletario, como un factible “núcleo político del Yo” (p. 132), ni la conciencia del poder que implicaba ser la parte productiva de la sociedad y tenerla con ello en un puño, fueron suficientes para desarrollar un sentimiento de clase.

El orgullo de clase de la aristocracia y de la burguesía, su narcisismo político, proviene de la posibilidad de ser creativas, de ser capaces sus miembros de construir para sí mismos una vida edificante y placentera, una vida fundada en un cierto ethos y en un original sentido del gusto. Aquí es necesario decir que la burguesía supo aprovechar la herencia positiva de la aristocracia y desechar lo que consideró obsoleto o simplemente negativo: básicamente, su improductividad. El proletariado, por su parte, no supo o no pudo hacer lo mismo: actividad productiva y

sentimiento político de clase estuvieron divorciados desde siempre en la conciencia de la clase trabajadora.

Con el análisis de los narcisismos de clase Sloterdijk busca mostrar el autoengaño de un Yo cuya realización sólo se concretiza en lo político, en lo público, en lo otro. Para ello se le programa, se le adiestra como perteneciente a algo; como expresión de un sujeto colectivo con el que debe identificarse y a través del cual logra ser lo que está destinado a ser.

El mismo esquema se repite en los terrenos de la sexualidad, del carácter, de las actividades de vida, del gusto, de la ética, etc.

“Hoy día a cualquiera se le exige saber que la masculinidad y la feminidad se configuran en prolongado autoadiestramiento social, de igual modo que las conciencias de clase, las éticas de profesión, los caracteres y las orientaciones del gusto” (p. 134).

La conformidad es la base del éxito de un Yo arrojado a la vida pública y conformado después de años de programación y autoprogramación que se inician desde el nacimiento mismo. Responder positivamente a ello hace sentir bien al conforme y mal al inconforme. Conformarse es cerrarse a la reflexión, pues esta surge de la disconformidad, del disenso, de la insatisfacción ante una situación dada como natural desde un autoadiestramiento identitario, que el inconforme siente como una cárcel de naturalidad y de la cual escapa para ser lo que quiere ser y no lo que le han enseñado a ser. La reflexión es la única y auténtica fuente de la crítica y por eso ésta es crítica reflexiva. Más allá de la reflexión no hay sino vacío. Descubrirse resistente a la estabilidad de las identidades es entrar en el difícil terreno de *ser nadie*, pero de ese *nadie* podría surgir una nueva forma de significar la existencia humana; en resumidas cuentas, una nueva ilustración.

3. La constitución ideológica de la razón crítica: del *mythos* al *logos*

He hecho esta larga exposición de las ideas desarrolladas por Sloterdijk en torno a la crítica ilustrada por varias razones: primero, porque me parece que constituye hasta el momento uno de los esfuerzos mejor logrados, no sólo por sintetizar el espíritu crítico de la modernidad, sino también los principales productos engendrados por él, con todos sus aciertos y fallas. Segundo, porque sin dejar de reconocer en la crítica ilustrada un afán fundacional, que lo tuvo sin duda, Sloterdijk lleva el análisis de la misma hasta sus últimas consecuencias, esto es, hasta la propia crítica de sus efectos prácticos a lo largo de doscientos años. Tercero y último, porque es un análisis que, por su profundidad y claridad, sirve inmejorablemente a los fines de mi trabajo.

No descarto sin embargo otras posibilidades de reflexión que de alguna manera también dan cuenta, no tanto de las formas, sino de las coordenadas, de los complejos discursivos que agrupan a las diferentes formas y a los diferentes objetos de crítica que el pensamiento moderno ha hecho suyos. Me refiero fundamentalmente a cuatro de esos complejos discursivos que, a la manera de elementos engarzados y parcialmente sobrepuestos, agrupan a la mayoría de las formas y objetos de la crítica moderna ilustrada y post-ilustrada. Distingo los siguientes: Crítica de las iglesias, crítica del poder, crítica de la ideología y crítica del conocimiento. Se trata de grandes discursos confluyentes que se implican y se explican unos a otros; cada uno se sirve del resto para orientar sus razonamientos y cada uno forma parte de los demás y, de alguna manera, es todos los demás.

Veamos: en buena medida la crítica ilustrada ha sido crítica de las iglesias y, consecuentemente, crítica del saber y de la ideología; crítica del poder. A partir del siglo XVIII el pensamiento moderno se constituyó en parte como una tentativa por superar el pensamiento religioso, como un

proceso amplio de secularización que fue también un proyecto (Ibáñez, 2001). La crítica, como crítica de las iglesias, se constituye como un cuestionamiento de la fe y de las creencias sobre una forma de verdad, que no es otra que la verdad ciega de la fe misma. En torno a esta última se construye un poder omnímodo que se concentra en unos cuantos y que tiene como base a un conjunto de saberes cuya comprensión escapa al común de la gente. La crítica como crítica de las iglesias es, finalmente, el cuestionamiento de ese poder y de su mendacidad (Nietzsche, 1985). Y es también una tentativa por minar los cimientos de ese conocimiento reservado a una pequeñísima minoría de elegidos, mediante las armas de un conocimiento distinto que ésta vez no proviene de la divinidad, sino del hombre mismo: la ciencia. Sin embargo, esa tentativa hizo nacer otra forma de fe: la razón, que a su vez produjo sus propios dogmas, fanatismos, iglesias, sacerdotes, acólitos, etc. La crítica de las iglesias fue el cimiento para la edificación de otras iglesias. La muerte de Dios sólo fue la sustitución de Dios (Paz, 1985; Ibáñez, 2001). La razón transformó la ruta hacia la eternidad, transmutada en historia, en ruta hacia el futuro. De ahí, la afirmación de Sloterdijk de que la ilustración fue, históricamente, una “modernización de la falsa conciencia” (p. 41).

Vemos en esa modernización un proceso de reconstitución ideológica, cuyas peores consecuencias se repiten con intimidante regularidad a lo largo de los dos últimos siglos: “(...) esporádicamente se forman en la misma crítica puntos de arranque de nuevos dogmatismos” (Sloterdijk, p. 63). Durante todo el siglo XIX, la crítica de las iglesias, del poder o del saber, se expresó fundamentalmente como crítica de la ideología, al tiempo que devenía crítica ideologizada. Esa ha sido su fortuna y su desgracia: La crítica ideológica contra las iglesias cimentó nuevas iglesias, la crítica del poder se convirtió a sí misma en ideología del poder y al desvelar el saber como juego del poder, no llevó a la crítica a rechazarlo sino a enfrentarlo, buscándolo, mediante la imposición de nuevos dogmas. La crítica de la ideología, como falsa conciencia, pasó a ser, más temprano que tarde, ideología en sí y para sí.

Pero me gustaría regresar al origen; a la constitución ideológica de la Ilustración, a la refundación de la falsa conciencia, en la que vemos una ruptura, un salto, un brusco movimiento que a la modernidad le es necesario para consolidarse y que consiste en un violento desplazamiento de la fuente de autoridad, a partir del cual la tradición se ve sustituida por la razón (Gadamer, 1999). A este desplazamiento Gadamer lo ve inscrito en “[...] el esquema básico de la filosofía de la historia [...] y que llega a ser premisa intocable [...]: el esquema de la *superación del mythos por el logos*” (1999, p. 340). Es la primera vez en la historia en que la tradición misma, al convertirse en objeto de reflexión, pasa a ser, al mismo tiempo, objeto de crítica.

Ilustración significa, finalmente, “desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 1999, p. 337). La guerra obsesiva contra los prejuicios es en realidad un prejuicio “que es el que soporta y determina [la esencia del pensamiento ilustrado]” (Gadamer, 1999, p. 337). En sus inicios y a lo largo de tres siglos, el pensamiento político, científico y filosófico de la modernidad está imbuido de un espíritu de refundación que se experimenta como necesidad de ruptura con un pasado hecho, supuestamente, de falsos saberes y de prejuicios; de quietud y de ceguera histórica; de oscuridad y de ignorancia. A partir del siglo XVI, se fundan los nuevos criterios de verdad de un conocimiento que sólo será válido si ha sido metódicamente constituido bajo las reglas precisas y la fría objetividad de la matemática. En esa medida, la metafísica comienza a perder terreno como fundamento del saber. Las nuevas reglas responden a una forma de conocer que se reclama autónoma y a salvo de las contingencias de la subjetividad de quien conoce: *la razón es objetiva y es el asiento de toda verdad*. Se trata, al final, de un intento más, pero el primero realmente exitoso, de construir un conocimiento acerca de la realidad, basado en criterios de validez ajenos a la subjetividad de las creencias y los prejuicios, religiosos o no. La lucha contra la tradición, *el asalto contra los prejuicios o la superación del mythos por el logos*, se

expresan finalmente como una desconfianza metódica hacia toda forma de subjetivación por parte del pensamiento racionalista. Sobre esta base es como se construye una idea de ciencia, un conjunto de saberes fundado en un racionalismo que no acepta nada que no esté validado por el método y por la certeza conferida a partir de la aplicación de éste, incluida la vida social, cuyo conocimiento y análisis, se ve, a partir de entonces, encerrado en la cárcel de un objetivismo riguroso que busca comprender el devenir humano a partir de los mismos criterios de verdad con que se busca comprender el devenir de la naturaleza. Por eso, buena parte del pensamiento crítico moderno se siente impulsado a refutar la positividad racionalista y el método que le sirve de base. Encontramos aquí una línea de pensamiento que se mantiene muchas veces de manera soterrada pero que nunca muere y que tiene uno de sus antecedentes de mayor significación en la reacción romántica frente al racionalismo ilustrado. Esa línea de pensamiento que descrea de las regularidades y de las generalidades metódicas de la ciencia positiva aplicada a lo humano, busca comprender la vida social en su naturaleza concreta.

Básicamente no hay crítica del conocimiento acerca de lo humano-social que no empiece por cuestionar los intentos de constituir ese conocimiento sobre los principios y métodos de las ciencias naturales. Al mismo tiempo, todo análisis crítico en ese sentido comienza por el intento de resolver un problema: ¿Cómo llamarle a aquello que se pretende científico pero no estudia a la naturaleza, aun cuando, en aras de la científicidad, recurra artificiosamente a los métodos y a los principios de la ciencia natural para estudiar el movimiento de lo humano y sus consecuencias? No se trata, obviamente, de una simple cuestión nominal, sino de un problema de conceptualización de un cierto tipo de conocimiento que, como su objeto, se sabe siempre mutable; un saber de naturaleza contradictoria que navega a través de la historia y ancla en una cierta tradición de pensamiento (Gadamer, 1999). Las distintas denominaciones adoptadas nos hablan siempre de una determinada relación con la historia del saber al que pretenden nombrar: ciencias del

espíritu, ciencias del hombre, ciencias sociales, ciencias históricas, ciencias humanas, ciencias morales, no son sólo formas de nombrar un objeto, sino también y sobre todo, formas de referirse a una cierta tradición en la que abrevia el conocimiento que se quiere construir (Gadamer, 1999). Ese conocimiento, si se pretende crítico, no puede olvidar o ignorar la tradición de la que proviene, pero está, sin duda, obligado a cuestionarla y a refundarla sobre la base de un elemento de fundamental importancia en la conformación de un pensamiento social crítico reactivo a la objetividad racionalista: el reconocimiento de la historicidad de lo humano, que hace imposible tal objetividad, fundada sobre la separación tajante entre un objeto que se conoce y un sujeto que conoce y que es, a la vez, idéntico a su objeto. Encontramos en esto una lucha permanente contra el cartesianismo, que impregna al pensamiento, prácticamente desde los momentos previos a la consolidación definitiva del racionalismo como concepción dominante en relación con el análisis social. Esa lucha es una constante en el devenir de un pensamiento reflexivo que se opone a la fragmentación de lo humano en aras del afán de objetividad. Ya Vico reaccionaba contra esa concepción y, más recientemente, como Gadamer nos deja recordar, lo haría también, y de manera mucho más precisa, Dilthey:

“(…) en oposición a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático de la naturaleza fundado sobre aquella, Vico había afirmado el primado epistemológico del mundo de la historia hecho por el hombre. Dilthey repetirá el mismo argumento: ‘La primera condición de posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace.’ Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto” (Gadamer, 1999, p. 281).

Esa línea de pensamiento, reactiva a la hegemonía objetivista en la construcción del conocimiento de lo social, abre una brecha entre una concepción *normal*, objetiva, de lo humano, y otra, que se mantiene hasta nuestros días como contrapeso de la primera, que nos lleva directamente a

la crítica de la realidad que es también crítica del poder. Esta se enfoca al desmantelamiento de la forma o las formas que la realidad adquiere bajo la lente del conocimiento –ciencia, razón, cultura, historia, etc.- y de las prácticas que ese conocimiento produce. Todo ello con base en una retórica de la verdad que nos ha convencido de que la realidad es *en sí* y que cualquier respuesta acerca de ella está en la realidad misma. No se trata básicamente de un tipo de crítica que ponga en duda la existencia de lo real, sino la forma en que la realidad existe (Ibáñez, 2001). La crítica de la realidad y de su conocimiento, no están, por supuesto, desvinculadas una de otra. Se trata básicamente de lo mismo, pues, en principio, están unidas por un discurso político que inevitablemente apunta sus armas contra la ideología, como aquello que nos es presentado e impuesto como verdadero, sin que para ello haya otra razón que la de mantenerlo como *verdadero*. Los afanes modernos por construir una racionalidad universal y absoluta, un discurso unitario acerca del mundo y de sus procesos giran siempre en torno a una estructura nuclear cuyos elementos son resumidos por Ibáñez (2001): Primero, una fe ciega en la razón, que se convierte en motor del progreso bajo una concepción teleológica de la historia; segundo, el establecimiento de una correspondencia entre la realidad (del objeto) y el conocimiento (del sujeto), como realidad representada. El dualismo sujeto-objeto constituye uno de los principales lastres ideológicos construidos por la modernidad en relación con cualquier forma de saber crítico acerca de lo humano; Tercero, la universalización y absolutización de la verdad fundada en la razón moderna; cuarto, el sujeto como eje de la historia, en función de la autonomía de su conciencia constituida como autoconocimiento; quinto, el mito de una igualdad fundada en el individualismo, elemento central del ethos moderno.

4. Crítica y autocrítica

Me parece, a partir de todo lo que se ha visto, que el análisis de los saberes modernos encierra una problemática que se sintetiza en una pregunta *¿Qué debemos entender por pensamiento crítico?* La pregunta resulta pertinente en la medida en que toda la historia del pensamiento moderno, antes y después de la ilustración, nos remite a formas de crítica. Todo esto nos mete en un embrollo, pues, dependiendo de nuestra ubicación teórica, podemos considerar crítico o no al idealismo alemán, de Kant a Heidegger, o al materialismo que, a partir de Marx, arraiga a muchas de las formas de crítica más influyentes después de la segunda mitad del siglo XIX. No cabe duda de que el gran movimiento ilustrado es, por definición, crítico y es, a la vez, el constructor definitivo de las bases de todo el pensamiento científico y filosófico desarrollado a lo largo de los últimos doscientos años. Pero también es innegable que el pensamiento crítico de estos dos últimos siglos hubiera sido muy distinto sin la influencia determinante del romanticismo o de la filosofía de la historia, como formas de pensamiento reactivas al racionalismo (Gadamer, 1999; Taylor, 1996). Por otra parte, la crítica ilustrada que se ha constituido básicamente a partir de la crítica de la ideología como falsa conciencia, no ha sido siempre lo suficientemente crítica consigo misma y, así, ha sido capaz de engendrar monstruos ideológicos mucho más terribles que aquellos contra los que luchó en su constitución. Es un acto de honestidad ineludible reconocer que en su lucha contra los prejuicios, que obedeció a un impulso de renovación que convirtió en letra muerta –antiguallas para historiadores– el saber desarrollado a lo largo de diez o doce siglos y oscureció el pasado hasta volverlo casi invisible, la modernidad no siempre fue capaz de percatarse de que todas nuestras creencias, nuestros saberes, nuestros actos, nuestros textos, se inscriben en una tradición. Ahora bien, la crítica, inevitable y necesaria a esa tradición, no significa renunciar, sino reafirmar nuestra pertenencia a ella, no para quedar anclados al pasado, sino para fijar nuestra mirada en ella como en un espejo y al fin lograr ser,

como dice Octavio Paz, “por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (1999, p. 210).

Desde su origen y durante buena parte de su historia, la razón crítica de la modernidad se fundó en la negación del pasado y en la deificación del futuro, del cual el presente es sólo un vehículo. Pero esa crítica, para poder seguir siéndolo, ha tenido que hacer a su vez, la crítica de sí misma; cuestionar seria y profundamente los ejes en torno a los cuales han girado sus discursos y prácticas: la concepción evolutiva del tiempo, la idea de progreso y de su papel como motor de la historia, su afán de homogeneización y su ética productivista. Hacer esa crítica en la actualidad, es denunciar el desastre ecuménico al que nos ha conducido todo ello: guerras, destrucción de la naturaleza, desigualdad, egoísmo, explotación, individualismo descarnado, etc. Alcanzar el futuro comenzó siendo un sueño y puede terminar siendo una pesadilla. Es por eso que cualquier tentativa crítica por superar a la modernidad, llámese postmodernidad o como se le quiera llamar, no puede ser otra cosa que teoría y práctica de y para el presente, lo cual implica de muchas maneras volver la vista hacia lo que se perdió con la derrota del romanticismo por la razón moderna: un tiempo fundado en el instante, en lo sensorial, en lo expresivo, en una concepción erótica de la vida; todo aquello que el racionalismo despreció y relegó al ámbito de lo privado, de lo femenino, de lo doméstico.

Sobra decir que la reivindicación del presente no implica caer en la idiocia de un pragmatismo o un inmediatismo robóticos que nos han querido enseñar a cultivar los discursos supuestamente postmodernos emanados desde los grandes centros del poder mundial, sino de aprender a descubrir y aprovechar las potencialidades del propio presente para dejar de construir utopías que nadie disfrutará porque el futuro no está allá, donde nuestra mirada aun no puede llegar, sino aquí, ante nuestros ojos. De momento, es un futuro que sólo unos pocos disfrutaban y una enorme mayoría sufre, anclada en un pasado ominoso, pero sirviendo de muchas

maneras a la construcción de ese futuro que no conoce y que tal vez nunca conocerá. Nuestra época sólo puede tener como asideros a un conjunto de referentes éticos que necesariamente deben partir de la radicalización del espíritu crítico que nació con la modernidad y que, a pesar de todos los pesares, fue posiblemente la mejor arma que encontró para sobrevivirse a sí misma. No se puede llegar a otra conclusión si consideramos que la modernidad ha sido la única época que ha sido capaz de reconocer su agonía y, antes de morir, renacer en otra época. Tal vez esa singularidad no sea otra cosa que una señal de la historia para decirnos que debemos aprovechar la gran tradición crítica que la modernidad y la Ilustración nos han legado, porque si no lo hacemos quizás no tengamos otra oportunidad.

Al pensamiento moderno engendrado por el renacimiento y parido después de un largo y tortuoso proceso de gestación por la Ilustración, no sólo le es inherente un espíritu de ruptura, un actuar reflexivo que, en general, podemos llamar *crítica*, sino también una práctica subyacente todavía más rescatable: la de la *autocrítica*, la de la conciencia de la perfectibilidad de la razón. La máxima “saber es poder” es el símbolo de esa práctica en occidente. Con ella, el pensamiento crítico se vuelve no sólo contra el propio poder sino contra sí mismo, dado que participa del propio juego del poder al que cuestiona. “Saber es poder” es, como sugiere Sloterdijk, un desenlace, pero es también un reinicio. Es, finalmente, una tabla de salvación, anclada en las profundidades de esa tradición que la modernidad funda: la del pensamiento reflexivo, la de la crítica y, más allá de ella, la de la autocrítica.

Así, la modernidad lleva en sí misma el germen de su propia destrucción, de su autodestrucción. Por eso, y a manera de ejemplo, podemos ver como el pensamiento crítico posterior a la Segunda Guerra Mundial, más que una reacción contra los productos específicos de la modernidad: ciencia, filosofía, arte, política, etc., es una reacción contra la modernidad misma en general, como concepción del mundo y de la historia; una recusación de la razón llamada moderna, una crítica de la

mismidad, un cuestionamiento de una realidad desdibujada por la barbarie de la guerra y, en fin, una batalla que el propio pensamiento crítico libra contra sí mismo:

“Desde su nacimiento, la modernidad es una pasión crítica y así es una doble negación, como crítica y como pasión [...] Pasión vertiginosa, pues culmina en la negación de sí misma: la modernidad es una suerte de autodestrucción creadora” (Paz, 1985).

De esa manera sólo la crítica que comienza por negarse a sí misma es crítica auténtica; es una actitud que tiene su antecedente más remoto en otra hermosa tradición: la ironía (Paz, 1985; Sloterdijk, 2003), que no es otra cosa que la forma más refinada del arte de la sospecha, que es, a su vez, un instrumento de resistencia al poder. Y aunque el pensamiento ilustrado, y, con él, el pensamiento crítico moderno perdió, gracias en buena parte a la rígida seriedad racionalista, su vena satírica, no perdió por ello su capacidad de sospecha. Se puede decir que el pensamiento ilustrado no duda; el pensamiento ilustrado sospecha, desconfía metódicamente. Tal es la base de una actitud que en la modernidad se autonombra *crítica* y que siempre tiene que terminar por desconfiar de sí misma para poder seguir siendo lo que quiere ser.

II. LA TRADICIÓN CRÍTICA EN LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

1. Orígenes del pensamiento crítico en América Latina

El desarrollo de una tradición de pensamiento crítico en América Latina ha estado indisolublemente ligada a su propia historia: a sus anhelos y a sus desesperanzas, a sus luchas y a sus instituciones, a sus creencias y a sus prácticas colectivas, a su grandeza y a sus miserias.

Desde los primeros tiempos de la Colonia, dos formas de pensamiento se desarrollaron paralelamente en América Latina: una aliada indisolublemente al poder en cualquiera de sus formas y otra enfrentada a él. La diferencia es que mientras la primera nunca se constituyó como una tradición (como sí pudo suceder en Europa o en Estados Unidos), la segunda sí lo hizo y llegó hasta nuestros días como una línea de pensamiento moralmente superior y vinculado a un compromiso siempre latente con los oprimidos.

Esa segunda forma de pensamiento ancla sin duda, en principio y en términos generales, en la misma línea a la de aquellos conquistadores que veían el proceso civilizatorio como una tarea, acaso violenta, pero también emancipatoria. ¿Emancipatoria de qué? De la barbarie, de las falsas idolatrías, del horror de los sacrificios humanos. En esa medida, la violencia de la conquista se justificaba (Dussel, 2011). Sin embargo, la segunda forma de pensamiento a la que me he referido era ya moderna y percibía que esa violencia solo era justificable cuando era estrictamente necesaria, esto es, cuando el conquistado se resistiera a la imposición del cristianismo y de sus valores. Era un pensamiento que se oponía a la depredación de las culturas indígenas y de sus propios valores y tradiciones, siempre y cuando, claro está, estos no fueran atentatorios contra la verdad evangélica (Dussel, 2011). Como se ve, no se trataba de una posición directamente confrontada con el poder, pero sí era una línea de pensamiento que proponía “una corrección del plan inicial” (Dussel, 2011, p. 59). Era necesario dar un sesgo al proceso civilizatorio que no podía ser concebido en términos absolutos. Había en ello una aceptación de ciertos elementos de la vida social indígena que podían, incluso, ser

considerados orgánicamente superiores a los que caracterizaban a la cultura europea. Uno de ellos era el de la ausencia de la noción de propiedad privada en favor de una concepción comunitaria de las relaciones sociales. Los primeros franciscanos que llegaron a América asumieron como propio el derecho de los indios a ser tratados como seres humanos y a ser respetados en sus vidas, costumbres y tradiciones siempre y cuando, como he dicho, estas no representaran un obstáculo para la tarea evangelizadora. Con ello, inauguraron una tradición que llega hasta nuestros días. Se trata de un pensamiento ligado indisolublemente a tareas prácticas que tenían como objetivo, no el desplazamiento de las culturas y los modos de vida autóctonos para imponer autoritaria y despóticamente la cultura europea a los indígenas, sino el respeto y la manutención de todo lo que de valioso tuvieran estas, desde la mirada de los franciscanos que, de alguna manera, se adelantaban a la idea Rousseauiana del *buen salvaje*, considerando, como dice Dussel (2011), que, a diferencia de los europeos, “[...] los indios, con su simplicidad y pobreza, parecieran no haber sido tocados por el «pecado original»” (p. 59). Todo ello cristalizaba en un proyecto utópico cuyo objetivo era la instauración de comunidades indígenas autogestivas, con formas de gobierno, de producción, de trabajo, de costumbres y modos de vida propios, siempre, claro, bajo la cristiana conducción de los frailes. Esto hacía pensar a los franciscanos – y después a los jesuitas- que los indígenas podían ser los protagonistas de la utopía del nuevo mundo, una utopía que sintetizaría el ideal del cristianismo primitivo: “[...] el de [san] Francisco y la pobreza y solidaridad comunitaria de los indígenas” (Dussel, 2011, p. 59).

Esas son las formas germinales de una potente tradición crítica que se desarrolla desde el remoto momento en que Fray Bartolomé De Las Casas inaugura el pensamiento moderno al oponerse en muchas formas y bajo argumentos absolutamente racionalistas al exterminio y la sujeción de los indios al poder de la corona española: “Bartolomé es el primer crítico frontal de la modernidad, dos decenios posteriores al tiempo mismo de su nacimiento [...]” (Dussel, 2011, p. 60). Aun antes de que Lutero y

Maquiavelo dieran a conocer sus ideas, Bartolomé De Las casas inicia su periplo filosófico contra la imposición civilizatoria:

“De una manera estrictamente filosófica, argumentativa, Bartolomé a] Refuta la pretensión de superioridad de la cultura occidental de la que se deduce la barbarie de las culturas indígenas; b] con una posición filosófica sumamente creativa utiliza una clara diferencia entre otorgar al otro (al indio) pretensión universal de su verdad, sin dejar de afirmar la posibilidad de una pretensión universal de validez para el cristiano honesto en su predicación a favor del evangelio. Y c] demuestra la falsedad de la última causa posible para fundamentar de la violencia de la conquista en cuanto a salvar a las víctimas de los sacrificios humanos, por ser contrario al derecho natural y desde todo punto de vista injusto. Todo es probado argumentativamente en voluminosas obras escritas en medio de continuas luchas políticas, desde una praxis valiente envuelta en fracasos que no doblan su voluntad de servicio a los injustamente tratados recién descubiertos habitantes del Nuevo Mundo: el otro de la modernidad naciente” (Dussel, 2011, p. 60).

Bartolomé de Las Casas, se convierte así en el primer gran utopista de la modernidad, el primer impulsor de un socialismo original que, como dussel (2011) afirma, no aparece registrado en la historia de esa forma de pensamiento social. El modelo propuesto por los franciscanos y después por los jesuitas, para la Nueva España (México), muy pronto se esparció por diferentes zonas del continente: la región del Orinoco, la actual Bolivia, Paraguay (Dussel, 2011). Las ideas de Bartolomé De Las Casas, son el germen de un pensamiento moderno ligado a las causas de los desprotegidos y que llega al extremo de defender la verdad religiosa de los indígenas, en tanto no se les presenten argumentos convincentes y suficientes acerca de la otra verdad que se les presenta: la del cristianismo. Y aun, más, De las casas argumenta a favor del derecho de los indios a la libertad y a que las tierras de las que han sido despojados les sean devueltas por el Rey, “[...] so pena de no salvarse [...]” (De Las Casas, en Dussel, 2011).

El pensamiento de Bartolomé De Las Casas debe indudablemente ser estudiado como paradigma histórico de una forma de pensamiento crítico profundamente humanista y opuesto al poder depredador del

pensamiento occidental que se ve a sí mismo como el único posible. Su influencia llega hasta nuestra época:

“El antidiscurso filosófico crítico de Las Casas Será usado por los rebeldes de los Países Bajos para emanciparse de España a comienzos del siglo XVII; nuevamente será leído en la revolución norteamericana de emancipación contra Inglaterra; en la independencia de las colonias latinoamericanas de 1810, y en otros procesos de transformación profunda en el continente. Derrotado políticamente su filosofía irradiará hasta el presente” (Dussel, 2011, p. 64).

Fray Bartolomé no fue, desde luego, el único crítico del proceso conquista-colonia, pero sí fue el primero y el más importante. Después de él se desarrolla una línea de pensamiento que también llega hasta nuestros días y que finalmente termina por engarzar con la primera: la conocida como “la visión de los vencidos”. Hombres como Tezozomoc, descendiente de la nobleza azteca y que fue cristianizado como Hernando de Alvarado Tezozomoc⁴ dedica gran parte de su vida a rescatar la memoria y el pensamiento indígenas, como un mecanismo de resistencia frente al colonizador (González, Sierra, et. al., 2011). Otro caso es el de Guamán Poma de Ayala, indígena inca que escribe en Perú, en las fronteras del siglo XVI y XVII, una maravillosa obra titulada “*El primer nueva crónica y buen gobierno*”, un documento históricamente valiosísimo que el autor dirige al Rey y da cuenta fundamentalmente de tres hechos: Las formas de organización social anteriores a la conquista y sus ventajas sobre las formas de organización impuestas por los conquistadores; las barbaridades cometidas por los colonizadores contra los indígenas y contra el esplendor del pueblo y la civilización incas; y, a partir de ello, una propuesta de solución basada en una crítica profunda de la civilización y la cosmogonía europeas y en la necesidad de contar la historia tomando en cuenta las dos versiones: la española y la indígena. La originalidad y el espíritu crítico de una obra como la de Guamán Poma, no pueden ser puestas a discusión. Se podría decir que es el primer gran crítico de la modernidad americana que tiene una originalísima versión de la historia y que, a partir de ella, apela a la construcción sincrética de un orden justo

⁴ El sufijo “tzin” remite a su origen noble que fue respetado por los colonizadores.

para la nueva sociedad (González, Sierra, et. al., 2011). En esa misma, recién inaugurada tradición, se inscriben también Fray Bernardino de Sahagún y Lucas Fernández de Piedrahita, el primero, gran observador e investigador de la cultura y la lengua indígenas, compartía junto con el resto de sus hermanos franciscanos la idea de que la transformación de los indios al cristianismo debía partir de un conocimiento profundo de su historia y de sus costumbres. Fue un gran recopilador de las narrativas indígenas en torno a la conquista. El segundo, descendiente de indígenas peruanos, escribe la “*Historia general de las conquistas del nuevo reino de Granada*” que es una crítica moral a la modernidad y a sus excesos materialistas (González, Sierra, et. al., 2011).

Finalmente, esas formas de pensamiento y acción que buscaban para los indios una opción digna ante la inevitabilidad de la conquista y la evangelización, fueron derrotadas por los intereses de un poder imperial que no veía en el continente recién colonizado otra cosa que la posibilidad del despojo, la rapiña y la expansión del propio imperio, que al final no fue otra cosa que la expansión del naciente capitalismo. Sin embargo, no tengo duda de que personajes como Las Casas, Sahagún, Tezozomoc, Fernández de Piedrahita y muchos otros, sembraron la semilla de un pensamiento crítico ligado a una praxis social fundada en el reconocimiento del otro, como punto de partida para la construcción de una comunidad de hombres y mujeres libres.

2. Algunas consideraciones en torno al desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano

He querido hablar de ese pensamiento crítico originario que se produce desde los primeros tiempos de la colonia por varias razones; de ellas, la principal es su sorprendente actualidad y el innegable vínculo que lo une a una buena parte de lo que durante el siglo XX se ha identificado con diversas formas de pensamiento crítico y praxis liberadora, tales como la filosofía, la teología, la pedagogía y la psicología de la liberación, por una

parte, y el pensamiento anti-colonial por otra. No pretendo, por supuesto, hacer un recorrido por todo lo que ha sido el pensamiento crítico latinoamericano, pero sí creo que es necesario hacer una serie de reflexiones en torno al mismo.

La historia del pensamiento crítico en América Latina es, igual a la de su nicho: tortuosa, compleja y está saturada de contradicciones, de guerras fratricidas y también de grandes momentos. Se podría asegurar, sin correr demasiados riesgos que la historia de América Latina es al mismo tiempo la historia de formas de pensamiento y acción críticos ante una realidad generalmente adversa y alienante, marcada por el sometimiento y por formas de colonización que no han dejado de actualizarse desde los años iniciales en que, como ya vimos, hombres como Bartolomé De Las Casas pugnaban por conceder a los indios el estatus de seres humanos. Es pues, una historia dentro de otra historia; ambas merecen ser contadas, analizadas y repensadas permanentemente como elementos fundamentales para la construcción del presente.

Si caminamos a través de esa historia y nos detenemos un momento en las luchas de independencia y en lo que culturalmente implicaron, más allá de sus consecuencias políticas y económicas, veremos que ninguno de los grandes caudillos o intelectuales de las primeras independencias latinoamericanas (Hidalgo, Bolívar, San Martín, O'higgins, Bello, Miranda, etc.) fueron personajes que espontáneamente se lanzaran a la lucha y que no tuvieran una idea acerca de un proyecto político original para los pueblos por los que luchaban. Todos eran criollos o mestizos ilustrados, formados en los nuevos conocimientos acerca de la sociedad y de la naturaleza. Pero, fundamentalmente, todos tenían la impronta profunda de las grandes hazañas políticas y culturales de su tiempo: la Independencia Norteamericana –y el correspondiente nacimiento de Los Estados Unidos, con toda su originalidad- y, sobre todo, la Ilustración y la Revolución Francesa⁵. Eran hombres de pensamiento liberal, sumamente

⁵ Joan del Alcázar et al., agrega un cuarto acontecimiento: la independencia de Haití.

desprejuiciados para su tiempo y fervorosos lectores de los enciclopedistas franceses (Krause, 1994; Del Alcázar, et, al. 2003). Una vez consumada la independencia en la mayoría de los países latinoamericanos, las décadas posteriores fueron, culturalmente, las de la formación de una casta de intelectuales que veían en las ideas ilustradas y en los principios derivados de ellas, no sólo las bases de conformación de un nuevo tipo de sociedad libre e independiente, sino también el fundamento de un futuro de progreso y armonía asentado sobre los sólidos pilares de la ciencia y el conocimiento (v. Pena, 2011).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX las ideas liberal-positivistas serán el eje ideológico en torno al cual gire prácticamente cualquier proyecto de nación en el que tengan una participación significativa los intelectuales y políticos formados bajo la influencia de la Europa ilustrada, cosa que ocurría en gran parte de América Latina. De acuerdo con Magallón y Escalante (2011), el positivismo fue la más importante de las escuelas de pensamiento adoptadas por Hispanoamérica como fundamento de emancipación mental y de un nuevo orden social. Hablo desde luego en términos generales, pues, en realidad, el positivismo adquirió matices distintos según la realidad de los distintos países en los que fue adoptado.

En otro orden, dejando de lado que el Siglo XIX latinoamericano fue una larga centuria marcada por violentas disputas por el poder entre liberales y conservadores, republicanos y monárquicos, criollos y mestizos, oligarcas y caudillos populares, etc. (v. Krause, 1994), hay que ver en él a una época de grandes definiciones políticas y de construcción de identidades. Una buena parte de lo que hoy define la cultura de las sociedades latinoamericanas actuales, se construyó básicamente en el siglo XIX. El problema fue que, culturalmente, la ruptura con España y el encuentro con la Europa ilustrada no produjo ni un proyecto propio, ni una identidad, ni la tan buscada emancipación, sino una nueva forma de dependencia cultural (Zea, 1974).

En el afán de deshacerse para siempre de las ataduras con el pasado colonial, los intelectuales vieron en el liberalismo y el positivismo los instrumentos ideológicos y técnicos que posibilitarían un futuro de progreso y bienestar social que nunca llegó. Los grandes logros políticos y culturales de la Latinoamérica independiente no fueron creaciones, sino adopciones. Así fue, como afirmaba José Enrique Rodó en los inicios del siglo XX, que se pasó de una dependencia a otra y de un colonialismo a un neocolonialismo cultural, cuyas bases fueron la adopción de nuevos modelos e ideas que habían sido desarrollados bajo realidades muy distintas a las de los pueblos de una América Latina, con una historia particular que no se asemejaba en nada a la de aquellos cuyas ideas y modelos ahora se copiaban (Zea, 1974).

La adopción del positivismo en América Latina fue, en efecto, vista como una salida a una gran cantidad de males que aquejaban al continente. Con él se buscaba salir de la ignorancia y sentar las bases científicas –racionales– de una sociedad libre y moderna. Esto tuvo una importancia decisiva en la conformación de un pensamiento crítico que luchaba sobre todo por romper cualquier lazo con el pasado colonial. Paradójicamente, el positivismo resultó ser, al final, una nueva forma de sujeción y encubrimiento (Magallón y Escalante, 2011). La ingenuidad con la que fue adoptado no dio lugar a la autocrítica que hubiera permitido reconocer en él, por una parte, a una ideología ligada estrechamente a los intereses de la burguesía en formación, y por otra, a una nueva forma de colonialismo, basado en la idealización del progreso y la modernidad industrial, que nuevamente colocaba a Latinoamérica en un plano inferior en relación con el mundo moderno:

“El *positivismo* significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertó; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articulada con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente. Su admiración por lo anglosajón [...] fue una puerta abierta a la dependencia depredadora” (Dussel, en Magallón y Escalante, 2011, p. 223).

Finalmente la reacción frente a eso se expresó en una suerte de neo-romanticismo, o romanticismo tardío, representado por algunas de las grandes inteligencias de la primera mitad del siglo XX latinoamericano de cuyas ideas y filosofías proviene la que posiblemente constituya la veta más rica y fértil de un pensamiento crítico que, como ya he dicho, tal vez haya que rastrear desde los primeros tiempos de la colonia y que necesariamente pasaría por personajes deslumbrantes como Garcilazo de la Vega y Sor Juana Inés de la Cruz. Gente como Rodó, Bilbao, Caso, Vasconcelos, etc., con mayor o menor influencia, sentaron las bases de un pensamiento cuya principal búsqueda era la del Ser latinoamericano, la de su identidad y su destino, la de sus posibilidades de autoconstrucción como un ser libre, material y espiritualmente, la de su aceptación del otro y la de aceptarse buscando que se le acepte. Esa búsqueda aún no termina y ha pasado por diferentes etapas. Ha sido sin duda un proceso tortuoso y no pocas veces errático, por decir lo menos, pero su riqueza no se agota y sigue autoproduciéndose. Quizás algún día alcance su objetivo: descubrir nuestra naturaleza histórica, nuestra ontología profunda, los fundamentos de nuestra emancipación definitiva. Es una tradición de pensamiento cuya preocupación fundamental, el desvelamiento de la identidad y el destino del Ser latinoamericano, ocupa las cabezas de gran parte de los mayores pensadores latinoamericanos del siglo XX y encuentra su veta más profunda y posiblemente también más fecunda en la filosofía de la historia.

Si algo distingue desde principios del siglo pasado a la reflexión crítica sobre América Latina y si hay algo que unifica, para constituirse como tradición, los discursos críticos, es su oposición a admitir a ciegas el valor de verdad de una filosofía incontaminada, universalizante y ajena a la realidad concreta de hombres y pueblos concretos, con una historia propia y con un destino que construir a partir de condiciones de una singularidad apabullante. Fue, precisamente, a partir de la conciencia de esa singularidad que el problema del Ser latinoamericano comenzó a ocupar un lugar central en un vasto edificio de ideas al que sin mucho

riesgo podríamos denominar *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Inequívocamente encontramos en éste una búsqueda de sentido, un deseo profundo de entender la ambigüedad ontológica de lo latinoamericano mediante la reflexión y el autoconocimiento, pero fundamentalmente, mediante el análisis de las formas que tenemos de encontrarnos con nosotros mismos. Esas formas son un juego de espejos que nos atrae y nos horroriza. Nuestro espejo son los otros, aquellos que ya se han ido pero que de tanto estar terminaron por ser nosotros. Ellos, los extraños, los que nos sometieron, dejaron su impronta y al fusionarse con los que éramos crearon un nuevo nosotros que no termina de reconocerse ni de aceptarse en su inefable complejidad y singularidad, porque se ve en ese otro espejo que es la historia y, si bien, tiende a ver primero el reflejo de lo que cree ser, cuando se da cuenta de lo que muestra el espejo que tiene a sus espaldas, observa que en realidad tiene dos rostros, uno que le fascina y otro que le repugna. Son los rostros del *antes* y del *después*, pero son en parte ilusorios: a final de cuentas, ni el del antes es tan idílico, ni el del después tendría que ser tan terrible.

Esa dialéctica ha seducido a buena parte de los pensadores de *lo latinoamericano*, un concepto que siempre genera dudas, pues ¿cómo pueden ser parte de lo mismo un salvadoreño y un argentino? ¿No el argentino parece estar mucho más cerca de Italia o de España que de Centroamérica? ¿Qué pueden tener en común un chileno y un cubano, que no sea vivir en el mismo continente y hablar la *misma* lengua, si es que alguna vez han hablado la misma? O, aunque tanto México como Perú tengan un pasado prehispánico de gran riqueza cultural ¿Qué pudo unir, antes de la colonia, a Tenochtitlan y a Machu Pichu? Nada, excepto el tiempo. Son las sedes políticas y religiosas de dos culturas que en nada se parecían.

Dialéctica del antes y el después, dialéctica de la unicidad y la diversidad, dialéctica de lo que somos y de lo que nos gustaría ser, dialéctica del nosotros y el ellos, dialéctica del dominador y el dominado.

Esas dicotomías son la clave para entender el pensamiento latinoamericano como filosofía. Pero las dicotomías siempre son demasiado simples y son, además, la forma de pensar preferida de occidente. Esos elementos, no pensados dicotómicamente, sino entremezclados unos con otros, conforman una esencia imposible de definir, que ha apasionado a todos aquellos que se negaron a seguir los cánones de la ciencia normal y prefirieron adentrarse en los vericuetos de la creatividad intelectual, para intentar una y otra vez dilucidar los secretos de un algo informe pero entrañable llamado América Latina. Eso es precisamente lo que han intentado hacer desde hace por lo menos cien años algunas de las mentes más brillantes que ha dado el subcontinente.

Me gustaría desarrollar algunas de las ideas que siguen, tomando como punto de partida a Leopoldo Zea, no sólo uno de los grandes sintetizadores y uno de los más significativos entre los filósofos latinoamericanos de esa vertiente crítica en la segunda mitad del siglo XX, sino también un gran defensor del compromiso político que sólo puede surgir de una comprensión histórica de los fenómenos de la cultura y la sociedad (Varios Autores, 1988).

Esa veta riquísima del pensamiento crítico latinoamericano que Zea sintetiza, implícitamente recoge la tradición que se inicia con Vico y que encuentra uno de sus grandes momentos en Dilthey, asume como necesarias la reflexión y la autorreflexión, sobre la base de una filosofía de la historia. Creo que a partir y sólo a partir de ella podemos hablar de un pensamiento latinoamericano constituido como forma de autoconocimiento, pero también como un dispositivo político crítico que siempre empieza por cuestionar el servilismo de ciertas formas de pensamiento que aceptan, sin inmutarse mucho, la supuesta universalidad de la filosofía y de la ciencia occidentales. De muchas maneras la historia de América latina es una historia de negaciones y autonegaciones. Negaciones en el sentido de cerrar los ojos a la realidad, de dar la espalda a los hechos que nos han afectado decisivamente, como si no viéndolos desaparecieran. Por otra parte, siempre odiándonos un poco, nuestro afán

por ser distintos nos ha llevado a olvidarnos de lo que verdaderamente somos y a caer con demasiada frecuencia en la imitación de aquello que nos han enseñado a considerar superior o simplemente mejor, por el sólo hecho de no ser nuestro. Esa ha sido una preocupación constante entre los filósofos y pensadores latinoamericanos que se han negado a aceptar el sometimiento material y cultural como algo natural. Por eso la adopción inicial del positivismo se volvió muy pronto una guerra contra esa forma de pensamiento, que terminó quedando en manos de conservadores. La crítica del positivismo, se volvió, a partir de entonces, una obsesión que agotaba buena parte del pensamiento crítico latinoamericano, que lo vio en adelante como una ideología legitimadora y como un instrumento técnico-ideológico de dominación: ideología disfrazada de ciencia, pseudociencia (v. Caso, 1922; Zea, 1974).

No hay en eso una negación sistemática de la objetividad, sino de su pertinencia como exigencia y de su utilidad en la comprensión de procesos y hechos sociales concretos (Nicol, 1963; 1997). Estos últimos son para la filosofía de la historia producto del devenir histórico y es ese devenir el que fundamenta la singularidad de los hechos. Los intelectuales que no han sido capaces de ver el carácter concreto y singular de la historia y la cultura latinoamericanas son, para esta línea de pensamiento, aquellos que en un supuesto afán de objetividad y rigor científicos han terminado por convertirse en sirvientes de tal o cual imperio, de tal o cual ideología, de tal o cual discurso de poder supranacional. Eso implica un desprendimiento de la función crítica a cambio del cumplimiento de una función técnica por parte de los intelectuales y de las propias disciplinas científicas (Zea, 1974).

Esos intelectuales y científicos, aferrados a las más rancias tradiciones de la filosofía estándar, ven en aquella forma de reflexión antagónica, una filosofía contaminada de historia (Hale, en Zea, 1974) o bien una *metahistoria* (William en Zea, 1974), una mixtura de saberes y disciplinas cuyos partidarios deben ser expulsados del seno immaculado de

la filosofía, pues, al no reconocer, ni los límites marcados por cada una de las disciplinas, ni sus propios límites, carecen de toda credibilidad y no son dignos de ser tomados en cuenta con seriedad. Luis Villoro, por ejemplo, ve un peligro en los excesos literarios y en el *verbalismo* de un pensamiento de “*color local*” (Zea, 1974) y ve también, en esas formas de reflexión ajenas al análisis –científico, se entiende- y a la comprobación, una pérdida de la brújula racionalista. Sin embargo y a final de cuentas el problema no parece ser exactamente ese. En el fondo el problema es el estrecho vínculo que existe entre los afanes de construcción de un pensamiento crítico acerca de América Latina y el compromiso político.

3. Singularidad conceptual del pensamiento crítico latinoamericano como ideología de liberación

En el análisis del pensamiento latinoamericano no hay que perder nunca de vista que -Octavio Paz dixit- América latina es una excentricidad, no sólo geográfica sino también histórica. Ese carácter, obviamente, se expresa en una serie de peculiaridades que distinguen a ciertas tradiciones de pensamiento cuyos orígenes, si bien anclan en Europa, han sido asimiladas y re-creadas con fines propios por un sector crítico del pensamiento de la región.

El pensamiento crítico latinoamericano tiene como punto de partida la idea de que la historia de América Latina es única e irrepetible y, por tanto, sus consecuencias también lo son. Aquí entran en juego, implícita o explícitamente, elementos conceptuales como la localidad y la situacionalidad de lo humano-social, que se esgrimen desde hace mucho tiempo en América Latina como los argumentos más sólidos de oposición al objetivismo de la filosofía y las ciencias humanas hegemónicas. En estas

“[...] se propone la objetividad, sin compromiso, del filósofo o del historiador, con otra cosa que esa objetividad, la propia de su técnica y profesión. Ningún compromiso con la realidad que, como hombre concreto, le es propia” (Zea, 1974, p. 15).

Esa oposición a suponer una necesaria *objetividad* en la reflexión sobre lo humano no es en Zea, como no lo es en casi ningún latinoamericanista crítico anterior a él, una negativa tajante, sino un rechazo a abstraer al sujeto de sus condiciones concretas, rechazo a encajar en una matriz universalizante que convierte lo humano en una abstracción, en beneficio, obviamente, de los propietarios de la matriz.

El carácter histórico-concreto de lo humano y, por tanto, de lo latinoamericano, constituye el primero de una serie de supuestos en torno a los cuales han girado una buena parte de aquello que podríamos definir, como pensamiento crítico para América latina.

La naturaleza concreta de lo humano que subyace, como base ontológica, a prácticamente todo el pensamiento crítico acerca de América Latina, se expresa, para la mayoría de los pensadores que comparten esa perspectiva, en una evidente singularidad cultural (sincretismos, cosmogonías, secuelas de traumas históricos como el de la conquista, configuraciones étnicas, Etc.), pero sobre todo en la diversidad que, en todos los sentidos, el ser latinoamericano encierra. Esta diversidad ha sido vista desde finales del siglo XIX y principios del XX (Rodó, Vasconcelos), como la posibilidad de sintetizar todas las potencialidades de lo humano en un sujeto histórico, cuya realización depende precisamente del autorreconocimiento de esa naturaleza concreta de que he hablado antes. Ese sujeto utópico -casi un arquetipo- es el *hombre nuevo*, concepto que encierra todo un discurso ideológico-político acerca de lo que significa ser latinoamericano. Ese discurso parte, en principio, del imperativo de asumir su singularidad histórica, su carácter histórico-concreto y de la convicción de que es posible construir un destino común para todos, independientemente de que se sea peruano o colombiano; venezolano o mexicano; caribe o andino; blanco, negro, criollo o mestizo.

Ahora bien, si alguna diferencia podría haber entre los conceptos de *hombre concreto* y *hombre nuevo*, estribaría en el hecho de que

posiblemente el segundo de ellos, encaja mucho más en cierta tradición de pensamiento asociado casi de manera natural a una serie de reivindicaciones en torno al destino de Latinoamérica, cuyos hombres y mujeres, proviniendo de un pasado supuestamente glorioso, conculcado por los invasores, son capaces de llevar a cabo grandes empresas históricas y culturales (Vasconcelos, 1986). Este tipo de concepciones han terminado anclando más en el arte o en la cultura popular que en la filosofía o en las humanidades. Sin embargo, como he dicho, el concepto de *hombre nuevo*, alguna relación ha guardado con éstas últimas. Pero, en sentido estricto, no hay mayor diferencia entre los conceptos de *hombre concreto* y de *hombre nuevo*. Ambos son una constante de la filosofía vernácula y al menos el primero recoge la tradición hegeliana que llega a América Latina, generalmente, a través del tamiz marxista, aunque no necesariamente (Zea, 1974). Ambos conceptos tienen como base la conciencia de la dominación y la convicción de la necesidad de un proceso de liberación, sin el cual la construcción del latinoamericano como sujeto universal-concreto es irrealizable.

A los conceptos de *hombre nuevo* y de *hombre concreto*, que, como se ve, son en buena medida producto de la reacción contra el positivismo, y que, a partir de los inicios del siglo XX cruzan prácticamente toda la reflexión crítica sobre Latinoamérica, subyacen siempre, no sólo una visión utópica, sino también los afanes descolonizadores de una línea de pensamiento que centra sus reflexiones básicamente en dos tipos de exigencias: una, epistemológica y otra ontológica. La primera afirma la necesidad de construcción de un saber auténtico y original que permita romper la *dependencia* con el saber impuesto como el único válido, con esa línea de pensamiento que hace de Occidente el paradigma de lo humano, que se coloca por encima de cualquier otra forma de saber y de existir y que no acepta como verdadero nada que esté más allá o más acá de sus propios esquemas. Se trata de una lucha contra todo aquello que en nuestros días es conocido como la *colonialidad del saber* (Lander, 1993) y que, sin duda, ha constituido un elemento fundamental en la configuración

de formas de sometimiento y autosometimiento basadas en la ilusión del progreso para los pueblos en estado de dependencia. El problema es que, como dice Zea (1974), la asunción acrítica de esos saberes, no se ha realizado como un proceso de asimilación –ya no digamos de reciprocidad- sino de acumulación, de superposición. Sin un pasado propio con el cual construir el futuro, necesariamente se tiene que partir de lo que los colonizadores han impuesto. Pero eso no se asimila, solo se acepta como una expresión de dominio. Finalmente, hay que reconocer que la independencia de España es más un ocultamiento que una ruptura definitiva. Y sobre eso que ha dejado el pasado colonial se superpone una nueva tradición, - la del pensamiento ilustrado- en cuya construcción los pueblos de América latina no han tenido la más mínima participación.

Así, a la absorción sin asimilación de la cultura ibérica se superpone posteriormente, y sin contar América Latina con una historia propia que la haga asimilable, otra cultura: la de la Europa ilustrada, liberal, positivista, y se le adopta tal cual: por un lado, como un conjunto de saberes en estado puro, a salvo de cualquier contingencia histórica o de cualquier elemento extraño a ella, por otro, como una cultura superior a la de sus propios receptores latinoamericanos.

“Se parte, entonces, de una falsa identificación. No teniendo el mismo pasado de los pueblos que han hecho posible el modelo de la civilización como progreso, se hace de los frutos de este pasado el instrumento mágico de transformación de nuestros pueblos. Bastará imitar sus instituciones políticas y sociales, adoptar su cultura, para que los pueblos sin tal pasado en América se asemejen a los modelos imitados. Tal fue la preocupación del positivismo en Latinoamérica” (Zea, 1974, p. 25).

La segunda exigencia sobre la que se centra esta poderosa línea del pensamiento crítico latinoamericano desde sus inicios, es, como he dicho, ontológica. A través de ella se expresa la búsqueda permanente de lo latinoamericano como una forma de ser, de vivir y de pensar. Una *esencia* latinoamericana sumamente compleja que resulta del pasado precolonial –

casi siempre idílico-, de la traumática brutalidad de la conquista y de los tres siglos de sometimiento que le siguieron; de la mezcla de razas, creencias y costumbres que surgió de todo ello; de la soterrada combinación de temor, admiración y odio hacia el extraño; de la necesidad permanente de dejar atrás todo eso que sigue allí, en nuestra memoria histórica, en nuestra afectividad colectiva: nuestros resentimientos, nuestros odios, nuestros miedos, nuestros autoengaños, etc.

Según los grandes pensadores críticos de lo latinoamericano, solo a través de la toma de conciencia de todo eso que nos mantiene detenidos en el tiempo, podremos por fin *desalienarnos*, *desenajenarnos* de los otros y de nosotros mismos. El concepto de alienación ha jugado un papel fundamental en el análisis filosófico-histórico acerca de Latinoamérica. Estar alienados significó durante muchas décadas no lograr construirnos una historia propia, no poder vernos a nosotros mismos como una *totalidad histórica concreta* (Zea, 1974; Gabel, 1973), no superar nuestro pasado colonial sin caer en los excesos de la admiración o el odio, sino integrando los elementos heredados en una nueva cultura. Está claro que cuando la filosofía de la historia habla, en América Latina, de *desenajenación*, de *desalienación*, habla de un acto histórico de *autocreación*, de *re-generación*. Y cuando los neo-románticos latinoamericanos comienzan a hablar de un *hombre nuevo*, se refieren a ese latinoamericano, hipotético pero posible, que ha sido por fin capaz de salir del estado de coloniaje en el que se ha encontrado durante siglos, que ha logrado, finalmente, recomponer los lazos con su pasado y se ha apropiado de su presente; que se ha apropiado también de sí mismo, de su yo colectivo, ya no como indio, como negro, como mestizo, etc., sino como latinoamericano, que se ha reconocido, pues, como Ser universal concreto, independientemente de su color de piel o de su raza, ni inferior, ni superior, sino igual a todo ser humano. En eso se sintetiza el concepto de *liberación*, que Zea es uno de los primeros en usar como objetivo programático de una disciplina, la filosofía, y que después usarán de la misma manera, la sociología, la psicología, la teología, la pedagogía, etc.

Sin embargo, si bien existe esa convicción de imprimir la particularidad del concepto de *liberación* a las diversas disciplinas, desde que surgió como idea programática para la construcción de una especie de *filosofía situada*, pocas veces ha quedado claro en qué consistiría y de quien o de qué habría que liberarse. Para Zea (1974), la independencia política de principios del siglo XIX, en la mayoría de las colonias españolas, no produjo una *emancipación mental*. Ésta debió partir de la conciencia de que trescientos años de coloniaje habían producido un *aparato de dominio* mucho más sutil y difícil de destruir que la vieja y agotada estructura político-económica de la colonia. La *cultura de la dominación* quedó, finalmente, como constituyente de la base de nuestras costumbres, de nuestros hábitos, de nuestros miedos cotidianos, de nuestros traumas históricos, de nuestro temor a ser distintos a lo que se nos ha enseñado a ser y que hemos aprendido a aceptar como *natural* sin replicar. Acerca de ese hecho, y desde una perspectiva distinta, pero confluyente en muchos puntos, posiblemente sea Octavio Paz quien más haya profundizado en el tema, algunas veces desde el análisis del Ser mexicano (*El Laberinto de la Soledad, Posdata*), y otras desde lo propiamente latinoamericano (*Corriente Alterna, Tiempo Nublado*).

Lo mismo que con el concepto de *liberación*, ha sucedido con otros conceptos: las ideas de *hombre concreto*, *hombre nuevo*, *alienación*, *dependencia*, etc., aplicados programáticamente o, incluso, desarrollados como teorías por el ala crítica de las ciencias sociales latinoamericanas, fueron primeramente estructurados como herramientas conceptuales para la comprensión de América Latina desde la filosofía y la literatura. Años después la psicología latinoamericana, desde muchas perspectivas, los utilizaría para fundamentar su propia línea crítica, que, en mi opinión, se gesta entre la primera mitad de los años 60 –en los que apenas se menciona la palabra *social* seguida de psicología y en la que se desarrollan fundamentalmente una serie de elementos epistémicos- y el final de los

años ochenta –en que ya se puede hablar incluso del desarrollo de una metodología comprensiva para las problemáticas psicosociales de América latina-, época en que se produce la muerte de Ignacio Martín-Baró.

Hay que decir también que esa filosofía crítica en la que he centrado estas últimas reflexiones, y de la cual Leopoldo Zea es el más conspicuo representante, no ha sido ajena a ciertas formas de pensamiento utópico, que pareciera inevitablemente vinculado a cualquier intento humano de autoconstrucción colectiva. Me parece, sin embargo, que se trata también de una línea sumamente autocrítica que, en ese sentido, ha sabido contenerse, estructurando un discurso que, de Rodó a Roig y al propio Zea, ha girado en torno a la convicción de la necesidad de desarrollo de una conciencia crítica; una conciencia de la opresión y de la inautenticidad como primer paso para la emancipación, para la construcción de una historia propia y original.

4. Marxismo, pensamiento crítico y psicología social en América Latina

Nada autocríticos, en cambio - y esto hay que decirlo-, han sido toda una serie de discursos críticos, o pretendidamente críticos que, en América Latina, han estado históricamente vinculados a formas radicalizadas de pensamiento y acción cuya naturaleza utópica ha generado grandes autoengaños y también algunos de los episodios más terribles de la historia latinoamericana. La característica más notoria de ese tipo de discursos ha sido su ceguera ideológica en torno a la viabilidad de ciertas concepciones de la historia y de ciertas formas de lograr la emancipación de los pueblos latinoamericanos. Es un tipo de pensamiento político que cree en un supuesto futuro de libertad e independencia como se cree en la vida eterna y que durante décadas redujo una buena parte de sus elaboraciones teóricas a manuales de instrucciones acerca de cómo lograrlo y a una serie de fórmulas dogmáticas acerca de la sociedad y de

sus procesos. Hablo, claro está, de ciertas líneas desarrolladas desde el marxismo, a partir, en la gran mayoría de los casos, de los diversos modelos desarrollados en otras latitudes y en condiciones muy distintas a las de América Latina.

Sin embargo, no dejó de haber relación entre ambas formas de pensamiento: marxismo y filosofía de la historia. Dicha relación se produjo sobre todo a través de la adopción, por parte de las diversas corrientes del marxismo, incluido el más crítico, de conceptos recreados por la filosofía de la historia desarrollada en y para América latina, y que hasta la línea más dogmática del marxismo ha hecho suyos a falta de otros mejores. El problema fue que, a partir del adoctrinamiento de amplios sectores de la intelectualidad, posibilitado sobre todo por las difíciles condiciones políticas de la región, el marxismo adquirió una importancia desmesurada como *línea oficial* del pensamiento crítico latinoamericano.

Buena parte –no todo, por fortuna– de ese marxismo latinoamericano de los años previos a su derrumbe como ideología crítica por excelencia, era tan serio y se tomaba tan en serio a sí mismo que en ocasiones resultaba patético. Encerrado en sus propias cárceles conceptuales, su dogmatismo de manual, producía lo mismo que pretendía criticar: una total carencia de sentido de la auténtica historicidad de lo social, que generalmente se traducía en una incapacidad profunda para captar el significado del presente y, por tanto, para comprender realmente las expresiones concretas de una realidad social tan compleja como la latinoamericana. Por otra parte, cualquier otra expresión crítica que pusiera en tela de juicio los dogmas del marxismo era inmediatamente satanizada, juzgada y condenada al ostracismo, dado que al cuestionar los sagrados axiomas, por default, se convertía en una aliada más del imperialismo. Por eso y no por otra cosa fue que el marxismo en América Latina, como en casi todo el mundo, fracasó como fundamento teórico de las disidencias disciplinares que buscaban caminos hacia la construcción de teorías emancipatorias, moralmente satisfactorias. El marxismo –Marx

excluido- hizo la crítica más radical de la ideología y devino ideología, enemistado a muerte con la escolástica se volvió escolástica, anti eclesial como era, terminó por ser una iglesia más, con pontífices, oficiantes, santos, herejes, ex-comulgados y dogmas de fe incluidos; nació como crítica del poder autoritario y pronto aprendió a serlo más que ninguno.

Algo bueno quedó, sin embargo, de todo ello. Seguir encerrados en la camisa de fuerza del marxismo ideológico, característico del mundo bipolar, hacia la octava década del siglo pasado, hubiera significado la muerte de un pensamiento social entrampado en conceptos que la realidad social misma y la historia habían terminado por volver obsoletos. Resulta difícil sin embargo, hablar de un viraje absoluto. Se trató, más bien, según entiendo, de una vuelta de tuerca necesaria, que, sin menoscabo de las posiciones políticas y sin abandonar del todo las posturas teóricas previamente dominantes, permitió despojar al conocimiento crítico de dogmas, extremismos ciegos, trampas ideológicas y demás perversiones. Fue, sin duda, un proceso sano para el pensamiento latinoamericano, en el que el propio marxismo tuvo su propio proceso de conversión, de ideología necesaria a herramienta teórica de análisis de la realidad.

La psicología social crítica en América latina, estuvo durante muchos años ligada a las ideas del marxismo, como ideología crítica por excelencia. Y también, durante muchos años, pareció que no podía haber otra psicología social crítica que no fuera aquella que sustentara sus ideas en el pensamiento marxista y la praxis asociada a él. Eso, sin embargo, a pesar de lo que pueda tener de cierto, no deja de ser una simplificación. Si bien es cierto que, durante una etapa de su historia, la psicología social latinoamericana de línea crítica pareció configurada como un sub-producto del marxismo ligado a los afanes revolucionarios de la izquierda vernácula, también es verdad que fue una etapa, como se verá un poco más adelante, demasiado productiva en lo ideológico y poco productiva en lo disciplinar.

Pero reducir la historia de la psicología social crítica en América Latina a la psicología marxista es ignorar su profunda complejidad y la diversidad a través de las cuales se ha configurado en toda su innegable singularidad. Me parece que las aportaciones del marxismo a la historia de la psicología social crítica latinoamericana son solo una parte de un complejo entramado de tradiciones ya descritas, que confluyen en una diversidad de propuestas que, si no complicara la comprensión del análisis, habría que llamar “psicologías sociales críticas” y a las que agrupo y nombro en singular únicamente con fines expositivos. Las mejores pruebas de esa confluencia y su consecuente complejidad y diversidad, son los constructores de esas psicologías de los que he querido hablar en los capítulos III y IV de este mismo trabajo.

5. Construcción y desarrollo de la psicología social crítica en América Latina

Reconstruir, aunque sea sólo en parte, una historia tan diversa y tan llena de aristas como la de algo que podríamos llamar tradición crítica en la psicología social latinoamericana, encierra un sinnúmero de dificultades. La primera de ellas, gira en torno a los criterios desde los cuales se podría partir para definir el marco de la tradición, sus fuentes y los elementos que la integran y definen. Hurgar en la historia de una tradición tal, significa desbrozar una maraña en la que se confunden reflexiones teóricas, textos de muy diversa índole, proyectos políticos, militancias variopintas, ontologías y epistemologías divergentes, heterogeneidad de estilos, etc.

Los intentos de construcción de una historia propia y original, la permanente curiosidad por visiones alternas desarrolladas en otras latitudes geográficas o disciplinares y, fundamentalmente, el cuestionamiento constante de la propia realidad latinoamericana y de sus interpretaciones y lecturas, aunado a una actitud dubitativa o francamente renuente hacia la imposición de los saberes instituidos o dominantes, han

estado siempre presentes en la historia de la psicología social desarrollada en América latina, cuyos inicios académicos Maritza Montero sitúa hacia los años cincuenta (Montero, 1993), década en que se abren las primeras licenciaturas en psicología en diversas universidades de la región.

Aun sabiendo eso, es sumamente difícil y será siempre polémico situar los inicios de una tradición crítica en la psicología social latinoamericana, por varias razones: Primero, porque no existe propiamente un inicio, o por lo menos un inicio unívoco, ni de la psicología social ni de una supuesta vertiente crítica de la misma. Segundo, porque se trata, en todo caso, de una serie de tradiciones que cierta psicología social recoge y hace suyas, pero que no se originan en ella misma, sino en diversas y entremezcladas formas de pensamiento: filosófico, humanista, religioso, político, antropológico. Buena parte de esas formas de pensamiento provienen, como ya vimos, de los tiempos iniciales de la colonia y aun de antes de ella y recorren la historia de América Latina hasta llegar a nuestros días. Tercero, por el origen recientísimo de la psicología como disciplina independiente en América latina (v. Montero, 1993) y por el inevitable carácter subsidiario que durante largo tiempo tuvo la psicología social en relación con la psicología general.

Sin embargo, estoy simplificando. El proceso de constitución de la psicología social en América Latina se puede rastrear en retrospectiva, sin caer en excesos históricos, y sin solución de continuidad, hasta más o menos finales del siglo XIX, en que aparecen ya los primeros atisbos de una serie de planteamientos científicos en torno a ciertos objetos sociales de raigambre psíquica o, más aun, psico-biológica. No deja de ser curioso: se trata por un lado de una primera psicología social con un sentido de lo histórico que pareciera engarzar de muchas maneras en la línea que cruzando dos siglos completos, va de Vico a Dilthey, pero, por otra parte, es una psicología que se pretende científica y que busca en la ciencia natural su fundamento epistémico y su reconocimiento. Esos atisbos, muestran, sin embargo, profundas preocupaciones políticas, como ocurre

con los casos de Plotino Rhodakanaty, Ezequiel Chávez, Luis Lara y Pardo y algunos otros, a los cuales conocemos, en buena medida, gracias al extraordinario trabajo que ha llevado a cabo en los últimos años Iván Rodríguez Preciado (cfr. 2007; 2014). Ese es también el caso de, por ejemplo, José María Ramos Mejía en Argentina y cuya obra analizaré más adelante. Todos ellos y muchos más son auténticas joyas para la reconstrucción de una historia de la psicología social latinoamericana, en la que todos podamos estar más o menos de acuerdo.

Darío Páez (1994) maneja un esquema distinto en relación con la complejidad que implica conceptualizar a la psicología social crítica en América latina. Páez analiza sobre todo la dificultad que entraña delimitar los criterios desde los cuales se puede partir para definir tal empresa. Esa complejidad se potencia si intentamos trabajar historiográficamente.

La primera gran dificultad estriba en la denominación inicial de Psicología Social Latinoamericana. ¿Se trata de una psicología social hecha por latinoamericanos o para Latinoamérica o es una combinación de ambas? Una segunda complicación consiste en el tipo de relaciones que los psicólogos sociales mantienen entre sí y en la posibilidad de descalificar como psicología social cualquier producción ajena:

“Como en toda área científica o cultural, el consenso absoluto sobre quién y qué es relevante no existe. Al igual que en Europa y EE.UU., grupos opuestos se descalifican mutuamente, diciendo que «eso [lo que el otro hace] no es psicología social, es psicología individual» o «eso es sociología, no psicología»” (Páez, 1994, p. 9).

Una tercera dificultad que, me parece, es digna de ser tomada en cuenta, es el conflicto generado por la pretensión de cientificidad de la disciplina, que, para más inri, en Latinoamérica, es una psicología social que históricamente tiende muy marcadamente a formas de trabajo y de producción poco ortodoxas en relación con la ciencia normal: “Teóricamente, en términos generales, la Psicología Social latinoamericana

es mucho más sociológica y crítica que la denominada europea y estadounidense” (Páez, 1994, p. 9). En efecto, la psicología social latinoamericana de raigambre crítica, durante muchos años, intentó construir una identidad propia sobre todo a través del marxismo, que, en términos estrictos, tampoco la aceptaba de muy buen grado. Sin embargo, esa fue otra de las formas en las que el marxismo impactó significativamente, para bien o para mal, a la psicología social de América Latina y que fue definitiva en la constitución del espectro disciplinar inicial en la región, sobre todo en términos ideológicos. Me parece que lo que caracterizó, durante varios años, los afanes por construir una psicología social crítica de tintes locales fue la preocupación por la cientificidad de la disciplina. Esos debates estaban marcados, como ya sabemos, por el rechazo de una gran cantidad de psicólogos sociales a la reproducción de los esquemas empirista-positivistas, es decir, de la psicología social aceptada hegemónicamente como científica y representada en América Latina por psicólogos sociales como Aroldo Rodrigues o Rogelio Díaz-Guerrero (Paez, 1994). Ante esa situación, una buena parte de los psicólogos sociales opuestos a esa psicología, encontraban en el marxismo y sus teóricos una posibilidad de cientificidad de nuevo tipo sustentada en la idea holista y utópica de construcción de un proyecto de sociedad científicamente constituida. Páez también se refiere a esto, en relación con las biografías de destacados psicólogos sociales latinoamericanos:

“La urgencia de la problemática social hace que los intelectuales sientan fuertemente su estatus social privilegiado y les obliga a mostrar la utilidad y la relevancia social de su disciplina (...) La revisión de las biografías intelectuales muestra la saliencia de una formación marxista, la participación en movimientos sociales radicales y un compromiso con el cambio social” (Paez, 1994, p. 9).

Un problema más era el de una serie de tensiones existentes entre los diferentes frentes, ideológicos, teóricos, geo-políticos, etc., en los que se desarrollaba la psicología social en América Latina. No voy a abordar por el momento el total de esas tensiones para no distraerme de los objetivos de este trabajo, pero si me ocuparé de una que, considero, fue en otro momento, diferente al que Páez analiza, sumamente significativa: aquella

que se generaba entre quienes apostaban por una psicología militante, extremista incluso, inserta en tareas revolucionarias y otra, más mesurada y mucho más academicista, que buscaba desarrollar propuestas dirigidas al cambio social mediante el análisis, la interpretación y la intervención estrictamente disciplinares. La primera, me parece, estaba marcada por un cierto infantilismo izquierdista y por el maniqueísmo inherente a los extremismos. Era una psicología, ya lo dije antes, de poca producción disciplinar y mucha producción ideológica; su lectura del marxismo era más bien economicista y tendía al dogma y a la translación mecánica de conceptos. Su eje no era epistémico o metodológico, sino doctrinal, y todas sus líneas de acción iban dirigidas a convertirse en una disciplina al servicio de la revolución latinoamericana, mediante la adaptación poco razonada e inmediateista de conceptos provenientes de la economía o de la teoría de la historia de Marx. La otra sustentaba sus elaboraciones sobre una cierta originalidad en cuanto al tipo de lectura que se hacía de las aportaciones de Marx y del marxismo. Buscaba respuestas sobre todo en la filosofía marxista, más que en sus elucubraciones económicas. Era una lectura mucho más abierta y mucho más abocada a trabajar conceptos que pudieran ser útiles en la construcción de una epistemología dirigida a la transformación de los discursos disciplinares como primer paso para la praxis, para el cambio social y para la transformación de las estructuras de poder, para la liberación. Puedo afirmar sin arriesgarme demasiado que era una psicología de corte hegeliano-marxista. Fue una tendencia, la más rescatable en mi opinión y vista a la distancia, que encontró en la confluencia de dos conceptos centrales de la filosofía del primer Marx el fundamento básico de sus elaboraciones. Esos conceptos eran el de Hombre y el de Praxis. La conjunción de ambos como herramientas de análisis daba cuenta de un sujeto históricamente construido con base en relaciones alienantes, relaciones de dominación que generan personalidades socialmente disfuncionales; un sujeto enajenado por la explotación de que es objeto a través del trabajo, pero cuya condición alienada se expresa en todos los ámbitos de la vida de relación: el trabajo, la familia, la comunidad, la educación, etc. Esa es una de las ideas que

encontramos permanentemente, por ejemplo, a lo largo de toda la obra de Merani, de Martín-Baró o de muchos otros psicólogos cuyas ideas no gozaban de tanta difusión, pero que podían tener un gran peso en sus ámbitos inmediatos de influencia.

Resulta también importante mencionar la tensión entre quienes propugnaban una psicología social que se ocupara de temas como la identidad, los usos y costumbres o los saberes ancestrales vehiculados por la tradición, para ser incorporados de alguna manera al saber disciplinar, y una psicología social que más bien asumía la inevitabilidad de la integración y la necesidad de generar modelos de desarrollo social a partir de la modificación de las estructuras relacionales, mediante procesos de empoderamiento colectivo. Por ejemplo, procesos autogestivos de “producción de la vida” (v. Cohen DeGovia, 1975; Fernández y Cohen DeGovia, 1986).

Tal vez no sea excesivo decir que la psicología social latinoamericana *nace crítica*. Los primeros textos disciplinares buscan desvelar la naturaleza y las leyes que rigen los fenómenos locales, en su más profunda y concreta singularidad. Buscan entender a un ser llamado argentino, mexicano o venezolano y para ello hurgan en las aportaciones de la biología, de la metafísica o de la historia, pero fundamentan políticamente sus búsquedas en las ideas del anarquismo (Rhodakanaty), la psicología de los pueblos (Chavez) o la novísima psicología de las masas (Ramos Mejía) que sintetizan en sus elementos constitutivos la unidad de las disciplinas científicas para la aprehensión y comprensión de los fenómenos humanos. Ellos son, de muchas maneras, ejemplo de una psicología social que desde sus inicios se debate por encontrar su identidad definitiva y que, por lo mismo nunca es idéntica a sí misma. Es una psicología que sin duda hace suyas dos tradiciones: una, la de la ruptura, que le resulta necesaria a un pensamiento social que procesa y estudia lo que los grandes centros de poder producen como conocimiento, pero que, a la vez, se afana permanentemente en diferenciarse, en distanciarse de

ello y en producir un conocimiento autóctono útil, en principio, para la comprensión de realidades propias. La segunda de esas tradiciones ya la he mencionado de alguna manera y no es exactamente una que la psicología social haga suya, sino que contribuye a edificarla. Se trata de una poderosa e influyente línea de reflexión que se vincula indistintamente al pensamiento conservador o al pensamiento progresista, y que indudablemente transmite algunos de sus genes a la psicología social, tanto a la que más adelante llamaré productiva como a la que identificaré como reproductiva. Es una línea crítica, no sólo por la singularidad de sus características y de sus tópicos, sino también y fundamentalmente por la potente carga autocrítica que conlleva. Hablo de una tradición reflexiva que ya he sugerido antes y que surge en el S. XIX en torno al llamado carácter nacional y a un conjunto de supuestos rasgos ontológicos del latinoamericano en general o del mexicano, el venezolano, el argentino, etc., en particular. Tan sólo México, nación torturada por su historia y por los vacíos identitarios generados por ella a lo largo de más de quinientos años, produjo durante todo el S. XX una gran cantidad de obras dentro de esa línea: de Vasconcelos (*La raza cósmica*) a Bartra (*La jaula de la melancolía*), pasando por Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*), Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*), Jorge Portilla (Fenomenología del relajo), Oscar Monroy (*El mexicano enano*), etc. La mayor parte de ellas son tratados o ensayos permeados por el psicoanálisis, en algunos casos, y, en otros, por el neo-hegelianismo o la fenomenología, en versiones autóctonas que, de muchas maneras, recogen la tradición ibérica –Eduardo Nicol dixit– de hacer obras morales más que filosóficas, por mucho que sus autores se esfuercen (v. Nicol, 1963). Sin embargo, también hay que decir que aun siendo, la mayoría, libros escritos por filósofos, muchos de ellos son obras de psicología colectiva en los que no es difícil notar la influencia directa o indirecta de Wundt, de Le bon o de Tarde, además de la del obvio Freud. La misma psicología académica ha desarrollado en México a lo largo de todo el Siglo XX, y a partir de que Ezequiel Chávez escribiera su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano*, una importante línea

de análisis en el mismo sentido, con obras como *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, de Santiago Ramírez; *Psicología del mexicano*, de Rogelio Díaz-Guerrero; *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, de Raúl Béjar Navarro o, incluso, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, de Fromm y Maccoby. He mencionado sólo obras referidas al carácter o la personalidad del mexicano, por ser las más obvias y las más abundantes, dada, como ya he dicho, la tortuosa historia de México. Sin embargo esa misma línea se observa en mayor o menor medida en una buena parte de los países América Latina y su impacto inicial sobre una forma de pensar lo psicológico-social más que lo psicosocial, no fue menor:

“Que sea esta línea de investigación la que primero adquiriera una definición y configuración propias no es casual. En efecto, si se toma en cuenta la cantidad de obras relativas a la definición identificatoria del «carácter nacional», de la «psicología de los pueblos americanos», es comprensible este desarrollo. [...] Desde México hasta Argentina puede decirse que cada país latinoamericano ha tenido en algún momento de su existencia como nación, uno o varios momentos de reflexión sobre esa problemática, con la consiguiente producción de tratados al respecto.”

“Tal literatura configura una protopsicología social, en la medida en que nociones tales como la de actitud, valores, creencias, imágenes, mentalidades y patrones sociales de conducta son tratadas en ellas en un nivel eminentemente psicosocial, si bien el enfoque general es ora psicológico, ora histórico, ora filosófico, y lo psicológico es presentado de manera imprecisa y como una derivación natural de la fundamentación desarrollada en esas obras. Al mismo tiempo, esa literatura muchas veces constituyó la expresión ideológica con la que se pretendió explicar el desarrollo frustrado de las naciones latinoamericanas [...]” (Montero, 1994, p.18).

Se trata, como de alguna manera lo dice Montero, de un inicio incierto, pero al fin y al cabo es un inicio que muestra una preocupación por lo “latinoamericano” y que constituye sin duda una línea dentro de una tradición crítica que, por supuesto, no está exenta de un profundo y marcado esencialismo que de alguna manera resulta inevitable en narrativas que tienen como centro una serie de búsquedas identitarias asentadas en lo que nos gustaría ser frente a lo que se nos ha impuesto que seamos. Es evidente, y lo veremos, que algo de esa tradición ha recogido la

psicología social, y no sólo ha heredado su espíritu crítico, sino que también ha sido duramente crítica con ella, sobre todo por su tendencia a ontologizar. Aun así, muchas de sus preocupaciones han sido las mismas, sobre todo en la psicología que se hacía hasta más o menos los años ochenta del siglo pasado.

En función de lo anterior, me parece necesario hacer una aclaración: he dicho antes que la psicología social latinoamericana nace crítica. Y lo he dicho consciente de que se trata de una aseveración absolutamente cuestionable. Quizás sería más atinado decir que al surgimiento de la psicología social en América latina, le es consustancial un elemento crítico que se desarrolla al mismo tiempo que se desarrolla el conjunto de la disciplina y sin el cual la propia disciplina carecería de interés histórico. Por eso, me parece necesario dejar claro que cuando hago tal afirmación me refiero, primero y evidentemente, a una psicología social que tiene como centro de sus preocupaciones disciplinares fenómenos y problemas cuya singularidad está definida por su localidad y su historicidad concretas, en otras palabras, fenómenos y problemas particulares emanados de la propia realidad latinoamericana. Segundo, se trata de una psicología social que se caracteriza por ser productiva y no reproductiva: generadora de saberes locales, lo que no significa que sea la única psicología social que se haya producido en Latinoamérica, sino que es aquella a la que por su singularidad podemos llamar “latinoamericana”. Tercero, es una psicología social transversalizada históricamente por la crítica de los saberes psicológicos y psicosociales producidos por los grandes centros de poder-saber y, en consecuencia, por la crítica a la reproducción mecánica de esos saberes para ser adaptados y aplicados a la realidad latinoamericana. Hablando en términos estrictos, si nos limitamos a considerar como “psicología social latinoamericana” a toda la psicología social generada en Latinoamérica y por psicólogos sociales latinoamericanos encontraremos que desde sus inicios la disciplina ha estado dominada por esa psicología reproductiva que, como ya dijimos, se basa en la repetición de esquemas, teorías y modelos desarrollados

básicamente en Norteamérica. Pero esta última no es de la que me interesa hablar.

Sin embargo rastrear en retrospectiva las huellas de algo a lo que podemos llamar psicología social crítica en América Latina –una vez definido lo que entendemos por “crítica”- presenta algunos problemas en los que resulta sumamente difícil generar un acuerdo entre interesados en el tema. Uno de esos problemas es que, por momentos, lo “crítico” parece ser una característica intrínseca de cualquier propuesta original que provenga de la disciplina en el contexto de la región. Quiero decir que en muchos casos pareciera que lo que le otorga el carácter de crítica a cierta psicología es el adjetivo “latinoamericana”, siempre y cuando su producción se refiera a algún problema o tema característico de ese entorno (v. Páez, 1996).

Por otra parte, la psicología social es una disciplina que se desarrolla tardíamente en relación con el resto de las humanidades y también con referencia al resto de las áreas de la propia psicología que evolucionan a gran velocidad (Montero, 1986). Además de eso, y debido a lo anterior, una buena parte de las corrientes que intentaban construir una psicología social crítica en las primeras etapas de desarrollo de la disciplina, atendiendo por ejemplo a la versión de Montero (1986; 1994) se veían en la necesidad de nutrirse de las aportaciones de la psicología general o de las demás ciencias sociales ya consolidadas. Esto sucedía, porque de no hacerlo de esa manera, lo que se producía eran réplicas de modelos y desarrollos disciplinares provenientes de los grandes centros de generación de conocimientos. Un ejemplo sobresaliente de esto último, es el primer manual de psicología social escrito por Aroldo Rodrigues, hacia 1972: *Estudos em Psicologia Social* (Montero, 1986).

De hecho, se puede decir que a partir de sus inicios como materia académica, y durante muchos años, la psicología social latinoamericana no pareció tener sino dos grandes opciones. De hecho, igual que ocurre si

analizamos los caminos recorridos por el pensamiento social en América latina, no es demasiado arriesgado afirmar la existencia de dos historias de la psicología social latinoamericana que han corrido paralelamente: una, mayoritaria, básicamente reproductiva, aprisionada entre las redes de la ciencia normal y dedicada principalmente a trasladar y aplicar, mecánicamente y sin mucha vocación crítica, modelos y conocimientos desarrollados por lo que podríamos llamar la psicología social estándar, sobre todo, aunque no únicamente, la desarrollada en los Estados Unidos de Norteamérica; y otra, de carácter eminentemente productivo, preocupada principalmente por generar saberes y discursos que arrojaran consecuencias prácticas dirigidas a la transformación de realidades locales. No se trata en este trabajo de denostar a una para ensalzar a la otra, pero sí de intentar rescatar, al menos en parte, algunos de los elementos que empedraron el tortuoso camino que la segunda ha tenido que seguir para consolidarse como una opción distinta a la primera, que, por otra parte, ha sido ya historizada y reseñada en manuales y textos diversos de amplia difusión.

La opinión de Maritza Montero (1986) al respecto, es distinta: Ella más bien observa dos etapas que se suceden la una a la otra; la primera, que yo he llamado reproductiva y, la segunda, que ella ve como un efecto positivo de la primera, a partir de las dudas y preocupaciones que surgen ante la aplicación de teorías desarrolladas en contextos sociales lejanos y radicalmente distintos a los de la realidad latinoamericana:

“[...] surgen, no sin cierta timidez, problemas específicos, que aun estudiados bajo el prisma de las teorías provenientes de los centros irradiadores y con instrumentos creados para otras culturas, dan resultados que señalan irregularidades, peculiaridades, aspectos atípicos que no pueden menos que preocupar a [los] psicólogos sociales [latinoamericanos]. ¿Fallas en la teoría? ¿Fallas de los sujetos observados? ¿Fallas del método? ¿Fallas del investigador? Los mecanismos inherentes al método científico permiten ir descartando cada supuesto y poco a poco, una verdad se ha hecho palpable: Es necesario buscar otros métodos, otras explicaciones, o bien introducir modificaciones a las existentes [...] Es ese el momento en que comienza a surgir una ciencia propia. Un

aporte original latinoamericano a la psicología social” (Montero, 1986, pp. 49-50).

Ese es, según Montero, el inicio de un camino que, evolutivamente guiará a la psicología social latinoamericana a su segunda etapa, caracterizada por:

“[...] la formulación de problemas que, cada vez más, en lugar de provenir de teorías o de otras realidades [sic], surgen del ámbito en que se desenvuelven los investigadores, son planteados por la sociedad en que viven y responden a necesidades perentorias de su población. Se caracterizan a demás por la aplicación. Si antes se buscaba saber qué hacía, qué era la psicología social, ahora que se le ha redefinido, se quiere saber para qué sirve y se busca obtener resultados concretos que modifiquen la realidad [...]” (Montero, 1986, p. 50).

A mí me parece que el desarrollo de la psicología social crítica en América latina no es tan ordenado ni tan continuo, sino que se produce por saltos y que actúa en sincronía con el desarrollo de la propia sociedad latinoamericana. En su etapa inicial como disciplina independiente, el desarrollo de la psicología social estuvo ligado, más bien, a definiciones epistémico-metodológicas, vinculadas a su vez –y ahí si hay acuerdo con Montero- a necesidades que requerían solución a corto plazo, necesidades urgentes generadas por la situación política o económica de las distintas regiones en las que se llevaba a cabo la práctica psicosocial: la guerra, la miseria, la explotación, la violencia, la migración, etc.

Pero sea cual sea la perspectiva desde la cual, unos y otros, analicemos la historia de la psicología social latinoamericana, creo que nos encontraremos con que, durante los largos y duros años de esa etapa inicial, una parte de la disciplina intentó construir una propuesta teórica idéntica a la problemática de la región, dándose a la discusión de dilemas irresolubles, derivados en la mayoría de los casos de metaproblemas definidos como problemas. El resultado fue una maraña de saberes y de actuares en los que prácticamente todo cabía, pero poco se identificaba con claridad. Así, entre lo científico y lo ideológico, entre lo teórico y lo

metateórico, entre el lenguaje y la realidad, entre *protopsicología* y psicología, entre la psicología social norteamericana y la psicología social europea, o más allá: entre los modelos tradicionales (“imperialistas”, “alienantes”) y los modelos alternativos (“liberadores” “revolucionarios”) y, fundamental y sintéticamente, entre la responsabilidad científica y el compromiso político, lo que más abundaba eran los vacíos epistémicos y metodológicos que no era posible subsanar con la toma de posición a la que una lógica maniquea –o dicotómica, en el mejor de los casos- obligaba. Todo ello, parecía tener su explicación en la cruenta realidad que América latina enfrentaba en los años en que la psicología social intentaba consolidarse como disciplina en la región. Y, evidentemente, esa psicología social que se quería crítica y que se ponía al servicio de las causas de los más necesitados, de los oprimidos, de los violentados, de los perseguidos y de los olvidados, no la tenía nada fácil. Era, hay que reconocerlo, una psicología aguerrida y audaz, pero sus dificultades comenzaban desde el doble carácter de su crítica: frente al poder político al que solía incomodar y frente al saber hegemónico de la disciplina.

Evidentemente, construir una opción crítica no resultaba, al inicio, una tarea sencilla. No era suficiente mantener una actitud recusativa en relación con las teorías *mainstream* o desvelar sus perversiones. Tampoco lo era en la medida en que los anhelos de construcción de una psicología social crítica –conceptualización que, por cierto, se daba por sentada en buena parte de las producciones teóricas y prácticas de la psicología social latinoamericana sin necesidad de nombrarla- se veían constantemente atrapados en una serie de bifurcaciones que ralentizaban inevitablemente los procesos de construcción de una opción distinta a la de aquella psicología con la que no se quería marchar. Así, surgían dilemas irresolubles en torno a qué camino a seguir. Por otra parte, los marcos y puntos de referencia tampoco estaban muy claros, lo que llevaba a casi toda aquella psicología que se asumiera crítica a refugiarse en el marxismo y a buscar la forma de ligarlo a las perspectivas disciplinares que pudieran

adaptarse de alguna manera al materialismo dialéctico, como teoría totalizante acerca del ser humano y la sociedad.

Así, frente a la opción poco tolerable de nutrirse de las aportaciones de la psicología social norteamericana, había otra que se exploraba con mayor o menor fortuna: hurgar en las aportaciones de la psicología básica, entre ellas, las que parecieran poseer más herramientas epistémicas para estructurar una concepción histórica del sujeto desde la psicología. Esa es la explicación de que por un buen tiempo una buena cantidad de psicólogos críticos exploraran las propuesta tanto de la psicología genética como de la psicología evolutiva, que, por su nivel de desarrollo, ofrecían esas herramientas a las que me refiero y, además, parecían ser las perspectivas epistémicamente más cercanas al materialismo dialéctico, en la época en que éste último ejercía una suerte de dictadura teórica sobre todas aquellas formas de pensamiento que se negaran a la repetición y translación mecánicas de modelos de psicología social ligados teórica y prácticamente a los esquemas de la ciencia positiva.

Todo ello derivó en una serie de tentativas, ahora injustamente olvidadas de construcción de una epistemología concreta abocada a fundamentar la praxis disciplinar de una psicología consciente de su función como dispositivo de poder, pero como tal, ligada ya no a discursos opresivos, sino de liberación. A ese mismo punto, llegaron en algún momento de su vida y de su obra, y más bien por distintos caminos, hombres como, Alberto Merani, Henri Pichon-Riviere, José Bleger, y muchos otros, incluido el propio Ignacio Martín-Baró, que si bien no ha sido olvidado si ha terminado siendo una figura a la que se le honra mucho pero se le estudia muy poco. Por su parte, la mayoría de los anteriores a Martín-Baró, parecen haber caído en el olvido. Sin embargo, acepto que es probable que no se trate de un problema de olvido, de desmemoria o, peor aún, de ignorancia, sino de un juego de inercias: a partir de los años noventa las perspectivas críticas en psicología social se desarrollaron en América latina a una velocidad tal que ha impedido volver la vista atrás,

excepto para echar rápidas ojeadas a un pasado acerca del cual ni siquiera se discute, como si nunca hubiera existido.

Para entender esa especie de vuelco que, en mi opinión, se produce en la Psicología social latinoamericana, hay un hecho notorio que no se puede pasar por alto: para mediados de los años 80, un gran número de psicólogos sociales latinoamericanos de tendencia crítica, comienzan a dirigir la mirada hacia lo que se está produciendo en ese momento en Europa, muy probablemente gracias al enorme impacto del marxismo crítico y del posestructuralismo. Al mismo tiempo, el incremento de la movilidad académica que se produce en esos años, provoca pequeñas pero significativas oleadas de psicólogos sociales que viajan a Europa a hacer doctorados y que regresan, como modernos *marco polos*, cargados de novedades teóricas. Éstas se convierten, naturalmente, en ráfagas de aire fresco para una psicología social que buscaba nuevos referentes, un poco hastiada de debates y disputas repetidos hasta el hartazgo desde los años 60, relativos al objeto de estudio, los posibles fundamentos epistémicos de una psicología disciplinarmente incorrecta pero políticamente correcta o al revés, según la perspectiva; las necesidades y deberes de la *praxis psicosocial*, etc. Por eso mismo, comienzan a caer en desuso los viejos referentes, que, sin provenir muchos de ellos de la psicología social, habían sido elementos fundamentales en la construcción de una epistemología crítica y en la búsqueda de metodologías acordes a las realidades a las que los psicólogos sociales se enfrentaban cotidianamente en la práctica. Justo es decir también que la mayor parte de esa psicología social -de espíritu crítico, más que crítica- que se construía en esos años y sobre ese tipo de bases, era generalmente de consumo interno. Era una psicología que rara vez trascendía sus propias fronteras, dadas las dificultades que aquello entrañaba en el contexto de un mundo lejanísimo en el que los escritorios estaban ocupados por una máquina de escribir y no por una computadora y en el que viajar a un congreso internacional implicaba sacrificios o esfuerzos mayúsculos, no se hable ya de publicar un libro en una editorial de prestigio o un artículo en una revista de circulación internacional. Por

otra parte, no sólo todo el conocimiento psicosocial de esas épocas se generaba en las universidades, sobre todo en las más grandes, sino que también una gran parte de la práctica de la psicología social –aplicada, interventiva- se llevaba a cabo, bien, bajo el cobijo de las propias universidades, o bien, en el marco de proyectos locales, muchas veces semi clandestinos –hay que tomar en cuenta la situación política que prevaleció hasta principios de los años 90 en la mayoría de los países- y arropados por organizaciones políticas de izquierda. Esto básicamente tenía dos razones: la primera, que no había en esos momentos otras instituciones, fuera de las universidades, para las cuales pudieran trabajar los psicólogos sociales. La segunda, porque hacerlo por cuenta propia era equivalente a suicidarse, básicamente, por hambre. Aun así, no se pueden negar los esfuerzos de una parte muy importante de la psicología social aplicada que en los años setenta y ochenta buscaba en los grupos y las comunidades desarrollar propuestas para la búsqueda de soluciones a problemáticas concretas relacionadas con la pobreza, la salud, la explotación, la guerra, la violencia del Estado, el hambre, el hacinamiento. Mucha de esa psicología social se desarrollaba bajo la influencia de psicólogos, psicólogos sociales y científicos y pensadores de otros campos, a los que ahora ya casi nadie lee o a los que los jóvenes psicólogos sociales ni siquiera conocen. Puede que haya llegado el momento de reflexionar sobre los orígenes de nuestra disciplina, de podar el árbol del conocimiento psicosocial crítico en Latinoamérica, así tengamos que darnos a la tarea de juntar y pegar piezas dispersas a lo largo y ancho de todo el subcontinente. Lo que sigue a continuación pretende formar parte de esa tarea. Son precisamente, algunas de las piezas que me parece que deben formar parte de una reconstrucción necesaria, si no imprescindible.

**III. CUATRO FUENTES PARA UNA
RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA
PSICOLOGÍA SOCIAL CRÍTICA EN
AMÉRICA LATINA**

1. La psicología de las multitudes de José María Ramos Mejía

América latina también tuvo un Le Bon... Hacia 1899, apenas cinco años después de que el francés publicara su *Psychologie des foules*, un médico psiquiatra y político argentino nacido en 1849 escribe un libro admirable y ciertamente curioso: *Las multitudes argentinas*. Muy probablemente y hablando en términos estrictos, se trata de la primera obra de psicología social escrita en América, aun si tomamos en cuenta que antes el propio Ramos Mejía ya había escrito otras obras en las que hacía interpretaciones psicológicas del papel del individuo en la historia y de la influencia de la subjetividad en los grandes hechos históricos. Sin embargo es *Las multitudes argentinas* la obra en la que este psiquiatra y luchador social de filiación conservadora, desarrolla de manera sistemática una serie de planteamientos inequívocamente psicosociales y permeados sin duda por un profundo espíritu crítico, aun a pesar de lo reaccionarios que, igual que en el caso de Le Bon, puedan resultar ideológicamente hablando. Conocedor de su obra, Ramos Mejía parte de un desacuerdo con Le Bon: las multitudes no son una característica privativa de la era moderna, aun ante el reconocimiento de la importancia que en la misma tienen las influencias colectivas:

“La multitud como entidad social y política es de antigua data, aun cuando diga LE BON que apenas hemos entrado en la *era de las turbas*, ya que antes, según él, sólo se constituían en las horas de crisis. Posiblemente en otros pueblos no tuvieron el influjo que parecen tener hoy, que es la época de las influencias colectivas; pero si se estudia la historia, rastreando sus pasos en los acontecimientos más culminantes, se verá que su influjo está muy lejos de ser despreciable” (Ramos Mejía, 1956, p. 7)⁶.

⁶ Al ser éste el único libro que citaré en esta sección, en adelante sólo referiré los números de página en las citas textuales. Por otra parte, como ya he dicho, es importante tomar en cuenta que el texto fue publicado por primera vez en 1899.

Para el médico argentino, el influjo de las multitudes está presente desde etapas anteriores del devenir humano-social y es eso lo que intenta demostrar y analizar, tomando como objeto de observación y demostración la historia de su país. De hecho, un punto de gran interés en su obra es su método de investigación y análisis: fiel a su formación positivista, para él la historia argentina es un laboratorio y sus hechos son las variables probatorias de las hipótesis que plantea. Su análisis de curas, cabildantes, herejes, pícaros y otros personajes populares, a la postre, devenidos líderes, así como de anécdotas y leyendas vinculadas al resentimiento popular, que irán anticipando el surgimiento de grandes masas organizadas de rebeldes y subversivos, constituye una auténtica arqueología de las multitudes. Con todo ello Ramos Mejía pergeña una obra en la que se entremezclan elementos de psicología social, de psicología política y de psicología de la historia, si es que hay algo a lo que se le puede llamar así. Y, aunque con ello intenta explicar el desarrollo histórico de Argentina desde la colonia hasta finales del Siglo XIX, su obra tiene una clara intencionalidad: Ramos Mejía eslabona un discurso, cuyo objetivo final es, no sólo probar como válida una teoría personal acerca de las multitudes, sino también dilucidar la forma en que se produjeron las condiciones de posibilidad para que un caudillo, Juan Manuel Rosas, se hiciera del poder, en la primera mitad del Siglo XIX y, con el apoyo de grandes masas de población, lograra retenerlo durante casi tres décadas, decidiendo con mano de hierro los destinos de la Provincia de Buenos Aires y de buena parte de lo que hoy es Argentina.

Ramos Mejía, fiel a su formación médica, pero también fuertemente influido por el positivismo imperante y por la predominancia del paradigma biologista se da a la tarea de desentrañar la “fisiología” – y la “fisonomía”- de las multitudes en la historia argentina. No parece concebir otra forma de análisis que no sea esa y tampoco parece dispuesto a recurrir a un bagaje distinto al de la medicina y la biología, cuyos términos usa permanentemente en sentido metafórico o literal. Sin embargo, y si tomamos en cuenta el momento y el contexto social en que lo desarrolla,

algo de fascinante tiene su trabajo y es, en mi opinión, esa implícita perspectiva histórica que se apoya por un lado, sobre la idea de que los hechos psicosociales son hechos concretos y, por otro, en la intuición de que no es el sujeto individual, cuyo papel histórico ya ha abordado en un trabajo anterior, sino el sujeto colectivo el propulsor fundamental de los grandes cambios sociales.

Ramos Mejía se ubica en esa línea de pensamiento -opuesta a Carlyle y a otros pensadores- que se niega a aceptar la historia como una sucesión de grandes hechos impulsados por grandes hombres y, en ese orden, propone tres elementos fundamentales para la comprensión de la importancia de las multitudes en los procesos históricos mediante el estudio de lo que él llama la *fisiología* de las multitudes:

“1° la multitud en sí, su organización, composición y papel en los diversos acontecimientos; 2° los hombres que proceden de ella, y son en toda su psicología, su expresión genuina, una proyección individual de su alma y de su genio; 3° los dominadores de la multitud, los que, surgidos o no de ella, han tenido calidades de cierto orden que les ha permitido dominarlas, dirigirlas y, a veces, transformarlas” (p. 8).

Es por eso, y ese es un hecho notorio, que Ramos Mejía no muestra demasiado interés por la psicología del líder, lo que a él le interesa básicamente es la multitud. Sin embargo muestra cierta curiosidad por la función del liderazgo en las acciones de aquella. Así, intenta elaborar una teoría de las masas distinta a la de G. Le Bon, su referente primario. La hipótesis básica del argentino podría resumirse en los siguientes términos: *la multitud no es un estado que haga aflorar en los sujetos los instintos y las pasiones más primitivos de los seres humanos, sino al contrario, son los seres humanos más primitivos e irracionales los que tienden a conformar multitudes.*

En otro orden, Ramos Mejía se distancia de Le Bon explícitamente en lo que se refiere a la composición de la multitud, que, para él, suele

estar conformada, como ya he dicho, por seres inferiores en inteligencia y capacidad de raciocinio y débiles de espíritu:

“Yo tengo mi teoría respecto a la composición de la multitud. Me parece que se necesitan especiales aptitudes morales e intelectuales, una peculiar estructura para alinearse en sus filas, para identificarse con ella, sobre todo. Difiero en eso de LE BON y de otros, que piensan que puede constituir la aquel señor todo-el-mundo del que hablaba BONET, cualquiera que sea su composición cerebral. Es cierto que en determinados casos sucede, pero por lo que a nosotros respecta, la regla general es que esté constituida por individuos anónimos [...] El verdadero hombre de la multitud, ha sido entre nosotros, el individuo humilde, de conciencia equívoca, de inteligencia vaga y poco aguda, de sistema nervioso relativamente rudimentario e ineducado, que percibe por el sentimiento, que piensa con el corazón y a veces con el vientre: en suma, el hombre cuya mentalidad superior evoluciona lentamente, quedando reducida su vida cerebral a las facultades sensitivas” (p. 13).

La multitud, para Ramos Mejía, se constituye así, por analogía. El contagio entre los individuos que la conforman se produce por similitud de características.

Pero la de Ramos Mejía es una época en la que los conceptos de la ciencia positiva y los prejuicios se entremezclan con extrema facilidad. Así, la teoría que intenta sustentar este pionero de la psicología social en América Latina es una mixtura de analogías y traslaciones mecánicas del mundo biológico al social y de prejuicios de clase, raciales, étnicos y de género. De esa manera, dentro del marco de un evolucionismo un tanto ingenuo, ve a la multitud como el resultado de un proceso de evolución de la acción y el pensamiento colectivos, que se inicia con la turba, a la que sostiene apenas un primitivo *espíritu de protesta* o de rebelión, hasta llegar de la mano de la historia a la multitud, unida y sostenida por el *espíritu de independencia*:

“Habría que hacer, y sería sugestiva, una historia de los encadenamientos políticos y sociales, como existe ya de los encadenamientos animales, que ALBERT GAUDRI ha demostrado entre los mamíferos de los tiempos geológicos y los de nuestros días; por ese mismo procedimiento veríamos cómo surgen las

grandes ideas, a veces de un sencillo sentimiento que en el principio de la vida, apenas si es simple superstición en la conciencia de un pueblo primitivo.

“La idea de la independencia no nació en la mente como una inspiración o una sorpresa (...) Un periodo más o menos largo de *acomodación* orgánica precede a la completa evolución de eso que, como era lógico, fue un sentimiento más que una idea, si se tiene presente el bajo nivel de cultura de los pueblos” (p. 18)

“[...]

La idea de la independencia atraviesa en el virreinato distintas fases que es curioso estudiar. Y habría que recordar aquí de nuevo una de las aplicaciones de esa historia *de los encadenamientos* políticos a que me refería hace un momento. No puede ser que el mundo moral esté regido por distintas leyes que el mundo físico; y si con respecto a este último, la implacable y fría inmovilidad en la cual el dogma de la fijeza de las especies hacía dormir el imperio orgánico, ha sido sustituida por la idea del desarrollo gradual de las formas específicas [...] parece racional que el mismo principio rija el desenvolvimiento de las ideas y que el análisis descubra ese encadenamiento invisible entre la humilde forma embrionaria y supersticiosa del *espíritu de protesta* y la idea más trascendental y concreta de la *independencia política*” (p. 30).

Sin embargo, en esa misma lógica evolucionista, no dejan de resultar sorprendentes, para la época y el contexto en que los desarrolla, los elementos psicosociales presentes en el análisis de Ramos Mejía, por ejemplo, cuando toma como referente al grupo para caracterizar a la multitud, otorgando cualidades morales superiores al primero sobre la segunda:

“El hecho fundamental en la psicología del grupo, es que el individuo conserva su personalidad, no se ha verificado todavía la operación mental que funde su voluntad dentro de la masa colectiva. El grupo tiene algo de contrato bilateral por las recíprocas y voluntarias concesiones que se hacen sus asociados para un objeto fijado de antemano, y sin abdicar su autonomía. El grupo delibera y la multitud no; porque procede por impresiones y reflejos. En el primero, la mutua desconfianza pone vigilante la voluntad y la enardece, por eso el individuo conserva su relativa independencia. La suma de influencias sugestivas, que gravitan sobre cada uno, son necesariamente menores que en la multitud, donde aquel está atado por fuerzas mayores y baja sus facultades al diapason moral que impone la mayoría. En el grupo, la vinculación está en la analogía del propósito,

cualquiera que sea la heterogeneidad de su organización moral, mientras que en la multitud es la semejanza de estructura mental más que la mancomunidad de los fines lo que los atrae entre sí” (p. 37).

Resulta curiosa esta lógica si entendemos que para Ramos Mejía, la conformación de multitudes responde a un proceso evolutivo cronológicamente hablando, pero que en ese camino que va del individuo a la multitud, pasando por el grupo, se produce a la vez y de manera inversamente proporcional una involución moral en lo individual que se va convirtiendo en fuerza moral multitudinaria que es necesaria para alcanzar los objetivos de la historia.

El discurso de Ramos Mejía está indudablemente transversalizado por una serie de tópicos ideológicos que lo llevan a extremos como considerar inferior en inteligencia y capacidad de raciocinio al hombre latinoamericano en relación con el europeo, comparar la inconciencia, sensualidad y lujuria de la multitud con las de la mujer, atribuir capacidades poco más que zoológicas al hombre de la multitud, caracterizar a sus integrantes como seres mediocres, anónimos, *humildes* (pobres), excluyendo de ella al hombre de clase alta, instruido, refinado, etc. Siguiendo esa línea, Ramos Mejía atribuye altas cualidades morales al hombre blanco, a la vez que endilga a la sangre indígena o mestiza los peores defectos: mental y físicamente perezosos, violentos, taimados, etc.

De tal forma, la multitud no suele estar constituida por cualesquiera individuos, sino por seres humanos, bien, inferiores en inteligencia y capacidad de raciocinio, o bien, débiles de espíritu. Ambos, sin embargo, han incubado históricamente razones, no del todo conscientes, para aglutinarse y cambiar el curso de la historia, aun en nombre de ideas que no comprenden del todo pero que instintivamente están dispuestos a seguir.

Por eso, otra diferencia importante con Le Bon, según el mismo Ramos Mejía, es la ausencia de espontaneidad en la conformación de la multitud. El argentino, a diferencia del francés, sostiene que esta es producto de un lento proceso de gestación, cuyo caldo de cultivo son la ignorancia y las emociones, que al implicar escasa capacidad de razonamiento, devienen imaginación desbordada, delirio colectivo, deseo de revancha, etc. Una vez que la multitud se gesta, ya solo falta esperar a que se desarrolle y adquiera la fuerza necesaria para dar lugar a la rebelión y de ahí a la transformación de la sociedad.

Por lo demás, y como ya se vio, Ramos Mejía ve en la multitud a un organismo social, idéntico al organismo biológico, cuya fisiología es necesario estudiar. Sin embargo, extrañamente, el estudio que propone de esa fisiología de la multitud, rebasa, me parece que más por intuición que por conocimiento, el orden de una visión estrictamente biológica, pues, al mismo tiempo que pretende estudiar la estructura interna y las funciones orgánicas de la multitud, busca desbrozar los lazos primitivos que unen a sus miembros entre sí y a aquella con su o sus líderes y descubrir los resortes psíquicos que impulsan a la multitud a participar de las transformaciones históricas. Todo ello queda envuelto en una visión de la historia que de alguna manera proviene de la tradición hegeliana.

En resumen, y en términos generales, el esquema teórico de Ramos Mejía, en relación con la multitud y haciendo abstracción de su tendencia recurrente a biologizar los fenómenos sociales, psicológicos y psicosociales, puede sintetizarse en unas cuantas ideas básicas:

- 1). La historia es más (aunque no totalmente) un producto colectivo que individual. Los grandes hombres, los estadistas, los héroes son de alguna manera circunstanciales. Sin embargo, el papel de las multitudes es decisivo.
- 2). La multitud no es una suma de entidades aisladas, sino una entidad por sí misma; un organismo que, como tal, constituyen una unidad mental, un alma colectiva.

- 3). La multitud no se constituye espontáneamente. Es producto de un largo proceso de evolución. Sus acciones y las grandes ideas a las que responde históricamente (independencia, libertad, rebelión, etc.) son producto de una lenta fermentación, durante la cual el individuo aislado no es consciente de ellas. Otro tipo de agrupaciones humanas, como la turba, pueden ser formas embrionarias de multitud, pero no responden a estados de ánimo definitivos.
- 4). La multitud proyecta en los individuos que la integran su alma y su genio, su fuerza. El individuo-multitud se sabe capaz de cualquier hazaña.
- 5). El individuo-multitud es un ser cuyas características y cualidades humanas se han reducido al mínimo. El ser humano, dentro de la multitud, se guía por impulsos, emociones, instintos, automatismos sensoriales y, cuando más, creencias y supersticiones.
- 6). El individuo-multitud es amoral, o si se quiere, es prisionero de esa cárcel moral llamada multitud. En otras palabras, la multitud por sí misma es una entidad moral.
- 7). Básicamente, la multitud es funcional y efímera. Cuando el objetivo que la impulsa se cumple o se pierde, la multitud se dispersa sin dejar lazos afectivos perdurables.
- 8). Existe una relación directa entre las cualidades del líder y las características específicas de la multitud a la que dirige.

Con base en esos supuestos, Ramos Mejía acomete una tarea formidable: reconstruir la historia de Argentina analizando la participación en ella de lo que él llama la plebe y que, bajo su visión evolucionista, es sucesivamente chusma, turba y finalmente multitud, que es el estado en el que la colectividad se convierte en un *Ser Colectivo*, consciente de sí, con autonomía, moral e inteligencia suficientes para cambiar el curso de la historia.

Por eso, para él, la multitud es un instrumento que impulsa una “*idea – fuerza*” (p. 75) que surge de ella misma, pero que no es una iluminación ni una ocurrencia, sino el resultado de un largo proceso de

desarrollo que se inicia en lo individual, en hombres con una especial disposición a la rebeldía, y a los que Ramos Mejía llama “*hombres-carbono*” (p. 78), y termina, precisamente, en la conformación de una multitud que anuncia una madurez del espíritu de rebelión alcanzado a lo largo del tiempo:

“La revolución no surge de improviso como se ha visto, por obra de inspiración o provocada por las invasiones inglesas; es el resultado final de una larga serie de esfuerzos, primero aislados, luego en *grupos*, y por fin colectivos, de *multitud*, que vienen desenvolviéndose en el curso de dos o más siglos, según creo haberlo demostrado” (p. 78).

Esos individuos, que inician el camino hacia la formación de multitudes, los que llevan por dentro la chispa de la rebelión, los “*hombres-carbono*”, juegan un importante papel en el proceso de gestación de las multitudes en la el periodo que va de los últimos tiempos de la colonia a la revolución de independencia:

“Esta mancomunidad de esfuerzos e impulsos pequeños, que produce resultados tan grandes y trascendentales, desconcierta nuestra rutina, acostumbrada a no cotizar sino la acción personal del ‘hombre representativo’ exclusivamente. Los factores no son ellos solos. El pobre campesino, el brujo y el nigromántico de antaño, que encarnaba aquel *espíritu de rebelión* a que antes había hecho referencia, transformado ahora en espíritu de independencia, reclaman su partición cual otros tantos *hombres-carbono*, cuya afinidad vivaz les permitió formar más fácilmente asociación y multitud” (p. 78).

Ese mismo espíritu subversivo latirá después en los grupos y finalmente en las multitudes, ya como espíritu de independencia. Sin embargo, al ser fuerza pura, la multitud puede llevar a cabo hazañas nobles, tanto como pérfidas e infames; así como puede conseguir la independencia de un pueblo, puede encumbrar a un dictador o llevar a ese mismo pueblo a la anarquía total. Pero las consecuencias, en este caso carecen de interés para Ramos Mejía. Lo que a él le parece fascinante es esa energía incontrolable que se desprende de ellas y cómo esa energía es fuerza que impulsa a los pueblos a cambiar su historia:

“La multitud realiza hoy la independencia de América y mañana creará la tiranía de Rosas o la anarquía de 1820 [...]

“¿Es en el primer caso buena y noble y en el segundo mala y páfida? En los dos es fuerza simplemente, y las fuerzas funcionan sin los propósitos que informa la moral convencional, aunque en determinados casos se la pueda encarrilar y dirigir [...]

“La multitud no es lo que comúnmente llamamos *el pueblo*, el conjunto de habitantes de una ciudad o de un país, sin que por esto piense que no pueda, todo él, en determinadas circunstancias, representársenos como de multitud. Es más bien, el conjunto de individuos en quienes la sensibilidad refleja supera a la inteligencia y que en virtud de esa disposición especial se atraen recíprocamente con mayor fuerza de asociación, como diría GALL, que los que con mejor control cerebral resisten a ella por predominio del razonamiento” (p. 79).

En resumen, el individuo-multitud, carece del sentido crítico que le permitiría discernir moralmente como individuo. Su moral es colectiva y está atada a un fin común que no es objeto de razonamiento. En él no hay actos reflexivos, sino actos reflejos, impulsos, acciones instintivas. Su tendencia a la obediencia está más predispuesta que en seres guiados por la inteligencia y el razonamiento. El individuo multitud tiene una sensibilidad a flor de piel, pero es una sensibilidad cuasi animal y en esa poderosa predisposición de la multitud a la obediencia “hay mucho de animal”. (p. 80). Lo que hace falta para que una multitud se constituya es un determinado estado o una cierta condición moral colectiva ante hechos o sucesos poco o nada significativos en otros momentos. Se trata básicamente de una “disposición de espíritu” (p. 81) que, bajo determinadas circunstancias, conduce a la formación de multitudes:

“Tal sucede con las cosas morales: la *constitución psíquica* [...] es propicia o no lo es [...] Y diríamos entonces que, para determinar el fenómeno social al que aludimos, es necesario que una población se halle en *inminencia de multitud*, que tal fue lo que sucedió durante toda la época en que se desarrollaron los sucesos de la guerra de la emancipación argentina” (p. 81).

El pavor que en muchos momentos de la historia, la multitud le inspira al poderoso, a aquel al que se enfrenta, al que la tiene que confrontar, tiene como base el desconocimiento de su psicología. Desde

fuera, los individuos que la conforman se ven todos iguales, todos parecen dispuestos a cualquier cosa y a enfrentar lo que venga con un valor inusitado. Esa multitud, desconocida para quien no forma parte de ella, genera un miedo a lo desconocido a lo imprevisible. Y esa *psicología de la multitud*, de la que habla Ramos Mejía, es algo que precede a la multitud misma y es sobre todo una estructura moral un sentimiento o una intuición de “su valer [...] ya maduro en el alma” (p. 82). Una vez alcanzado ese estado de maduración, los hombres de la multitud, antes dispersos, ocultos en su individualidad, comienzan a perseguir como multitud un objetivo, “movidos por un agente del que no [tienen] conciencia” (p. 83).

Se trata básicamente de una comunidad de seres que ya están listos para constituirse como multitud y a quienes ya sólo les falta un motivo para hacerlo. Antes de ello ya viven en esa *situación moral* que los vuelve proclives a la rebelión; viven en un estado de insurrección permanente, indisciplinados ante la autoridad y sin ningún respeto por las instituciones. Eso era precisamente lo que según Ramos Mejía ocurría en últimos tiempos del virreinato, en una Argentina en la que, mientras las capas superiores de la población seguían embebidas en la vida colonial, ajenas al torbellino que se avecinaba, las clases bajas lo anunciaban ya mediante la revuelta, la anarquía o la delincuencia pura y dura, estableciendo una clara diferencia en la *situación moral* de unas y de otras. Así, en los márgenes de la ciudad, en el campo, se cocinaba ya el *espíritu de independencia*:

“Del seno de la muchedumbre sale, pues, la fuerza trascendental de la *revuelta* y de la desobediencia, agente de las iniciativas y de la acción eficaz en todos los primeros acontecimientos de la emancipación. Hay en ella una tendencia constante e invariable hacia la independencia, una visible y sugestiva espontaneidad dentro de su misma inconsciencia [...]” (p. 84).

Dada la importancia que le atribuye, para Ramos Mejía la psicología de las muchedumbres es un elemento fundamental a tomar en cuenta por el historiador. Esta importancia radica sobre todo en que la multitud es portadora de lo que él llama “una gran idea moral” (p. 94), que

indiscutiblemente está por encima de las vidas de unos cuantos hombres por muy elevado que sea su rango o condición. Por esa *gran idea moral*, la multitud, conformada por seres en otro momento pacíficos, sencillos en su condición de individuos aislados, es capaz de cometer las peores bajezas o de llevar a cabo grandes hazañas y de arrastrar en esa vorágine a espíritus incluso cultos y sosegados que una vez incorporados a la multitud, son capaces de los más grandes actos de heroísmo y abnegación, pero también de actos crueles e inhumanos, como ocurrió, según Ramos Mejía, con la transformación psicológica de los hombres que integraron la Primera Junta de Gobierno, posterior a la deposición del Virrey Cisneros. Y aquí es donde entran en juego ciertos individuos de genio y que, por lo mismo, están tocados de alguna manera por la locura, para imprimir su sello particular en el comportamiento de la multitud:

“sucede con frecuencia en la vida de las multitudes, ya se constituyan bajo la forma de cuerpos colegiados, como en nuestro caso, o de muchedumbres, que esos espíritus vigorosos, pero ligeramente anormales, se apoderan, por razones que se explican, de la dirección, imprimiendo a todas las cosas un sello violento, por una especie de contagio o de sugestión profunda. Por otra parte, aprovechan para sus fines la disposición homicida primordial que explica los crímenes de la multitud y que son, junto con el egoísmo, calidades fundamentales del hombre, según SCHOPENHAUER” (p. 99).

La influencia de tales individuos, sin embargo, puede ser pasajera, incluso efímera, pues la propia multitud que los encumbra puede acabar con ellos y la única que se mantiene fuerte, poderosa y homogénea es la multitud misma, siempre con la mirada fija en el propósito que la guía y la anima. Ella, en el caso de Argentina –diferente al del resto de América, según nuestro autor- es la verdadera y única protagonista de la revolución de independencia, pues es la única que “la representa y la encarna” (p.101).

A pesar de cierto desprecio que Ramos Mejía siente por la figura del líder, a quien atribuye características patológicas, por momentos extremas, le concede también una relativa importancia y no deja de ser curiosa la forma en que concibe su relación con sus seguidores. Dicha relación tiene

como base fundamental el carácter profundamente femenino de la multitud, a la que el médico argentino atribuye una necesidad profunda de carnalizar, de corporizar de alguna manera sus sentimientos, para encontrar de alguna manera un equilibrio ante la ausencia de facultades de abstracción.

La atracción de la multitud hacia su líder es pues, completamente irracional. No la tocan ni la genialidad ni la nobleza de sentimientos, sino la belleza, la apostura física, la altanería, la virilidad, el arrojo. La multitud se enamora de eso, no por una disposición estética, sino porque – “mujer al fin” (p. 70)- en todo ello encuentra la síntesis de la grandeza y, en su vulgaridad y mediocridad, no tiene otra forma de hacerlo. Ese fue el caso, según el autor, de Santiago de Liniers, penúltimo Virrey del Río de la Plata, que era un hombre atractivo y de buenas maneras. Pero, incluso, en el caso de que el líder no sea físicamente apuesto, tiene que emanar de él un halo de sensualidad, una alta dosis de gracia masculina que seduzca a ese ser colectivo que es la multitud y “que, punto más punto menos tiene las mismas deficiencias y particularidades mentales de la mujer” (p. 70). De esa manera, encontramos que la relación entre la multitud y su líder, para Ramos Mejía, está hilada sobre todo por la sensualidad y la irracionalidad, por la esencia femenina de aquella, que encuentra en la virilidad y en el atractivo y poderío masculinos del caudillo, su complemento perfecto.

Sin embargo, en Ramos Mejía, el líder, el caudillo, es un elemento circunstancial, una especie de casualidad histórica que en un determinado momento puede imprimir su sello y dotar de cierto carácter particular a las acciones llevadas a cabo por la multitud a la que dirige. Así, son las multitudes mal armadas y desorganizadas las que hacen triunfar a las revoluciones, aun enfrentándose a ejércitos técnicamente superiores y perfectamente organizados. Al frente de la multitud, el prócer, el líder es únicamente la cabeza visible, pero no es el elemento determinante de triunfos que la historia suele atribuirle a él, embelleciéndolos, mediante

relatos que hablan de grandes campañas y méritos militares que en realidad son obra de la multitud:

“Las grandes victorias y la mayor influencia política [en el territorio argentino] es la obra exclusiva del elemento popular, en esa forma elemental, sin dirección efectiva, sin que la inspiración del caudillo o aprendida estrategia le preste el concurso de su talento o aptitudes para obtener tal fin (p.125).

El caudillo es idéntico a la multitud a la que encabeza; es síntesis y expresión individualizada del alma colectiva, que en él se concentra:

“[...] Los titulados caudillos [dominan a las multitudes], no por el genio, sino porque poseen especiales aptitudes para sintetizarlas; son la expresión unipersonal del conjunto, el exponente de sus pasiones y de sus gustos, las antenas y los ojos por donde ellos tocan y miran y sienten las cosas de la vida, nada más” (p.125).

De esa manera, Ramos Mejía intenta una explicación científica, para dar cuenta de la diferencia entre el carácter *–casual–* del caudillo y la participación *–necesaria–* de las multitudes en la historia argentina: el surgimiento de estas responde a leyes morales –o si se quiere, biológicas– cuyo cumplimiento es inevitable. Y frente a esos ejércitos poderosos y modernos a cuyo armamento altamente tecnificado se le da tanta importancia, las multitudes, dada su impredecibilidad, tienen una función importantísima como “*factor moral perturbador*” (p. 126). Se trata de un elemento psicológico que altera los cálculos de los estrategas militares y hace disminuir significativamente sus posibilidades de éxito ante ese ente colectivo y monstruoso cuyos mecanismos de acción les representan un misterio inexpugnable. Así, mientras las tácticas de los ejércitos están lógicamente estructuradas, y ese es el fundamento de sus triunfos, las de las multitudes son absolutamente ilógicas y sus éxitos dependen de ello. Al parecer, muchas veces, la gloria del caudillo en turno depende de que tan imprevisibles, violentas, primitivas y numerosas sean las multitudes a las que encabeza. Así, el caudillo brilla reflejando la luz que la multitud arroja sobre él y lo hace sólo teniendo como fondo a la multitud que lo arropa. “La revolución argentina -afirma categóricamente y no sin cierto orgullo

chovinista el autor- es la obra más popular de la historia y la menos personal de toda América Latina” (p. 128). Y con ello se refiere a que, a través de todo el proceso revolucionario, no hay una personalidad particular que la encarne de manera definitiva; surgen y desaparecen caudillos a lo largo del tiempo y la revolución no se detiene, sigue adelante gracias al empuje de la multitud. En ella hay lo que Ramos Mejía llama “*constante ‘inminencia de multitud’*” (p.128). La multitud es, pues, un impulso vital, es una fuerza arrolladora que se mueve con la historia y es la única que puede sostener al caudillo o derribarlo.

Sólo apoyado en ella, afirma Ramos Mejía, pudo sostenerse durante veinte años un tirano como Rosas, en los años posteriores a la caída del virreinato. Evolucionista como es, Ramos Mejía analiza las formas y características que las multitudes van adquiriendo, sus mutaciones a lo largo del tiempo y esa especie de *elan vital* que las lleva a pervivir por encima de líderes y caudillos. Al médico argentino le maravilla la inmanencia de las multitudes en la historia argentina y establece curiosos paralelismos biólogos para explicarla:

“La multitud argentina poseía la naturaleza del protoplasma; muerta y consumida, cualquiera de las partes que quedaba, tenía el depósito de la vida y seguía funcionando y representando la encarnación del pensamiento o del sentimiento motriz de la emancipación. El interés que tiene el estudio de la vida se concentra por entero en esa maravillosa substancia, que es la única apta para producirla. La multitud encierra ese secreto de la vida colectiva cuyo vigor es un misterio, dada su sencilla organización. Si es imposible atribuir al protoplasma una forma o una estructura complicada, es igualmente vano querer asimilar la estructura de la multitud a la tribu, a la horda, a la secta, buscando en cualesquiera de esas configuraciones morales el secreto de su fuerza [...] todo demuestra que la vida, en lo que tiene más de general, reside en una substancia sin forma, sin estructura particular, que hasta se le ha puesto sin dimensiones determinadas y sin personalidad. Tal es la multitud que encierra como el protoplasma, ese secreto de la vida elemental” (p. 132).

De ese biologismo está impregnada toda la obra de Ramos Mejía. La multitud es para él, como ya hemos visto, el resultado de un proceso

evolutivo en el que intervienen factores de supervivencia que están inscritos en la constitución antropomórfica y en la fisiología de los seres que la conforman. Por eso son diferentes –y Ramos mejía hace un largo y exhaustivo análisis de esto– las multitudes de las ciudades o de las zonas suburbanas a las del campo o a las de las regiones más alejadas de los centros urbanos. Estas últimas, las que finalmente encumbraron y sostuvieron a Juan Manuel de Rosas durante dos décadas, tienden a la barbarie, son incivilizadas y montaraces. En ello intervienen decisivamente factores raciales y biológicos, pero también elementos culturales que están siempre presentes en los habitantes de esas regiones: la promiscuidad y la poligamia, la sexualidad casi animal que generaba una natalidad desenfrenada, el libertinaje, la ignorancia, etc. Todo eso, sumado a las duras condiciones de vida de las regiones más apartadas, hacía de sus habitantes, seres fuertes y aptos para la lucha, ajenos al proceso selectivo de los ejércitos organizados y de las ciudades, en las que, por ejemplo, “Los jóvenes defectuosos [...] son más comunes” (p. 139). Se trataba, según nuestro autor, de sociedades adelfógamas, característica que las dotaba de un vigor y una serie de cualidades físicas y psicológicas superiores a las del hombre de la ciudad. Pero si vivían en un estado casi de barbarie y tan alejados de los grandes centros urbanos, ¿cómo fue que en los años posteriores a la revolución de independencia se convirtieron en ese elemento fundamental de la vida política argentina? Al principio por factores totalmente fortuitos, que no viene al caso mencionar. Los inicios de la multitud son incidentales, pero una vez que el proceso de su constitución se ha puesto en marcha se comienza a producir un fenómeno de agrupación, en el que la convivencia sienta las bases de un “principio de comunidad” (p. 144), basado en el contagio, cuyo resultado final es la solidaridad colectiva que mantiene unida a la multitud y que la sostiene. En principio no hay en ello idea o motivación política alguna:

“Todos van empujados por móviles puramente personales, pasiones estrechas, necesidades urgentes de la vida, pequeños sentimientos hostiles o simpáticos, impulsos que en la mayoría de los casos nacen de esa alma medular [...] Ninguno sabe ni el país en que vive, ni la forma de gobierno que lo rige [...]

Ninguno conoce jefe o caudillo todavía, autoridad alguna que lo obligue, pensamiento que se eleve un poco por sobre las necesidades elementales de la vida *infra-cortical* [...] Y, por fin, ninguno pregunta *a dónde van y a qué*, porque el que anda detrás va siguiendo al de adelante [...] Así van engrosándose los grupos y distribuyéndose recíprocamente los elementos morales de la difundida sugestión, que discurriendo después por los grupos más grandes aprietan los vínculos que más tarde van a constituir el *alma* colectiva de la multitud” (pp. 144-145).

Pero ese primitivismo es también, de alguna manera, la condición de posibilidad que facilita la emergencia del caudillo desde el interior mismo de la multitud. Para explicar esto, Ramos Mejía establece con ello un paralelismo evidente con la teoría biológica del macho dominante. Así, atribuye al emergente caudillo cualidades morfológicas que se magnifican a los ojos de la multitud: prestancia física (con ayuda del caballo, en el caso particular de la Argentina del S. XIX), apariencia llamativa que, a través de una vestimenta colorida característica del megalomaniaco, deslumbra al ojo poco educado del integrante de la chusma. Al principio el impacto es visual y absolutamente sensorial. A ello se suman ciertas habilidades socialmente apreciadas: ser buen jinete, hábil con el lazo y con las *bolas*. Todo eso produce en el individuo sensaciones agradables que hacen que el caudillo en ciernes comience a brillar con una luz que termina por ocultar las sombras que podrían oscurecer la imagen del elegido. Sobre el feudo de la vida cuasi salvaje sobre la que se proyecta la figura del caudillo en gestación, se produce entonces una especie de Gestalt que genera la ilusión óptica de un ser especial, engrandecido por la percepción primitiva del hombre que compone la multitud y encumbrado por las emociones colectivas a flor de piel. El resto lo hace la costumbre de la docilidad, la obediencia y la tendencia a la admiración y el deslumbramiento propios del hombre-multitud. Así comienza a establecerse una corriente de atracción mutua entre la multitud y el caudillo que se consolida a partir de una relación de intercambio y reciprocidad: la multitud necesita del caudillo y este necesita de la multitud; el caudillo guía a la multitud y la multitud sostiene al caudillo.

Mientras ambas condiciones se cumplan, ninguno de los dos se sentirá defraudado. Una vez afirmados su poder y su liderazgo, al caudillo ya sólo le resta hacer un uso correcto del lenguaje, a través de discursos grandilocuentes y, aunque vacíos de contenido, efectivos. La vacuidad verbal y la grandilocuencia actúan como hipnóticos. En parte, porque son incomprensibles para la multitud y en parte porque implican un lenguaje distinto al del poder establecido. De esa manera, la multitud absorbe acríticamente el discurso del caudillo como algo propio y conveniente para ella. Así aprende a repetir sus consignas, a usar su lenguaje sin ton ni son, a ser su espejo.

A Ramos Mejía le interesa especialmente ese caudillo que surgido de la propia multitud y, como tal, con características morales, culturales y psíquicas similares a las de los hombres que en ella se confunden, se convierte, gracias a ciertas cualidades especiales pero fortuitas, en una especie de iluminado, de alucinado. Se trata de un ser sometido a diversas conveniencias que obnubilan su ya de por sí hipertrofiado cerebro y lo convencen de estar llamado al cumplimiento de un destino inscrito en la historia. Por otro lado, y en todo este punto, Ramos Mejía encuentra una de sus pocas coincidencias con Le Bon: los individuos suelen atribuir al caudillo facultades y virtudes excepcionales que no son más que producto de “la visión fatigada de las multitudes” (p. 158), cuya sensibilidad a flor de piel e imaginación exaltada, “como condición psicológica matriz” (p. 158), son profunda y fácilmente impresionables a través de elementos tan pueriles como la apariencia física o la verborrea, y cuyo valor como mecanismos de seducción desaparece cuando son sometidas a razonamiento.

La multitud fascinada por su caudillo es, para Ramos Mejía, similar a una prostituta que al fin ha encontrado a su lenón, al que se someterá incondicionalmente y por el que se dejara explotar, sangrar, utilizar, etc. Esa multitud ya madura - como la que sostuvo al tirano Rosas en la Argentina decimonónica -por razones de raza y formación- encuentra una

especie de placer mórbido en la crueldad y el sufrimiento infligidos por la tiranía. El espíritu de esa multitud, amante de la violencia, es trágico y ve en el caudillo, al que ama, y en sus acciones, el *ideal dramático* en el que les gusta reflejarse. Dispuestas a enfrentarse a lo que fuera y a morir por él, las multitudes fueron durante veinte años el pedestal sobre el que se irguió la figura del tirano Rosas.

Pero, como ya se ha visto, Ramos Mejía tiene una visión evolutiva de las multitudes. Éstas van adquiriendo formas diversas a lo largo de la historia. Hasta el momento en que Ramos Mejía escribe su libro, tres tipos de multitudes se han gestado, según él, en sendos momentos de la historia argentina: Primero aparece la multitud de la colonia, que es urbana y “genuinamente española” (p. 181) y que, por natural evolución, se consolidará, con el tiempo, como la fuerza que logrará la emancipación de la corona. Se trata de una multitud gestada en los barrios bajos y en los suburbios de la metrópoli. En segundo lugar aparece la multitud de las tiranías que surge de los litorales y que es, en palabras del autor, “india, heterogénea como ninguna y completamente inculta” (p. 181).

Pero es la mezcla de ambos tipos de multitud, más las características de otros tipos, como los de las poblaciones del interior, más sosegadas y dadas al recogimiento y poco proclives a los cambios, las que, en la metrópoli, conformarán un crisol de fenotipos que constituirán, finalmente, una tercera formación multitudinaria: una mezcla de *tipos orgánicos*, cuya diversidad se origina en los diferentes hábitats de procedencia de quienes los conforman. Ésta idea le sirve a Ramos Mejía para, de pasada, plantear nuevamente su convicción de que, en la forma y el carácter de cada una de las multitudes que estudia, está presente como un hecho determinante el factor biológico-ambiental:

“No hay duda de que [el litoral argentino] ha sido desde el principio de la historia atrevido y pendenciero: la atmósfera marítima cargada de cloruro de sodio y de principios estimulantes, ha dado a su carácter cierta marcada tendencia a la acción que tal vez quita a la inteligencia la tranquila y reposada

quietud, tan necesaria para la obra de aliento que le sobra al *arribeño*. Los códigos, la legislación laboriosa y de intenso pensamiento, son para este último; los motines, la acción rápida, la audacia y el espíritu de rebelión pertenecen al temperamento del primero (p. 185).

De la conjunción de todos los *tipos orgánicos*, largamente descritos por Ramos Mejía, apoyado en teorías biológicas al uso, surgirá entonces lo que él llama la *multitud moderna* y que, para él, terminará por constituir el “tipo representativo genuino” (p. 187) de multitud argentina. Esta multitud moderna es la de la democracia. En ella, la dirección es artificial y quienes la encabezan representan a sus propios intereses y no a los de la masa. Se trata de los años finales del Siglo XIX, una época de “*fetichismo político bastante grave*” (p. 201), según Ramos Mejía, que lo que ve en ello es una vuelta al grupo y una masa compuesta por formaciones grupales que, cómo átomos, se atraen unas a otras en función de afinidades electivas. Sorprendentemente, Ramos Mejía define a la multitud moderna como la “función democrática por excelencia, porque es el recurso y la fuerza de los pequeños y de los anónimos” (p. 201). En ella, las pequeñas voluntades fluyen para constituir la voluntad general, la de la multitud. Es aquello que hoy llamaríamos diversidad. Todo ello significa libertad y es el camino para la conformación de la conciencia política. Es una multitud de signo absolutamente distinto al de las multitudes de la independencia o a las de la tiranía. Se mueve poco y es más racional, no es dinámica como aquellas, sino estática, pero no es necesariamente pasiva sino que más bien tiende a la institucionalidad. Es una multitud difusa y dispersa, por decirlo de alguna manera:

“[...] En nuestros tiempos hay ausencia completa de esa *inminencia de multitud* que mencionara antes y que expresa el grado de susceptibilidad de un pueblo a la acción de los agentes morales en circulación. Los más graves sucesos han encontrado indiferente y frío el sentimiento popular [...]

Esa es en, pocas palabras expresada, la fisiología moral de nuestra actual moral estática, en lo que su somnolencia digestiva permite observar.

Las [multitudes] dinámicas de la emancipación eran sentimentales y románticas, la de la tiranía belicosa y emocional, y la moderna que actuó

intermitentemente desde Caseros, fue en su infancia (1852 a 1860) creyente y revolucionaria para ser después escéptica y esencialmente mercantil” (p. 207).

La multitud moderna, la de la democracia, carece, para Ramos Mejía, de motivación. No hay pasión que la mueva y, para finales del Siglo XIX, en que el autor escribe sobre ella, aún no ha encontrado su verdadera función. Es una formación embrionaria a la espera de mutar y, más que multitud política, es una especie de multitud burocrática, artificial. Cuando esa multitud se manifiesta no lo hace movida al calor de la pasión por una bandera o por la rabia del resentimiento social, sino por la tibia necesidad de conservar su empleo o por la simple manipulación de irresponsables que suelen representar farsas socialistas. El nicho en el que la multitud moderna se agrupa es el de una sociedad aun sin problemas graves de desigualdad o de miseria. Una sociedad estable y en acenso, en la que la gente no encuentra motivos suficientes para la rebelión. Finalmente ese es un tipo de multitud que a Ramos Mejía ya no le apasiona ni le interesa y da la impresión de que si habla de ella es porque tiene que cerrar de alguna manera su tratado.

El texto de Ramos mejía, plagado, a todo lo largo, de flagrantes contradicciones, parece, por momentos, más dictado por la pasión política que por la razón a la que él mismo tanto alude. Esto sobre todo es notorio en los momentos en los que describe pasajes culminantes de la historia argentina o en los que vierte opiniones acerca de la personalidad y el papel –casi siempre secundario y supeditado al empuje de las multitudes– que jugaron diversos caudillos y personajes protagónicos de la historia de su país. Es importante tomar en cuenta diversos elementos que dan al tratado de Ramos Mejía las particularísimas y, por momentos, curiosas características que tiene. Él mismo, más de una vez, califica a su libro de tratado de *fisiología de las multitudes* o de *biología de las multitudes*. El autor es en muchos sentidos un típico personaje del Siglo XIX latinoamericano: híbrido de científico, historiador y político, su obra es marcadamente positivista y su formación médica impregna de biologismo

sus ideas. Esto, aunado a una ideología profundamente conservadora, convierte a su obra en una amalgama de prejuicios raciales, de género y de clase, sostenidos sobre teorías biológicas en boga, casi todas de marcado tufo evolucionista. Sus referentes no son en su mayoría, psicólogos, sociólogos o filósofos sino, además de historiadores que le permiten contextualizar sus opiniones, biólogos, psiquiatras, fisiólogos y hasta geógrafos. Muchos de ellos, fueron personajes excéntricos que construyeron teorías que terminaron muy pronto desechadas por la propia ciencia o el pensamiento social, pero que, en su momento, tuvieron un cierto impacto sobre una gran cantidad de obras que intentaban explicar fenómenos cuya necesidad de interpretación estaba en el alma misma de la modernidad decimonónica. Por eso, leer a Ramos Mejía significa hacer un recorrido por una cierta forma de pensar lo psicosocial teniendo a lo biológico como elemento axial. Epistémicamente su pensamiento está sostenido por teorías e ideas evolucionistas que posteriormente, ya entrado el S. XX, fueron también el fundamento de formas de darwinismo social que llevaron a la proliferación de teorías y prácticas eugenésicas. Le Bon es para él un referente básico, pero lo es sólo en la medida en que busca diferenciarse del autor francés. Aunque, muy a su pesar, es más fácil encontrar semejanzas que diferencias entre ambos. Sin embargo, justo es decirlo, las primeras se producen más en la generalidad de los conceptos que en su concreción histórica. Por lo demás, su obra es un recorrido crítico por la historia argentina del S. XIX, desde una posición absolutamente conservadora. Aun así, ese recorrido no deja de ser sumamente interesante y sugestivo, si tomamos en cuenta que está transversalizado por la tentativa de dar una explicación psicosocial de los fenómenos de masas ocurridos durante el período que va desde la colonia hasta la democracia. Para Ramos Mejía, esos fenómenos constituyen el factor decisivo de las transformaciones sociales ocurridas en su país. Me parece que ese es el elemento más interesante de una obra que, por razones inciertas, ha caído en el olvido de una psicología social latinoamericana que suele ignorarse a sí misma.

2. La psicología expresiva de Eduardo Nicol

Eduardo Nicol, filósofo mexicano de origen catalán, es sin duda una de las grandes figuras perdidas en el mar de la desmemoria de la psicología social latinoamericana, para la cual, en la actualidad, es prácticamente un desconocido, hecho que, desde luego, no ocurre en el caso de la filosofía. Y aunque su obra es sobre todo filosófica, tiene un libro que, a mi juicio, resulta fundamental para la (re)construcción de una epistemología crítica de la psicología social en América Latina: *Psicología de las situaciones vitales*, publicado inicialmente en 1941. Sin embargo, sus ideas psicológicas no se reducen a lo escrito en él, sino que están presentes en la mayor parte de su obra filosófica. Así, aunque tomaré como hilo conductor dicho libro, ya que es en el que Nicol sistematiza el conjunto de sus ideas en relación con la psicología, me apoyaré también en las reflexiones que, al respecto, aparecen en otros momentos de su obra escrita.

La propuesta psicológica de Nicol, surge y parte de una serie de cuestiones que, en momentos cruciales de la historia de la psicología social latinoamericana, tuvieron un gran valor epistémico. Y aunque Nicol en ningún momento regionaliza ni politiza de manera particular su pensamiento, sí construye un marco epistémico general para el desarrollo de una psicología concreta e históricamente situada. Muchas de las preocupaciones de Nicol estuvieron también presentes en la obra de una gran cantidad de psicólogos y psicólogos sociales latinoamericanos, posteriores a él, durante varias décadas. No se trata de un hecho fortuito: sin tener necesariamente el mismo sustento teórico, esas preocupaciones tenían una relación directa y específica con la necesidad de sentar las bases de una psicología que tuviera el mismo carácter concreto, un conocimiento situado de lo humano que se configurara como proveniente de la experiencia particular de hombres y mujeres bajo condiciones particulares de existencia. Ese es en mi opinión el valor fundamental de una obra que, como he dicho, ni siquiera podríamos decir que ha sido olvidada, sino casi

completamente ignorada por la psicología social construida en América Latina en las últimas décadas.

La idea del *hombre* y la insuficiencia de la psicología científica

El punto de partida de las reflexiones psicológicas de Eduardo Nicol es una convicción: la psicología es una ciencia destinada a construir una cierta *idea del hombre* (Nicol, 1963; 1997)⁷. Sin embargo, la cientificidad de la psicología, concebida como una ciencia natural construida sobre bases experimentales, resulta insuficiente. En otros términos, existía un amplio repertorio de experiencias humanas que la psicología, tal como se había consolidado como disciplina científica, era incapaz de considerar, analizar o explicar. Lo anterior llevaba a la conclusión de que había por lo menos dos problemas: uno, la duda totalmente fundada en torno a la factibilidad de la psicología para formar una idea del hombre o, en todo caso, la certeza de que la idea del hombre contenida en la psicología científica resultaba “inadecuada y deforme” (1963, p. 7). Y, segundo, saber qué tan factible resultaba estudiar las problemáticas humanas que la ciencia psicológica dejaba fuera, con métodos igualmente rigurosos pero diferentes a los de la psicología científica.

En la base de estas preocupaciones estaba también la certeza –hasta cierto punto romántica, según Nicol– de que el mundo hispánico había desarrollado formas de expresión –filosofía, moral, literatura– que daban cuenta de un conocimiento acerca de lo humano, menos riguroso

⁷ Es importante señalar, para los fines de este trabajo, el año de las ediciones originales de las obras de Nicol citadas. La primera, *Psicología de las situaciones vitales* (1963), ya lo he mencionado, data de 1941. Yo he consultado la segunda reimpresión de la segunda edición. Para ella, el autor, escribe un prólogo en el que analiza sus propios planteamientos y que yo he utilizado para escribir este texto. La segunda obra que cito, *La vocación humana* (1997), fue editada originalmente, en 1953. El tercer libro que citaré, *La idea del hombre*, lo he consultado en su edición original (1977). En todos los casos en que los libros de Nicol sean referidos o citados en esta parte del trabajo, y con el fin de distraer lo menos posible al lector, me remitiré solamente a las fechas de los libros referidos, y en el caso de las citas literales a la fecha y al número de página, obviando, con excepción de la primera vez que lo haga, el nombre del autor que, en todos los casos en que sea así para esta sección, es Eduardo Nicol.

metodológicamente hablando, pero sumamente rico en su concreción, que el de los saberes generados por la psicología desde sus laboratorios y centros de investigación (1963). Se trataba de un conocimiento no sistemático, distinto al conocimiento de base cuantitativa de la psicología científica, con todo su esquemático reduccionismo y sus generalizaciones universalizantes, en torno al comportamiento humano. Todo ello, en el contexto, en opinión de Nicol, de una tradición secular de pensamiento moralista y no exenta de un cierto orgullo chovinista, que, de alguna manera, se asumía generadora de un orden de saberes cualitativamente distinto, pero igualmente válido (1963). Ese orden podría desde luego subsanar la tendencia a la deshumanización de una psicología dedicada básicamente a estudiar al ser humano en abstracto.

Sin embargo, ese pensamiento moral que se reclamaba poseedor de un saber concreto acerca de lo humano, implicaba también un problema no menos grave que el que pretendía subsanar: su asistematicidad, su incapacidad metodológica; vicio que pretendía convertir en virtud, a partir del prejuicio de que la sistematización del saber llevaba necesariamente a poner una camisa de fuerza al conocimiento de lo humano.

Aun con lo que podía tener de criticable dicha postura, todo ello permitía vislumbrar ya la necesidad de desarrollar un pensamiento antropológico que se ocupara del ser humano en su *esencia* concreta y cubriera con ello los enormes vacíos dejados por el saber abstracto de la psicología científica. Ese es el punto al cual se tendría que aproximar la psicología desde hace tiempo (1997). Ahora bien, el desarrollo de una antropología filosófica –que en su vertiente existencialista es sistemática, en tanto ontología– podía subsanar algunos de esos vacíos, pero seguía estando presente la ausencia de sistematicidad, de método, tal como eso se entiende en el conocimiento científico. Sin embargo, no parecía haber otra salida que esa, ante la imposibilidad, dada la inaprehensibilidad de su objeto, de concebir una psicología científica que aspirara a ser una auténtica antropología, una ciencia integral de lo humano, de base

antropológica (1997), pero no atendiendo a las concepciones de la antropología moderna, sino a las de la tradición antropológica de la filosofía (1963; 1997). El propio programa de trabajo de Heidegger en torno al análisis de la existencia humana, “[era de] carácter ontológico y no meramente antropológico y psicológico”, lo que llevaba a Nicol a concluir que “La posibilidad de una psicología científica y auténticamente antropológica [seguía] abierta [...]” (1963, p. 9) y a descubrir un antecedente de tal afirmación en Dilthey:

“La posibilidad y legitimidad de una psicología concreta, comprensiva, auténticamente antropológica, había sido ya señalada, sin embargo, por Dilthey, este filósofo había establecido las bases teóricas de tal ciencia, y elaborado incluso detalladamente un programa de trabajo que más tarde empezó a desenvolver Spranger. Estos son, por consiguiente, los verdaderos antecedentes de una psicología de las situaciones vitales –o de otra cualquiera que se constituya con las mismas intenciones generales- y no la antropología monográfica, ni la metafísica de Heidegger, ni menos aún, claro está, la filosofía existencialista que sólo apareció después” (1963, p. 9).

Para Nicol (1977), las claves del proceso de constitución de lo humano, y de lo humano como acción, están en la filosofía de la historia y, por su carácter, sus mecanismos podrían ser complementarios con los de la psicología, pero no ha podido ser así debido a la fragmentación en que ambas incurren:

“La psicología llamada empírica es una ciencia del hombre que no se ocupa del hecho empírico de sus mutaciones históricas. Por su parte, la filosofía de la historia abandona a la jurisdicción de la psicología el análisis concreto de la acción humana” (1977, p.101).

Bergson es, según Nicol, el primer filósofo que intentó definir la cuestión en relación con lo psicológico (1963; 1997). El filósofo francés ve en la condición espacio-temporal de la experiencia humana el fundamento básico de las situaciones vitales, desde una concepción del espacio y del tiempo, alejada de las de la física y revelando su carácter cualitativo en el concreto de dicha experiencia. Después volveremos a ello, pero retomando el punto central de una psicología de lo humano concreto, Nicol parte de

una intención absolutamente holista que desdeña las diversas tentativas por encontrar el elemento clave de la integridad humana en las diferentes corrientes psicológicas y sus derivaciones. Cualquiera de las claves presentes en dichas tentativas podría ser un elemento efectivamente constitutivo y exclusivo de lo humano, pero ninguna de ellas daba cuenta de la totalidad concreta que es el hombre. Se trataba, en todo caso, de características, rasgos que pueden constituir *situaciones vitales*, que son las que, antes que nada, habría que entender:

“Porque eso es lo que son tales rasgos: situaciones *particulares*. O para decirlo con más precisión: aquellos rasgos sólo se presentan y sólo se pueden conocer en situaciones vitales. Son maneras de vivir la vida, y no algo así como resortes fijos en la anatomía del ser humano. El hombre no tiene envidia, o cuidado, o temor, aunque así lo digamos, sino que vive envidiosa, o cuidadosa, o temerosamente: *está* algunas veces en situaciones dentro de las cuales aparecen, como componentes subjetivos, esas modalidades de comportamiento. Pero un conocimiento de la situación no puede ser completo si no abarca aquel componente transubjetivo del cual sentimos envidia, temor o cuidado” (1963, p. 11).

El de *situación vital* sería entonces un concepto estructurante que mostraría la complejidad y diversidad de la integridad del ser humano concreto y, como concepto psicológico, representaría un salto cualitativo en las concepciones desarrolladas, tanto por la psicología científica como por la metafísica, pues implicaría pasar de lo biológico a lo biográfico en el sentido más exacto del término: el que remite a la vida humana como acción (1977). Sería, pues, un concepto sistemático que, en su carácter categorial, daría cuenta de todas las variantes del comportamiento humano, dado que todas ellas se producen dentro de una determinada situación vital:

“[...] la situación, en tanto que es *vital*, no es el dispositivo de las cosas entorno, no es la circunstancia, ni es tampoco la mera conciencia de *estar* en un cierto dispositivo externo inmediato. Es la relación vital efectiva que el yo del sujeto establece con el no-yo transubjetivo, presente o ausente, actual o pasado (y sobre todo con el peculiar no-yo que es el otro-yo del prójimo)⁸” (1963, p. 17)

⁸ Entre paréntesis en el original.

La solución era, por tanto, también metodológica, puesto que introducía al objeto concreto de la psicología a un sistema de relaciones en el que el vínculo con *el otro* y con *lo otro* –es decir, con la realidad inmediata– es el elemento axial en torno al cual gira la experiencia concreta del sujeto.

Con ello, Nicol buscaba elaborar una propuesta de construcción de una psicología que tuviera la autoridad de la ciencia, dado el carácter sistemático de su conocimiento, pero sin perder “el carácter vital y concreto que tiene el objeto de su estudio” (1963, p. 12), y, desde luego, opuesta al totalitarismo metodológico y teórico de la ciencia natural y, por tanto, al reduccionismo naturalista de la psicología aceptada como científica. Esto, permitía salvar una doble crisis de principios: la de una ciencia deshumanizada y deshumanizante que todo lo reducía a fenómeno natural y la de un humanismo que había perdido su autoridad como saber, gracias, en buena medida a que en las llamadas “*humanidades*” parecía caber todo aquello que, refiriéndose a lo humano, no fuera reconocido como científico, incluidas las diatribas que desde distintas disciplinas y posiciones humanistas se lanzaban contra la ciencia por llevarlo todo al terreno de lo natural. Sin embargo, hay aquí una confusión: la ciencia despojada de su inherente carácter filosófico, deja de serlo, para convertirse en técnica. El mundo moderno –pragmático y utilitarista- ha creado esa confusión, llamando *científicos* a quienes en realidad no son otra cosa que tecnólogos.

Las crisis de la psicología y la necesidad de renovación del concepto crítico de sujeto

La cuestión es que cuando Nicol elabora su propuesta, no había crítica de la psicología que no tuviera que partir necesariamente del

cuestionamiento de esos dos elementos en pugna y que no tuviera necesariamente que proponer una solución al problema de una disciplina que, para bien o para mal, ya había recorrido una parte del camino como ciencia o, por lo menos, como conocimiento válido. Y el punto de partida concreto no podía ser otro –y esto, por desgracia, sigue siendo alarmanamente actual– que la demostración de la imposibilidad de una psicología ubicada en cualquiera de esos dos extremos: la psicología, si quería ser la ciencia de lo humano, evidentemente, ni podía volver a ser especulación metafísica, ni tampoco podía seguirse desarrollando como una ciencia humana despojada de toda humanidad, en virtud de un naturalismo radical.

Sin embargo, es evidente que la crítica de la psicología tenía que centrarse en el segundo de esos extremos, en tanto que era la expresión científica de la disciplina la que era universalmente aceptada como válida, mientras que el cuestionamiento del primero era en realidad autocrítica y estaba implícita en la crítica a la psicología científica y en la propuesta que se derivara de ella. Por otra parte y desde otra perspectiva, la psicología como rama de la metafísica había tenido ya su crisis y ésta había ocurrido mucho tiempo atrás, cuando, precisamente, había intentado desvincularse de aquella para convertirse en ciencia, hecho que no terminó de ocurrir del todo, pues, paradójicamente, para ser ciencia, la psicología había tenido que partir de un planteamiento filosófico: el de que *el hombre es un ser natural* (1963). La crisis de la psicología científica ocurre, en cambio, justamente cuando, en la primera mitad del Siglo XX, 1) ve agotadas sus posibilidades de desarrollo al consolidarse como una ciencia experimental que, al reducir lo humano a fenómeno natural, descubre las limitaciones que le impiden continuarse desarrollando, y 2) la *idea del hombre*, implícita en sus elaboraciones y en sus prácticas, queda invalidada precisamente por razones filosóficas que cuestionan gravemente el desdén que ha mostrado la psicología por la subjetividad, en aras de un conocimiento objetivo producido a partir de la observación y la

experimentación. El afán de objetividad termina por mutar lo no observable en observable:

“[...] lo psíquico era lo subjetivo, lo íntimo, lo no aparente, o sea en definitiva lo no fenoménico. ¿Cuál era el fenómeno observado, entonces? La *expresión*, la traducción a movimientos somáticos de algo psíquico no fenoménico. Lo único aparente, objetivo, observable en el hombre es la expresión [...] Pero no todo el mundo ha entendido lo mismo por expresión. La expresión es movimiento, y todo movimiento, en el hombre, es expresivo. Pero es expresivo porque *tiene sentido*, y el sentido no es reducible a medida. En tanto que movimiento puede ser medido, pero entonces la medición lo descualifica, lo desnuda de su sentido y suprime su carácter psicológico” (1963, p. 21).

Lo que finalmente terminó midiendo la psicología experimental fueron las correlaciones entre estímulos psíquicos y reacciones somáticas, mientras que lo verdaderamente psicológico, lo subjetivo, el sentido de esas expresiones, al no ser susceptible de medición, fue ignorado. Por otra parte, reflexiona Nicol, tampoco se podía pretender darle carácter de objetividad a la observación psicológica, en tanto observación desde el exterior, como se hace con un objeto cualquiera (1963). El problema, se entiende, es que objetivar al ser humano es falaz en la medida en que el “objeto” observado es en realidad un *sujeto* que, al ser observado, no deja en ningún momento de establecer un diálogo con el observador (1963; 1997). Por otra parte, en dicha actividad de observación, está presente la propia experiencia del observador acerca de lo que observa y esa experiencia no es análoga a la del sujeto observado. Se trata, pues, de “una experiencia de observación intersubjetiva” (1963, p. 24). La reducción objetivista de lo humano, a través de la cuantificación de *expresiones* y *gestos*, simplemente no se sostiene, pues, finalmente, de lo que se trata es de *comprender*, esto es, de “ponerse en la situación del otro” (1977, p. 28) y captar el sentido de la experiencia que está viviendo. Ese sentido no es reducible a esquemas y no es posible definirlo a partir de la experiencia del que observa.

El concepto central en la psicología fenomenológica de Nicol es sin duda el de *expresión*, que es acto, o mejor dicho, acción cargada de significado y de intencionalidad, lo que le da a toda expresión la posibilidad de ser única e irrepetible. Su conocimiento, para Nicol, sólo se alcanza mediante una intuición peculiar que comprende todos los elementos de la experiencia vivida y que es experiencia tanto para el que observa como para el que es observado. Todo en el ser humano es expresión, en la medida en que es actividad, movimiento. La expresión, como acción que define lo humano, involucra a todo lo que el hombre es material y psicológicamente:

“[...] Expresamos –por lo mismo que actuamos- porque tenemos un cuerpo, y mediante él. Pero el cuerpo, por sí sólo, no sería expresivo si no fuese cuerpo *humano*, es decir informado por la expresión que se manifiesta en su comportamiento. El sentido de la expresión depende de la experiencia del hombre que expresa, de la intuición que él tiene en esta experiencia suya del sentido de lo vivido por él. Intuir este sentido expresivo es también una experiencia para el que intuye” (1963, p. 25).

Más allá de eso, el concreto de la experiencia cristaliza –como experiencia vital- por una circunstancia que sobrepasa por mucho a la reacción de un sujeto ante el entorno inmediato y que no es, por supuesto lo único que lleva al sujeto a actuar de una determinada manera. El sujeto actúa movido por experiencias previas, recuerdos, acontecimientos, cosas y hechos que no necesariamente están en contacto físico con él en ese momento y que le dan sentido a lo que hace, incluso reaccionar ante un estímulo inmediato. Sin la comprensión de todo ello la psicología carece de sentido y se vuelve una ciencia imposible, puesto que si lo analizamos detenidamente, mediante los métodos aceptados como científicos, no estamos estudiando al ser humano sino a un organismo puro que simplemente reacciona ante los estímulos del medio. El concepto de situación vital remite, pues, a la noción de sujeto con toda la carga histórica que esa noción tiene. La subjetividad se realiza en lo vivido que a su vez se traduce en experiencia y esa experiencia tiene una estructura que es labor de la psicología descubrir. Así, al descubrir y analizar dicha

estructura y lo que formalmente se deriva de ella, se hará evidente el sentido que tiene esa experiencia para el sujeto. Por eso en la base de la “descripción y la comprensión psicológicas [están los conceptos de] experiencia, estructura, forma y sentido” (1963, p. 28). A estos conceptos, ya utilizados con anterioridad por ciertas corrientes psicológicas, había que agregar el de *experiencia* que sería el sustento metodológico de una teoría del conocimiento psicológico en la propuesta de Nicol.

“La fuente de todo conocimiento psicológico –afirma Nicol- es la experiencia” (1963, p. 33). ¿Qué podemos entender por ello? Para empezar, que todo en el ser humano es experiencia y que esta no se presenta en su forma primaria como un conocimiento psicológico íntegro. En realidad, a toda experiencia en su forma básica, le sigue, como función de la conciencia, la experiencia de la reflexión sobre ella, una cierta intuición sobre el sentido que esa experiencia adquiere para el que la vive. Ese sentido, sin embargo, tampoco se presenta como un dato inmediato, sino que sigue un proceso de decantación en el tiempo que le da un carácter siempre inconcluso, mediante la conexión (*vital*) con otras experiencias. Con ello podemos concluir que toda experiencia implica, en realidad, un cúmulo de experiencias peculiarmente integradas: la experiencia concreta (particular), la reflexión sobre ella, la intuición acerca de su sentido, la maduración de ese sentido a través de nuevas experiencias y, finalmente, el aprendizaje que se deriva de todo ello, pues la experiencia como enseñanza, forma también parte del sentido que damos al concepto. En todo ello está implícita una forma particular de actividad introspectiva que constituye una nueva experiencia: la del autoanálisis y, por tanto, la del autoconocimiento. Pero la introspección no es la única forma de experiencia reflexiva y, por eso, cómo método psicológico, aunque aporta conocimientos, es limitado, como limitada es también la *observación ajena* que es también una experiencia tanto para el que observa como para el observado. De ahí que Nicol asegure que sólo basado en una *teoría de la expresión* –de la acción humana, traducida en

experiencia concreta- se puede desarrollar un método psicológico eficaz (1963; 1997).

De todo ello se desprendía entonces que había que reiniciar el camino emprendido por una psicología que, apartada de la filosofía, reclamaba un lugar en el esquema general de los saberes científicos y veía en la subjetividad un incordio del que había que deshacerse, para consolidarse finalmente como ciencia. Reiniciar el camino, significaba entonces partir de la noción de *sujeto* y de la necesidad de su reconstrucción, dada su importancia para la definición integral de la idea del hombre, y a la vez, dado el confuso e impreciso empleo que se le había dado hasta entonces y que Nicol atribuye a su origen metafísico y epistemológico (1963; 1977). El análisis del concepto de sujeto y la crítica de su uso por parte de la psicología, es una constante que está presente, implícita o explícitamente, en muchas de las elaboraciones críticas de la psicología latinoamericana, como se verá más adelante, por ejemplo, en Merani y en Martín-Baró. Como ellos lo harían posteriormente, Nicol toma como eje la principal tara de origen de la disciplina: el dualismo.

En el entendido de que la palabra *sujeto*, en su significado básico implica una cierta forma de sujeción a algo, Nicol se pregunta: “¿De qué es sujeto el sujeto? ¿A qué está sujeto o sometido? ¿Cuáles son las formas de esa sujeción?” (1963, p. 37). Y aporta algunas claves para sustentar la pertinencia de tales preguntas:

“Desde luego, parece que el sujeto lo es de algo que no es él mismo, pero que se encuentra en él. De otro modo ese algo no entraría en la definición. La clave de la cuestión estaría, pues, en esa forma de presencia, en el modo como lo que *no* es el sujeto se encuentra en él efectivamente. Por razón de esta presencia en sí mismo de algo que le es ajeno recibe el ser humano el nombre de sujeto; y a la presencia es a lo que suele darse el nombre de conciencia. La mesa, que no es subjetiva, está presente en el sujeto en tanto que este es consciente de ella” (1963, p. 37).

En eso se puede, según Nicol, estar de acuerdo, pero el problema es que al despojar al objeto de su soberanía –de su agencia- al convertirlo en *objeto de conocimiento*, queda reducido a dato de la conciencia. *Lo que es, es, porque lo pienso*. Eso fue, precisamente lo que hizo el idealismo y que influyó sobre la psicología de manera determinante. De esa manera:

“La descualificación del objeto produce la desvitalización del sujeto. Por el contrario, si este se considera en su integridad y concreción, las cosas recuperan en seguida su condición de «objetos de experiencia», y la experiencia misma recupera toda su variada gama de cualidades” (1963, p. 38).

El idealismo constituyó un alejamiento de lo concreto de la realidad humana y es necesario emprender el camino de retorno (1997). Ese camino pasa por la comprensión del carácter transubjetivo de dicha realidad. Carácter que no ha sido considerado por la psicología precisamente por las taras heredadas del idealismo: el sustancialismo y el paralelismo psico-físico están en los orígenes de una parcelación de lo humano que separó al sujeto de su cuerpo y lo convirtió en conciencia pura, negándole el acceso a la realidad a través de la experiencia. Descartes nos mostró a un ser substancializado cuya esencia es pensar (1977; 1997). De esa manera el cuerpo pasó a ser un objeto externo más, entre todos los demás objetos ajenos al sujeto, en tanto no pasen a formar parte del contenido de la conciencia. Sin embargo, como el sujeto es consciente de su cuerpo y como no puede evitarlo, puesto que no puede separarse de él, la psicología se dio a la tarea de estudiar la relación entre ambos, reduciéndola a lo que de ella se manifestara objetivamente, a través del cuerpo, que era lo único susceptible de ser observado y medido. Así, sus vínculos cualitativos con el mundo, su relación vital con otros objetos o con otros sujetos, quedaba fuera del campo de interés de la psicología, que, para ser científica, debía prescindir de ellos. La concepción holista de Nicol, por el contrario, ve en el cuerpo, por un lado, la frontera del sujeto en relación con lo que no es –los otros objetos y los otros sujetos- y, por otro, la forma peculiar de *estar* en el mundo de cada sujeto. Su conciencia es, entre otras cosas, conciencia de su cuerpo y de su estar en el mundo a

partir de que tiene un cuerpo que es humano, como humana es su conciencia, y lo psicológico verdadero no es reductible a ninguno de los dos (1963).

La temporalidad del Yo

Las experiencias son algo que ocurre al sujeto en un espacio-tiempo determinado. A eso le llamamos *presente* y al contenido organizado de dichas experiencias, al margen de una serie de disquisiciones filosóficas que no vienen al caso, es a lo que Nicol le llama *situación vital* (1963; 1977; 1997). El presente es lo inmediato, pero en ese presente, están contenidos, el pasado en forma de memoria y el futuro en forma de posibilidad, pero también de disposición, de proyección (1963; 1977; 1997). Así, el Yo descubre su mismidad, su unidad a través del tiempo, en los cambios que se producen en él y que él vive como experiencias:

“*El yo es temporal y no idéntico*. Ser el mismo no es igual a ser idéntico. Que en una experiencia presente, aquí y ahora, *yo me sienta el mismo* que en otra pasada, lo que revela es que yo vivo esta experiencia presente como nueva [...] revela que para mí hay un antes y un ahora, o sea, que soy un ser temporal” (1963 p. 43).

En relación con esa temporalidad, el referente más importante de Nicol es –ya lo había anotado más arriba– Bergson, quien ya había planteado la cuestión en su *essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Nicol supone que tal vez Bergson desarrolló esa idea demasiado tempranamente como para tener un impacto decisivo sobre la psicología. El caso es que Nicol se opone a la idea bergsoniana de *dato inmediato*, dado que lo que a él le interesa son “los datos del conocimiento psicológico, tomando como base la experiencia en general” (1963, p. 44). Estos últimos, aunque son también *datos inmediatos*, guardan diferencias con los planteados por Bergson. No abordaré los elementos filosóficos que, al respecto, somete Nicol a discusión, porque no vienen al caso para los

objetivos de este trabajo, pero me parece importante retomar la síntesis que hace de sus diferencias con las ideas del filósofo francés:

“Bergson nos dice: hay un yo fundamental, para el que la sucesión de los fenómenos psíquicos se efectúa en una duración heterogénea. Por encima de este yo fundamental está otro estrato del yo, para el cual los fenómenos aparecen, no ya fundidos y compenetrados, sino distintos en su sucesión; y ello no es así porque este yo aplica la idea del tiempo (producto de elaboración intelectual)⁹ como una duración homogénea, idea que a su vez es derivada de la de espacio. Ahora bien: aquel yo fundamental sólo se revela mediante un análisis que atraviesa ese otro yo que nos lo encubre. A lo descubierto por dicho análisis Bergson lo llama lo inmediato. Y nosotros decimos que lo inmediato no es lo previo a toda elaboración intelectual, lo que ésta elimina. Lo inmediato ha de encontrarse en cualquier estrato o nivel del yo –suponiendo que este tenga varios” (1963, p. 48).

Así, para Nicol, lo fundamental no está oculto, sino integrado en la experiencia. El dato, a la inversa de lo que Bergson afirma, sería aquello que se muestra en la cotidianidad de la vida, en la experiencia como hecho concreto (1963; 1997), aquello que por lo común solemos llamar *tiempo* y que, como hecho consciente, toma la forma de un medio espacializado y homogéneo al que solemos dar orden mediante conceptos cuantitativos, como días, meses, años, etc. La duración pura de Bergson, se inscribe en otro tipo de procesos reflexivos que no son los de la vida cotidiana y que tampoco son los que nos permiten construir nuestra vida en común y hablar con el prójimo y que constituyen nuestro *modo de vivir* (1963). Bergson habla de un conocimiento de la realidad que requiere de la separación de lo sensible y lo reflexivo, mientras que, para Nicol, estos dos procesos son simultáneos y el primero es constitutivo del segundo.

Por otra parte, según Nicol, la forma en que situamos los objetos que percibimos en el espacio como exteriores a nosotros, está determinada por nuestra propia situación en el espacio mismo. Esto quiere decir – Y aquí me permito una licencia para tomar prestada una idea de Tomás Ibáñez y reformularla- que *las cosas están donde están a partir de que yo*

⁹ Entre paréntesis en el original.

*estoy donde estoy*¹⁰. Para situar las cosas en el espacio primero tengo que intuir o tomar conciencia de mi propia situación. En ese espacio, que me es dado como percepción, como algo homogéneo y que, por tanto, no es mensurable sino a partir de mi propia situación en él, hay un *aquí* y ese es *mi aquí* y es a partir de ese aquí que ese dato que es mi percepción del espacio es cualitativa:

“La trayectoria exterior del existente humano se efectúa en un espacio cualificado por el dinamismo interior. La situación no es una mera ubicación. *Estar* en situación, es *hacer* la situación. La situación depende del modo de estar en ella, o sea de la experiencia que se tiene de la posición. Lo circundante no es indiferente: no es espacio, sino ambiente vital [...]” (1977, p. 105).

A partir de que *yo estoy aquí*, las cosas están frente a mí o atrás o a un lado; cerca o lejos; son grandes o pequeñas, etc. Y es a partir de todo ello que el espacio –que, desde luego, no me es dado como algo informe– adquiere sentido para mí.

Volviendo a Bergson, el problema que presenta para Nicol su idea de *duración pura* es que excluye de ella el antes y el después y ve al tiempo como una derivación del espacio homogéneo. En esa *duración pura*, no existen el *antes* ni el *después*. Sin embargo, la duración como experiencia humana está indisolublemente ligada al ahora, y si hay ahora hay antes. Toda experiencia es experiencia presente, aunque tenga que ver con el pasado –por ejemplo, el recuerdo– o con el futuro. Las experiencias pasadas se rememoran en el ahora, igual que en presente hacemos las previsiones o anticipaciones de lo que sucederá, y que constituyen aquello a lo que llamamos futuro. El ahora es, entonces, una constante.

La cuestión es que, si bien, la idea de un orden cuantitativo –el espacio homogéneo, por ejemplo– podría resultar válida para cierto tipo de operaciones intelectuales desde la filosofía, la lógica o la epistemología de la ciencia –esto es, para una cierta categoría de sujetos que poseen un

¹⁰ Tomás Ibáñez (2001, p. 52) dice que “la realidad, la única realidad que existe, la nuestra, es como es porque nosotros somos como somos”.

especial conocimiento acerca de ciertos hechos o procesos, pero que, igual que el resto de los sujetos, tampoco suelen razonar de esa manera fuera de su ámbito de especialización— no lo son para la psicología como ámbito de conocimiento de aquello a lo que Nicol identifica como lo *vital*, esto es de la experiencia como situación humana concreta y que nos remite constantemente a la idea de *presencia* (1963; 1977). Ahora bien, la posibilidad de que también esas formas de entender la percepción del espacio y del tiempo como algo heterogéneo —antes, ahora, después; aquí, allá; lejos, cerca— sean expresión de un orden, o necesidad de un orden expresable también a través de magnitudes, nos lleva al terreno de la lógica, no de la psicología, según la entiende Eduardo Nicol (1963). El orden implicado en lo psicológico es cualitativo, es una especie de “desorden” en el que no hay confusión. La diferenciación tempo-espacial en la experiencia concreta es cualitativa en la medida en que procede de la situación particular del sujeto que la percibe. El presente no puede ser concebido cuantitativamente, en la medida en que:

“[...] Siendo cuantitativo, no cabría en él nada, porque no tendría duración, en tanto que momento: la divisoria entre el antes y el después sería como una línea, no tendría contenido propio. Por el contrario, la experiencia nos dice que el presente dura, porque eso que llamamos presente es lo que vivimos de un modo actual”

[...]

“Las *dimensiones* de la temporalidad —el ahora, el antes y el después— son datos primarios y constituyen el orden de la experiencia, aunque sean cualitativos y heterogéneos” (1963, pp. 53 / 54).

El pasado se presenta para el sujeto en forma de recuerdo, pero la lógica del recuerdo no es lineal, sino que representa un salto hacia atrás, un salto que nos lleva inmediatamente a una experiencia ocurrida en otro momento y que está atada a nuestro ahora a través de lo afectivo, lo cual le da sentido. De hecho, el presente —el ahora—no puede prescindir del pasado, del cual existe siempre una conciencia reflexiva, en mayor o menor medida (1963). Hay, sin embargo, una segunda forma del recuerdo que no necesariamente implica una referencia afectiva, que es el recuerdo del

pasado inmediato y cuyos límites con el presente y con el pasado absoluto son indistinguibles.

“[...] Justamente, esta imposibilidad de fijar un límite entre el pasado inmediato y el absoluto, y la implicación de experiencias pasadas en nuestro presente, corroboran el carácter heterogéneo de ésta que, sólo metafóricamente, llamamos *dimensión del pasado*” (1963, p. 56).

Las diferencias de Nicol con el pensamiento Bergsoniano, son pues evidentes, pues mientras para Bergson el tiempo es una noción derivada de una idea primitiva que es el espacio. Para Nicol, esto es simplemente dudoso, ya que le es evidente que existe una forma primaria de experimentar la temporalidad sin la necesaria –para Bergson- traducción de la duración pura en extensión. Así, el tiempo como experiencia presente, adquiere, para el sujeto, la forma de un medio heterogéneo, diverso.

Finalmente, el centro de la cuestión es la experiencia concreta y cómo esta se puede traducir en conocimiento psicológico como proviniendo de un sujeto que la vive de una manera fundamentalmente distinta a como la viven los demás sujetos, porque el o los datos que ella involucra son del orden de lo concreto/cualitativo y no de lo abstracto/cuantitativo. Esto es así, aun cuando este último orden de datos esté presente como conocimiento del sujeto, quien, una vez que ha hecho el camino que lo ha conducido a él –a partir de un especial esfuerzo intelectual-, ha terminado por incorporarlo a la experiencia inmediata como información –por decirlo así- útil en lo inmediato. Sin embargo, y sólo para dejarlo claro, los datos tempo-espaciales primarios de la experiencia inmediata son el *antes* y el *ahora*, el *aquí* y el *allí*. Lo que sucede entonces con los datos *derivados* y *adventicios*, como Nicol les llama –por ejemplo, las mediciones formales del tiempo y el espacio-, es que al incorporarlos a la cotidianidad y, por tanto, a la experiencia inmediata como si fueran algo natural, espontáneo, se refuncionalizan y adquieren un *valor de uso* cualitativamente distinto al que se les ha

asignado formalmente. Así, el sujeto, como ser de experiencia, los *vitaliza* al resignificarlos para, a la vez, significar con ellos otros valores relativos al tiempo y al espacio, fundados en las nociones de *aquí* y *ahora*, que, por otra parte, no existen por separado, sino mutuamente implicados. Nicol sintetiza la importancia de tales nociones como datos fundamentales del conocimiento psicológico:

“El carácter cualitativo de ambos términos y de su implicación deriva del hecho de que ellos se trasladan conmigo. *Aquí* es siempre el lugar donde yo estoy, y *ahora* es siempre mi momento presente. Ellos tienen, por tanto, una actualidad plena. Es más, son la condición y la base de nuestra actualidad vital” (1963, p. 59).

Podemos entender entonces que los datos inmediatos de la experiencia no pueden ser objeto de abstracción –de generalización u homogeneización- en la medida en que cada sujeto se los representa de distinta manera en relación con los otros sujetos y en relación con otros momentos. Pero además,

“En tanto que conocimiento, la experiencia, es siempre inmediata y concreta, porque en ella lo vivido aquí y ahora es lo que la constituye; y porque no aislamos para nada el objeto conocido de todo lo demás junto con lo cual se da, ni de nosotros mismos como sujetos que conocemos” (1997, p. 123).

Por eso, para Nicol, abstraer a la experiencia de su complejidad subjetiva para convertirla en un dato duro, será siempre un intento fallido de análisis psicológico. El mérito que atribuye Nicol a Bergson, pese a las objeciones que genera el concepto de duración pura como dato concreto –no formal, cualitativo y heterogéneo- de la conciencia, es haber descubierto que el espacio y el tiempo formalizados son datos derivados de naturaleza fáctica y no datos apriorísticos como en Kant. Lo propio de la conciencia concreta es lo dado y no lo a priori y la psicología debe asumir, afirma Nicol, que toda conciencia es conciencia de algo y de alguien (1963).

Y si bien, esa conciencia es conciencia del existir, lo es a partir de la experiencia. Nicol, arremete en este punto contra la impronta cartesiana en la psicología e invierte los términos de su lógica: no es la conciencia el

fundamento de la existencia, sino una consecuencia de ella. Pienso porque existo y no al revés. Dudar, por otra parte, es un acto reflexivo y ocurre en un segundo plano en relación con la conciencia primaria. La realidad se nos aparece en principio como dato primario y nosotros mismos aparecemos como siendo parte de ella. Lo que llamamos realidad no es algo que se presente ante nosotros, en principio, como un problema a resolver, sino simplemente como algo de lo que formamos parte (1963; 1977). Así, nuestras reflexiones sobre la realidad y sobre lo que somos, forman parte de nuestro proceso de constitución como individuos, pero la duda, que nunca es anterior a la experiencia, no es necesariamente una condición del existir, sino una forma de distanciamiento de la realidad para conocer mi participación en ella. Para formar parte de la realidad no necesitamos fundamentarla, simplemente formamos parte de ella y ella forma parte de nosotros. El distanciamiento implicado en la reflexión acerca de ella,

“(…) no nos desvincula vitalmente de la realidad, porque esto es imposible, aun en la más radical o extrema experiencia de abstracción o de reflexión. Ningún acto del espíritu pone o suprime eso que llamamos la realidad” (1963, p. 62).

La psicología ha adoptado el dualismo metafísico y ha fragmentado la integridad del Ser, separando al cuerpo del espíritu y otorgando al primero la cualidad espacial y al segundo la cualidad temporal. Pero toda experiencia humana es experiencia en acto, incluso las experiencias espirituales que no son substantivas porque no hay ninguna experiencia humana que se dé al margen o con prescindencia del cuerpo, de la misma manera que no hay dato temporal que pueda prescindir de la espacialidad. De esa integridad de lo humano es de la que da cuenta la experiencia concreta, como fuente de conocimiento de una psicología de las situaciones vitales (1963; 1997).

Todo ello nos lleva necesariamente a una conclusión: el sujeto es esencialmente acción y no hay forma de que no lo sea. Sin embargo, en el afán de evitar equívocos, Nicol distingue dos posibilidades para el

concepto de acción. Una tiene relación con el *estar* y que implica *hacer* siempre algo, incluso cuando decimos que no estamos haciendo nada, por ejemplo cuando descansamos, dormimos, meditamos, etc. En ese sentido no podemos *estar* sin hacer nada. Ahí no hay ningún problema para definir el concepto humano de acción. Pero si de lo que se trata es de saber si la acción del sujeto, cuyo estar es siempre presente, es efectivamente continua, como lo es su vida, nos enfrentamos a otro tipo de conceptualización que nos remite necesariamente a la idea de experiencia que, evidentemente, no es continua. En realidad no hay “experiencia”, en general, sino experiencias, por tanto, la acción, que es también una experiencia, y que además conlleva siempre una intencionalidad precisa, será discontinua:

“La acción, constitutivamente, es siempre transitoria, tiene unos límites que no coinciden con los de la vida misma y es concebida y decidida con estos límites, en relación con los motivos y los fines, por el sujeto que la lleva a cabo o que simplemente la proyecta” (1963, p.74).

Aun requiriendo de una cierta continuidad en la acción que estemos llevando a cabo, siempre habrá un alto, un momento de reflexión, un descanso, que nos obligue a un reinicio que implicará una nueva decisión, aunque la intencionalidad se mantenga. Por otra parte, la intencionalidad y la reflexividad implicadas en nuestras acciones no son experiencias que tengamos desde que nacemos sino a partir de cierto momento de nuestras vidas. Ahora bien, la intencionalidad nos vincula al futuro, al después; y la conciencia del después es más clara cuando estamos en actividad que cuando permanecemos pasivos. Como sea, existimos siempre en presente, pero siempre volcados hacia el futuro y eso es lo que le da carácter de temporal a nuestras vidas y hace que nuestra vida tenga continuidad y que veamos esa continuidad también en la vida de los otros. La coexistencia de mi ahora con el de los demás que es exactamente el mismo ahora, tiene un carácter no cronométrico, sino dialógico e implica la conciencia de la continuidad de la existencia tanto nuestra como la de los otros. Sabemos que a nuestro ahora le sigue un después y que es exactamente igual para los otros. Sabemos también que ese después continuo, no es absoluto sino

que tiene un límite que es la muerte, sin embargo vivimos como si no lo supiéramos, porque ese vivir como no sabiéndolo es lo que nos empuja a la acción y a la búsqueda de los objetivos que con ella perseguimos, aún más allá de la propia muerte. El futuro es entonces posibilidad pura, es la proyección de nuestras acciones o de nuestra vida cuando todavía no son nada, pero sin esa posibilidad que el futuro es, el presente tampoco podría ser porque carecería de sentido. El futuro es entonces necesidad de ser.

A partir de todo esto colegimos que el presente no es otra cosa que articulación, unidad del pasado y el futuro en y para la acción. Somos pues actores, esto es, seres con la capacidad de elegir una o varias entre todas las posibilidades que se nos presentan: “vivir es optar [y, por tanto, también es] renunciar”, dice Nicol (1963, p. 80). Ese es el fundamento de nuestra libertad y también es lo que constituye nuestros límites:

“La libertad se actualiza en la opción y ésta radica en el presente. Por tanto, ella es algo actual, algo fáctico e inargumentable. Es un dato fundamental de la experiencia, como son la temporalidad y la espacialidad [...] Con el progreso positivo del conocimiento científico surgió la forma moderna del problema de la libertad, planteado como contraposición entre indeterminismo y determinismo: vigencia universal de las leyes causales, por una parte, y libertad por otra” (1963, p. 80).

Así, la libertad en *sí*, no puede ser materia de la psicología, porque no es una experiencia como tal. En realidad la experiencia concreta –y radical– a la que llamamos *libre* es la del optar o la del renunciar. Decidir entre las distintas posibilidades que eso implica, y realizar dicha decisión es actuar. La acción es lo propio de la existencia (1963; 1977).

Las situaciones vitales

Todo lo expuesto anteriormente no es sino el esquema que permite a Nicol estructurar su concepto de acción como el elemento sobre el cual se erige el sujeto concreto. Sin embargo, al no ser otra cosa que un esquema,

no da cuenta de la complejidad íntegra del sujeto, en la medida en que dicho sujeto no es un ente aislado ni mucho menos un ente puro. Y no lo es, “porque su acción, que es su forma de existencia, abarca o incorpora algo que «no es él mismo», y sin lo cual el sujeto no podría ser «mismo»” (1963, p. 90). Resulta que la experiencia, que en principio es subjetiva, es también, y simultáneamente, transubjetiva, esto es, que se produce además en relación con algo que no pertenece al sujeto mismo, sino que lo trasciende:

“Cuando el actor inicia su acción, la inicia no sólo en un aquí y un ahora, sino *en vista* de lo que ocurre en ellos, por razón de algo concreto y determinado que en ellos se ofrece. Este algo concreto es lo que, integrado con el sujeto, constituye la situación, a la cual llamamos vital porque estando en ella se organiza la vida del actor” (1963, p. 90).

Esa concreción de lo que acontece en la situación es precisamente lo que le da el carácter de cualitativo al aquí y al ahora en los que la acción del sujeto se inscribe. Eso supone, metodológicamente, que debamos “[...] considerar al sujeto como «ser de relaciones vitales» y a incluir en el campo de nuestras observaciones los términos no subjetivos de tales relaciones” (1963, p. 90).

Ahora bien, es importante tener claro que para Nicol, la situación no es determinable por aquello que constituye el entorno del sujeto, sino por la relación del sujeto con eso que está fuera de él y que es materia de su experiencia. Esa relación nos remite a una cierta forma de estar el sujeto ante aquello que no es él. Esa forma de estar *en relación* es lo que, en sentido estricto constituye la situación vital. Aquello que rodea al sujeto y que es circunstancial es algo con lo que el sujeto mantiene una tensión y esa tensión, que está siempre presente como constitutiva de la vida del sujeto (1963; 1997), es lo que le da el carácter de objeto de análisis psicológico –y no sociológico o antropológico– a la situación vital.

La psicología tradicional abstraigo al sujeto precisamente de su situación vital, reduciéndolo a organismo psíquico, y a aquello que lo rodea

a medio ambiente, estableciendo entre ellos una relación mecánica. “Individualidad es relatividad”, afirma Nicol (1977, p. 15). La psicología *situacional* que Nicol propone sería programática y centraría sus esfuerzos en el estudio de la relación entre el sujeto y aquello que no es él, pero que lo constituye como tal en la medida en que actúa vitalmente sobre ello y en que es parte vital de ello. Ese “ello” que se enmarcan en un aquí y un ahora precisos y concretos y que da forma a las experiencias del sujeto, es la situación vital. El Yo simplemente no existe sino *en relación con*: “Vivir, para el hombre, es estar en situación, es decir, ensamblado a un complejo de relaciones vitales con lo que no es él mismo” (1997, p. 79).

Por otra parte, Nicol niega que su concepto de lo “vital”, remita a una suerte de vitalismo o sea un momento más en la historia de las concepciones vitalistas acerca de lo humano, provenientes del naturalismo, de la biología y de la filosofía (Nicol, 1963; 1997). El vitalismo, remite en principio a una fragmentación que opone lo puramente biológico a lo espiritual, y que, en la cultura judeo-cristiana, termina por ser una división de carácter moral (1963). Finalmente, con el nacimiento de la ciencia moderna y, con ella, de la biología, se produce en el vitalismo una vuelta de tuerca. Del iluminismo francés y el romanticismo alemán al pragmatismo norteamericano, pasando por el naturalismo darwinista, el vitalismo ha planteado de diversas formas las relaciones entre lo espiritual y lo orgánico en el ser humano, separándolos, asimilándolos, reduciendo uno al otro u oponiéndolos. Otro orden de teorías también son consideradas vitalistas por Nicol, en función de que consideran que la vida humana es el resultado de una suerte de impulso original: el psicoanálisis y su teoría de los instintos, el marxismo y lo económico o la filosofía de Bergson y su teoría del élan vital. La cuestión, con las diversas formas de vitalismo, es que en todos ellos encontramos una cierta desvinculación entre lo material y lo espiritual, entre la acción y el pensamiento, etc. El caso es que es Dilthey, en quien, según Nicol, se puede apoyar en principio una psicología concreta –no vitalista- abocada al estudio de las situaciones vitales:

“[...] El tránsito de sentido del término vital corresponde al tránsito del pensamiento, efectuado por Dilthey, de la biología a la biografía: de la vida natural, genérica y uniforme, a la vida propiamente humana, individual e histórica, diversa y dotada de sentido. La biografía es el camino de la vida para llegar a ser una vida, una vida unitaria” (1963, p. 101).

Ahora bien, para Nicol, Dilthey muestra el camino a seguir por una psicología de lo humano como unidad constituida a partir de la integración vital de recuerdo y pensamiento sobre la cual se levanta una estructura categorial, cuyos elementos corresponde a la psicología definir. Ello tendría que tener como base el estudio acerca de cómo el sujeto organiza su vida y se articula con todo aquello que no es él. Spranger lo intentó pero no lo logró, en la medida en que concibió una tipología de seres humanos, en función de vocaciones u ocupaciones que darían cuenta de las diversas *formas de vida*, sin embargo, un catálogo de tipos humanos es, afirma Nicol, algo estático y no dinámico, como lo es toda estructura vital (1963). En todo caso, toda vocación es una forma particular de situación, que es un concepto más amplio y fundamental. Sin embargo es de reconocer la aportación de Spranger, cuya importancia “consiste en que por primera vez, con una intención segura y una conciencia clara del fin, se abordó metódicamente el problema psicológico desde un ángulo que abarca lo supraindividual” (1963, p. 103). Esa forma de conceptualizar lo psicológico nos lleva necesariamente a la noción de transubjetividad, como la forma en que el ser humano organiza los contenidos de su vida, lo transubjetivo, no es por su parte, aquello que le rodea, sino aquello de lo que forma parte –los otros y lo otro- y a lo que, en esa medida, está sujeto y lo constituye (1963).

El concepto de situación, sin embargo, se complejiza cuando Nicol profundiza en él, dado que finalmente remite a todo aquello en lo que el hombre está y que constituye su existencia. Así, los seres humanos suelen estar en un lugar o pueden estar en un momento determinados de su existencia. De hecho lo están siempre. Sin embargo, ese lugar y ese

momento son específicos para cada ser humano y tienen significados precisos para cada ser humano y en un mismo ser humano para cada una de las situaciones que va viviendo como parte de sus experiencias vitales (1963). Así, solemos definir nuestras situaciones como malas o buenas o solemos decir que estamos en un mal momento o en un buen momento de nuestra vida. También recurrimos a metáforas del tipo situación económica o situación peligrosa o, para referirnos a nuestras ideas, acostumbramos decir que no nos movemos de nuestra posición o que estamos dispuestos a hacerlo o que ya lo hicimos (1963). Para resolver el problema que implica tal complejidad y la infinita variedad de situaciones vitales que puede vivir un ser humano, Nicol propone una salida: clasificarlas. Aquí podríamos encontrar un contrasentido en Nicol, pues toda clasificación es de hecho una formalización, o sea, una abstracción. Sin embargo, Nicol propone no perder de vista en ningún momento el carácter concreto de las situaciones vitales y simplemente establecer una clasificación con fines metodológicos. Así, atendiendo a su estructura y a su sentido, podemos encontrar dos tipos de situaciones: las *fundamentales* y las *límites*. No me extenderé demasiado en su descripción, porque lo que me parece más importante en la propuesta de Nicol es todo su fundamento epistémico para la construcción de una psicología concreta, sin embargo recurriré a la definición sintética que el propio autor hace de ellas:

“[...] situaciones fundamentales son aquellas que condicionan la existencia humana como tal. La vida se vive en función de estas situaciones. La limitación que ellas imponen a la vida es su carácter común. Y cada vez que esta limitación general de nuestro existir humano se agudiza en una experiencia concreta, nos encontramos en una situación límite” (1963, p. 115).

Así, las situaciones fundamentales son aquellas que nos son comunes a todos: tienen un carácter necesario y genérico. Siendo humanos, estamos en ellas por el sólo hecho de serlo y, en relación con su temporalidad o su duración concreta, son permanentes. Las situaciones fundamentales, tienen que ver, pues, con el existir en general como seres humanos, son, para decirlo en términos de Nicol, *forzosidades* (1963; 1977; 1997). Y aunque no solemos preocuparnos demasiado por

reflexionar en torno a ellas, es a través de ellas que tomamos conciencia de nuestra unicidad y también de los límites impuestos por esas situaciones a nuestra autonomía. Estar en esas situaciones fundamentales nos lleva a saber que nuestra vida es única, irrepetible e irremediable y que nuestros semejantes lo son porque, en ese sentido, su situación es igual a la nuestra, aunque sus vidas sean distintas e igualmente únicas para cada uno de ellos. Sabemos, por ello, que nacimos un día y que un día moriremos y que entre esos dos hechos nos mueve un afán permanente por ir hacia adelante. Y nuestra vida, por supuesto, también presenta límites a ese afán, que es el signo de nuestra autonomía pero que no nos vuelve omnipotentes.

Pasemos ahora a las situaciones límites: ese afán permanente que es la vida y que nos da el carácter de seres autónomos, nos lleva necesariamente a la situación de optar. La resolución de nuestra existencia adquiere la forma de opciones y de posibilidades de optar, de tomar decisiones, las más de las veces banales y poco significativas y, las menos, trascendentales y altamente significativas. Ahora bien, así como las situaciones fundamentales son permanentes y necesarias, las situaciones límites son transitorias y se producen en el ámbito de nuestra autonomía. Podemos decir que, en términos específicos, nuestra vida en general como situación fundamental se resuelve cotidianamente en situaciones límites a las que llamamos decisiones y que implican siempre, a la vez, una renuncia (1963).

Para resumir, se puede entender que las situaciones límites consisten en “[...] la agudización, en una experiencia concreta, de una situación fundamental” (1963, p. 116). Por otra parte, hablar de situaciones límites no es lo mismo que hablar de limitaciones; las primeras son experiencias concretas, que no necesariamente se producen dentro de una situación límite. Las limitaciones se presentan como experiencias particulares y si resultan fundamentales lo hacen en el ámbito de la individualidad, de la singularidad del sujeto. Sin embargo para que una

situación sea límite debe serlo para el ser humano en general. El caso es que, permanentes o transitorias, de corta o larga duración, las situaciones, nos imponen limitaciones o nos llevan a enfrentarnos a nuestros límites. En todas ellas están implicadas, a veces de manera determinante y a veces siendo más o menos intrascendentes, limitaciones que nos imponen una cierta forma de acción:

“Nuestra limitación es nuestra condición radical. Por ella podemos explicar la estructura de nuestra existencia como la clave de bóveda explica la estructura de una nave. Pero la nave es estática, y la limitación del hombre lo que explica es su dinamismo. Pues la limitación no puede fijarse de una vez por todas, como una frontera. Lo grave –y lo estupendo– de esta limitación es que se desconoce, porque es inestable, y avanza y retrocede según la acción que realizamos y que nos realiza. El existir sin saber cuál es el límite es justamente la condición de posibilidad de toda acción, y a la vez aquello que la promueve. Sin advertirlo, vamos siempre en busca de nuestros límites, o huimos de ellos, si nos alarma lo que presumimos que en ellos vamos a encontrar” (1963, p. 133).

La acción es, así, nuestra forma de ser y de hacer. En ese sentido, actuar es luchar permanentemente por superar la limitación que, como forzosidad original, nos impone nuestra condición humana. Esa lucha por imponernos a nuestro *destino* sin lograrlo nunca, es el ejercicio de nuestras capacidades que nos permite conocer, -siendo conscientes de los límites humanos- precisamente, nuestros límites particulares. Nicol utiliza el concepto “destino” en un sentido dialéctico, en la medida en que se nos presenta al mismo tiempo como necesidad y posibilidad: “Esa lucha que es la acción, por la cual intentamos indefinidamente «vencer» nuestra propia limitación, o sea completarnos a nosotros mismos sin lograrlo nunca, es el ejercicio de una libertad potencial”. (1963, p. 136). Eso es, por otra parte lo que forja nuestro carácter como individuos. Finalmente la acción no es otra cosa que la expresión concreta y permanente de la relación dialéctica entre necesidad (destino) y libertad (carácter). Vivir es actuar y actuar es luchar contra lo dado. Esa lucha es la que nos proyecta permanentemente hacia el futuro, hacia adelante. Sin embargo Nicol introduce, en eso que podríamos llamar la “auto-creación” humana, y que es el resultado de la relación entre destino y carácter, un tercer elemento,

al que incluye dentro del primero. Igual que el destino, ese tercer elemento es una forzosidad, pero tiene el sentido de *indeterminada* y nos lleva al cruce de nuestro destino con el de los demás. Se trata del azar:

“Dijimos que el destino es forzosidad. Esta limitación en tanto que originaria, presenta diversos grados o estratos. El primero lo descubro en mi ser en tanto humano; el segundo en mi ser en tanto que individuo concreto; el tercero en mi posición espacial y temporal cuando se produce mi acceso a la vida (y en cualquier otro momento y lugar de mi historia personal); y, finalmente, el cuarto en mi inevitable encuentro con los demás y mi inevitable inmersión en los acontecimientos sociales. Cada una de estas determinaciones básicas origina a la vez forzosidades y facilidades variadas para la existencia” (1963, p. 139).

El azar, entonces, sería una forzosidad implicada en el último de esos estratos que constituyen lo que Nicol llama el destino y que rompe con la concepción dualista de la auto-construcción humana como el resultado de una relación entre necesidad y libertad o destino y carácter.

Destino y azar no son lo mismo, aunque el primero incluye al segundo, en uno de sus estratos: el destino es lo necesario, es una pre-determinación, mientras que el azar se presenta como contingencia, como casualidad. Es, dice Nicol, “in-determinado e indeterminable” (1963, p. 140). Es la parte imprevisible del destino. O, para decirlo en otros términos, es una interferencia entre ambos elementos que, al mismo tiempo que es forzosidad (por ser destino) se presenta como posibilidad de libertad. Todo esto es así, porque el azar no es puro. El azar o lo azaroso es una circunstancia fortuita que se produce en un momento y que me lleva a actuar. Ese “me lleva a actuar” es el límite del azar, porque lo que sigue ya lo decido yo y ya depende de mi libertad para optar, de mi carácter. El azar actúa, en principio, como lo forzoso imprevisible, modificando, en mayor o menor medida, el rumbo de mis decisiones, pero lo que yo decida, una vez que el azar ha introducido un cambio en mi proyecto, ya está en el ámbito de mi libertad para optar. Por eso el azar no puede ser considerado como determinante. Siempre que yo proyecto algo, lo hago previendo lo que puede y no puede ocurrir; esto significa que el azar, siendo imprevisible

como hecho concreto, es previsible como posibilidad de un *algo* que me lleve a cambiar mi proyecto y a tomar nuevas decisiones. En esa medida, la factibilidad de mis previsiones, así como su pertinencia y la forma que adopten las nuevas situaciones dependen de mi carácter, de modo que el azar se ve limitado por mis rasgos caracterológicos, el azar termina donde empieza mi forma de enfrentar la nueva situación a la que aquel me ha conducido. Pero, además, el azar no es un absoluto, pues lo azaroso se encuentra dentro del ámbito de lo que es posible para cada persona. Eso significa que lo que limita al azar es lo mismo que limita las posibilidades de cada persona en cuanto a situaciones vitales. A aquello que marca ese límite, Nicol le llama “disponibilidad”, que es la capacidad que tiene la persona para ser afectada por un hecho (1963). Ese es, precisamente, el ámbito de la afectividad, que, no sólo no se reduce a lo emocional o a lo sentimental, sino que tampoco es una función pasiva y primitiva, como la psicología tradicional ha hecho creer, sino una función sumamente compleja que forma parte de la estructura caracterológica de cada sujeto. Nuestra disponibilidad para ser afectados por los sucesos de nuestra vida se basa en nuestra experiencia y en nuestro carácter, no es algo con lo que se nazca: “Las emociones se educan, igual que los sentidos”, afirma Nicol (1963, p. 146).

De allí a la necesidad de elaboración de una “caracterología”, como elemento central de una psicología concreta, la distancia es mínima, para Nicol:

“La explicación del modo como la vida se organiza en situaciones que dependen del azar, del destino y del carácter nos ha conducido a las puertas de la caracterología misma, como es inevitable que acontezca en una psicología concreta como teoría antropológica” (1963, p. 147).

Nicol se vale de una metáfora para redondear sus ideas acerca de la afectividad: la *repercusión*, que en los objetos físicos es un proceso mecánico de causa y efecto, y que en los seres humanos tiene un carácter selectivo y cualitativo: lo que nos afecta de los acontecimientos que

vivimos es más su sentido que su magnitud. Pero, además, el sentido al que Nicol se refiere está inscrito en el ámbito de lo intersubjetivo:

“Lo que tienen en común la vibración de un cuerpo físico y la vibración psicológica es que ambas son movimientos. Pero el movimiento o la moción del hombre es una *conmoción*. Lo que ocurre nos conmueve, literalmente; vibramos en consonancia con las vibraciones ajenas, o en disonancia con ellas, pero siempre en una conjugación por la cual toda repercusión es parte de un diálogo” (1963, p. 147)

Todo lo anterior nos lleva necesariamente al concepto de expresión: “nuestro modo de vibrar en una situación es un movimiento expresivo”. (1963, p. 147). Expresión, es para Nicol, todo aquello que en el humano se produce como movimiento. Pero no es movimiento a secas, sino movimiento con sentido. Y lo que tiene sentido es aquello que tiene algún tipo de efecto en la vida de la persona, que repercute en ella o que la afecta de alguna manera. El sujeto es un ser expresivo en la medida en que está siempre en situación. Esa situación, siendo vital, se expresa como movimiento de carácter cualitativo. Al estar siempre en una situación, siempre, aun en estado de absoluta quietud, expresamos algo (1963). Esta idea de Nicol, se adelanta de alguna manera a la de Watzlawick (et. Al. 1985) acerca de *la imposibilidad de no comunicar*. La expresión como forma de movimiento, como modo de estar en situación, es una característica exclusiva de los seres humanos, en la medida en que lo que expresamos tiene sentido para uno y para los otros: “expresar-se es dar-se forma a sí mismo, como individuo y como comunidad” (1977, p. 109). Cuando atribuimos a los otros seres o cosas formas de expresividad es en realidad porque tendemos a ver en ellos significaciones o sentidos que en realidad parten de nosotros y que, formando parte de situaciones vitales, nos afectan. La expresión se caracteriza por tener sentido y por tener intensidad y la intuición del sentido de la expresión es a lo que Nicol llama comprensión. La categoría de la *comprensión* debe ser, según Nicol, la que guíe a la psicología hacia un conocimiento auténtico del Ser humano a través del análisis de la experiencia (1963; 1997). Para él, alcanzar esa comprensión es el objetivo de una psicología concreta basada

metodológicamente en dos constructos teóricos: una teoría de las situaciones vitales y una teoría de la expresión (Nicol, 1963).

El movimiento expresivo en el hombre se manifiesta de diversas maneras, algunas de esas formas, como el gesto y la postura, son elementales y externas, pero no se reducen a movimiento puramente físico, no son manifestaciones puramente corporales en el sentido orgánico del término, su estructura es mucho más compleja y deriva de una forma interior de movimiento: la actitud, que es a la que deben su sentido (1963).

La posibilidad de expresar lo que no sentimos, esto es, de adoptar posturas (expresiones externas) que no se corresponden con nuestra actitud (expresión íntima, nuestro posicionamiento en una determinada situación) se basa en la cuasi universalidad del lenguaje corporal. Solemos usar los gestos o las posturas corporales como un lenguaje comprensible para los demás y enviamos mensajes a través de ellos que no necesariamente expresan nuestra postura íntima. Con esto, Nicol quiere demostrar que lo que decimos con el cuerpo –en la medida en que puede ser considerado un lenguaje- está lleno de significación, de la misma manera que el lenguaje hablado tiene también posibilidades expresivas como las tiene el cuerpo y que no se reduce a pura significación:

“[...] La expresividad de la palabra –dice Nicol - se cifra en su [...] equivocidad. Ser viva y tener sentido significa, para la palabra, ser susceptible de interpretación; mientras que tener sentido fijo, único, o sea unívoco, es para ella morir, en tanto que expresión [...]” (1997, p. 78).

Considerar al lenguaje como un ámbito de puros significados puede valer para la lingüística, pero no para la psicología. Los conceptos pueden ser tratados como elementos objetivos del lenguaje, pero esa objetividad se pierde en el mar de subjetividad que es la expresión (Nicol, 1963; 1997):

“Toda formulación del pensamiento es a la vez expresión. Hablar no es sólo nombrar las cosas, es decir, conceptualizarlas y darles un nombre, hablar es poner el pensamiento en formas, o sea, formularlo. Pero estas formas de lenguaje son formas expresivas, formas vivientes, con las cuales se hace manifiesto no sólo

un pensamiento, sino la persona humana que es autora de este pensamiento. Ésta no puede psicológicamente desglosarse de sus pensamientos, aunque tal desglose sea necesario desde el punto de vista lógico o epistemológico” (1963, p. 156).

Formuladas estas ideas Nicol propone una clasificación de elementos expresivos, que, en su conjunto, constituirían el fundamento metodológico de una psicología de las situaciones vitales: estilo, pliegue, disposición, estado, que son variantes del estilo. No ahondaré en ello, porque, desde mi punto de vista, la propia historia y el desarrollo de la psicología los ha vuelto intrascendentes. Nicol quiere llegar –y es importante tener en cuenta el momento en que desarrolla su teoría– a la formulación de una caracterología de base dialéctica, que dé cuenta de la diversidad expresiva de lo humano concreto, como respuesta a las elaboraciones mecanizantes desarrolladas por la psicología científica, cuyo conocimiento puede ser valioso en la medida en que da cuenta de hechos que pertenecen al ámbito de lo humano, “[...] pero no logrará explicar nunca *lo que el hombre es [...]*” (1997, p. 210).

Me parece así, que los elementos más rescatables y dignos de estudio de la propuesta de Nicol, para la construcción de una psicología de carácter cualitativo, están en su fundamentación teórica; en la conceptualización de lo humano concreto como fenómeno histórico, infinitamente diverso y único. La psicología científica, devino técnica, como un camino hacia la aplicación práctica de sus conocimientos. Sin embargo, la objetivación de lo humano no es tolerable, como sí lo ha sido la objetivación de la naturaleza (Nicol, 1997). Nicol, a través de su propuesta, intenta un camino diferente y aunque muchas de sus aportaciones pueden parecer extravagantes o, incluso, ingenuas para la psicología que se construye en este momento; aunque podamos reprocharle su psicologismo o su individualismo, el espíritu del que afloraron sus ideas es el mismo que en la actualidad sigue motivando a una psicología social que se asume crítica y que se intenta construir como tal, implique lo que implique tal afán.

3. Alberto L. Merani y la psicología como antropología concreta.

Si alguna obra está vertebrada inequívoca y sistemáticamente por la idea de que la psicología debe construirse como un dispositivo disciplinar al servicio de la libertad y la emancipación y, en función de ello, debe refundarse epistemológicamente como una antropología concreta, esa es la de Alberto L. Merani (1918-1984), psicólogo argentino, radicado durante prácticamente toda su vida académica en Venezuela, en donde trabajó primero para la Universidad de los Andes y después para la Universidad Central de ese país.

Hombre dotado de una vastísima cultura –una especie de sabio renacentista- Merani es, desde mi punto de vista, uno de los grandes psicólogos latinoamericanos del Siglo Veinte, por lo que no deja de ser sorprendente, no sólo el olvido en que su obra ha caído, sino que prácticamente no haya dentro de la psicología social de filiación crítica quien se haya ocupado de él en las últimas décadas. Esto probablemente tenga que ver con el hecho de que Merani no fue exactamente un psicólogo social sino, sobre todo, un epistemólogo de la psicología, que, sin embargo, desde mi punto de vista, no deja de tener un enorme interés, para una psicología social, cuyos referentes locales eran sumamente escasos hasta los años setenta del siglo pasado, época en que Merani era profusamente leído en América latina por los psicólogos sociales. Discípulo de Henri Wallon, cuya influencia es notoria, Merani fue no sólo su exégeta, sino también, de muchas maneras, un continuador de la obra del psicólogo y pedagogo francés. Sin embargo, su abundante producción no se reduce a ello, sino que abarca prácticamente todos los grandes campos de la psicología.

Esa vasta producción incluye, según el recuento que hace Casiano Bonfigli (2009), además de artículos, conferencias, prólogos, etc., más de cuarenta libros, de los cuales, por lo menos quince, están dedicados

exclusivamente a la crítica de la psicología y de sus fundamentos teóricos, epistémicos, metodológicos e ideológicos. El resto se pueden agrupar en seis grandes grupos: Psicología infantil, psicobiología, psicología genética y evolutiva, Psicología y educación, obras de divulgación y obras generales. Dentro de estas últimas encontramos tres diccionarios, uno de ellos de psicología general y una monumental, y para mi gusto desmesurada, *Historia crítica de la psicología*.

La crítica de la psicología en Merani tiene un carácter axial, es sistemática y tiene, sistemáticamente también, dos grandes referentes: por un lado la dialéctica materialista del primer Marx, en la que ve, más que un sistema ideológico, una epistemología general para la comprensión de lo humano-social, un dispositivo crítico para el análisis de las relaciones de poder emanadas de la construcción del conocimiento y, por otro lado, la psicología de Henri Wallon, en la que ve una epistemología particular en la que se puede apoyar la construcción de un saber psicológico crítico (Merani¹¹, 1968; 1982¹²). En lo personal, me centraré, para la elaboración de esta sección, sobre todo en la parte de la obra meraniana dedicada a hacer la crítica epistémica e ideológica de la psicología, ya que, me parece, es la que tuvo en su momento y puede tener ahora un mayor interés para la psicología social.

Merani, como muchos otros referentes de la psicología social latinoamericana de hace cuatro o cinco décadas, no es precisamente, ya lo dije, un psicólogo social, pero tampoco es, en sentido estricto un psicólogo en el sentido estándar del término. No se dedica a reproducir, sintetizar, aplicar, demostrar o a hacer la apología de teoría alguna –tal vez con la única excepción de la de su maestro Henri Wallon. Su interés se centra permanentemente en hacer la crítica de un conjunto de saberes y de un conjunto de creencias e ideologías al que, en general, identificamos como

¹¹ En adelante, con excepción de la primera vez que cite un libro de este autor, y únicamente para esta sección del trabajo, omitiré el apellido, en el entendido de que en todos los casos se trata obras de Alberto L. Merani. Esto con el fin de evitar distraer demasiado al lector y con fines estrictamente prácticos.

¹² Publicado originalmente en 1976.

psicología desde finales del S. XIX. A partir de ese interés, la obra de Merani se funda sobre una crítica radical a la psicología, en el sentido más puro del término: el que nos remite a la idea de *ir a la raíz*, de descubrir los imperativos ideológicos que subyacen a la psicología, construida históricamente como dispositivo al servicio del poder, como instrumento de alienación humana, para servir a los intereses del capitalismo (Merani, 1973).

El sistema teórico de Merani es, pues, un dispositivo crítico enfocado al análisis de una psicología construida desde y para el poder; una psicología alienada y alienante, fragmentaria y fragmentada ella misma.

“La psicología contemporánea tiene «conciencia desgraciada». A la vez que sobre un terreno rico en implicaciones teóricas, adelanta la aspiración madura en muchos aspectos de la superación como conocimiento esencial del hombre, de su manera de actuar y de conocer, de pensar y de hacer pensar, de organizar la vida colectiva y las relaciones personales, se revela intrínsecamente instrumento de alienación. La irracionalidad teórica o pragmática, la estructuración de su saber sobre el hecho mismo de la alienación, que la obligan a considerar al hombre como ser de naturaleza, y a las circunstancias alienantes como único real posible, le impiden comprender los individuos como totalidad humana concreta” (Merani, 1976, p.9).

En ese orden, prácticamente todas las reflexiones epistémicas e históricas de Merani están dirigidas al desmembramiento del intrincado aparato teórico e ideológico sobre el que la disciplina ha sido construida no como “[...] una teoría general y armónica del hecho humano” (1968, P. 13), sino como un (anti) sistema incoherente de microteorías basadas en una abrumadora cantidad de datos e ideas, ora biológicas, ora sociológicas, ora filosóficas. (1968; 1982).

Merani es siempre un psicólogo obsesionado con denunciar ese carácter fragmentario de la disciplina, apoyado en un profundo conocimiento de su historia y en una innegable erudición científica. Al mismo tiempo, a toda su crítica, subyace también, explícita o

implícitamente, una propuesta teórico-epistémica cuyo objetivo es la construcción de una antropología concreta. Esto es, de una psicología que logre superar la “conciencia desgraciada” que le es característica y se autoconstruya por fin como una disciplina crítica y autocrítica, y en la práctica, como un dispositivo dirigido a la construcción de relaciones de poder equitativas y plenamente conscientes. Eso implica constituirse como una teoría general de lo humano en su devenir, sobre la base de una perspectiva epistémica integradora y totalizadora del pensamiento y de la acción del Ser humano, como actividad dinámica dirigida a la transformación del presente, en tanto marco histórico concreto.

La psicología como ideología y la psicología como ciencia

Para Merani, la psicología tiene irremediamente un doble carácter: es conjetural y es ideológica. Conjetural en la medida en que se ha construido eclécticamente y ese eclecticismo es notorio en su estructura conceptual y en las prácticas que se desprenden de ella. Ideológica, porque aceptar la dualidad biológico-social del hecho psicológico, implicó la asunción de que la naturaleza humana se expresa biológicamente, y que lo que resta de ello es la interpretación del fenómeno humano, misma que es, sobre todo, ideológica (1982).

En esa lógica, al ser lo humano el resultado de los hechos sociales, la interpretación que la psicología hace de ello es necesariamente diferente a la que pueden hacer la filosofía, que es general y abstracta, o la biología que estudia procesos elementales. Así, la única posibilidad para la psicología es construirse como *antropología concreta*, esto es como una disciplina abocada al estudio del hombre en su naturaleza histórica, esto es, como un ser que, en su devenir, se autoconstruye (1982). De esa manera, la psicología mantiene una relación de dependencia con la ideología, pues el estudio de lo humano concreto no puede realizarse al margen de la época ni del contexto histórico en el que el sujeto, objeto de

la psicología, se desarrolla. Es por eso que -hago aquí una interpretación libre de una idea de Merani (1982)- por lo menos las grandes escuelas psicológicas del Siglo Veinte, tienen un carácter programático o cuasi-programático, porque responden, no sólo a las ideologías de su época y lugar, sino también a las necesidades ideológicas particulares del sistema que las ve surgir o que las prohíja.

Lo anterior lleva necesariamente a la pregunta en torno a la cientificidad de la psicología y la respuesta está, evidentemente, en el contexto histórico y en las formas en que la ciencia se produce en ese contexto. La ciencia moderna, en realidad, no registra fenómenos, los produce. Bachelard afirmaba que “la ciencia no es una fenomenología, es una fenomenotécnica” (Merani, 1982, p. 15), lo cual lleva a la conclusión de que, por ejemplo, la física no sea una ciencia de fenómenos, sino de *efectos investigados* que no tienen correspondencia alguna con la experiencia. Hay en esto, evidentemente, una ruptura con el orden sensible. Ahora bien:

“Este corrimiento de la ciencia contemporánea, que rechaza en la prehistoria los datos sensibles ¿representa una ruptura con la ideología reinante o es su aceptación como reordenadora del orden sintáctico del conocimiento? Es evidente que la respuesta no puede provenir de una ciencia que piensa con los aparatos en lugar de emplear los órganos de los sentidos y naturalmente el interés se vuelca en procura de la misma hacia el conocimiento del hombre, antropológico o psicológico” (1982, p. 16).

En función de eso, surge una segunda interrogante que tiene que ver con el lugar de la psicología dentro del aparato general de las ciencias: ¿Cuál es el papel que a la psicología le correspondería jugar en un contexto en el que el conocimiento científico tiene una fundamentación artefactual? Evidentemente ese es, para Merani, el gran punto de la discusión, frente a una psicología dominante que ha optado cómodamente por un paradigma eficientista vinculado a la tecnologización del saber y ha aceptado las ataduras ideológicas que el sistema le ha impuesto.

“Los buscadores de efectos, que en los últimos tiempos son la mayoría de los psicólogos [...] Trabajan en base de un acuerdo discursivo que excluye la discusión del hombre como dato a reinterpretar y cuya naturaleza aceptan como dada de una vez para siempre” (1982, p. 16).

Para Merani, la psicología, igual que para Nicol (1963; 1997), sólo adquiere sentido como ciencia abocada a la construcción de una idea del hombre y al análisis de las consecuencias que esa idea pueda tener en sus aplicaciones prácticas. Sin embargo, al convertirse en la disciplina que sanciona lo que el ser humano es, se ha dado a la tarea de instrumentalizar ese saber y se ha convertido a sí misma en instrumento ideológico del sistema capitalista. Es, finalmente, la ideología la que decide y determina los derroteros de la psicología, la validez de sus conceptos y la eficacia de sus prácticas (1982). Al no haber una definición epistémica precisa de su idea de hombre y de todo lo que de ella se desprenda, como objetivo disciplinar o como tareas emanadas de ese objetivo y al no encontrar un lugar preciso dentro del espectro general del pensamiento filosófico y científico, la psicología entra en una gran confusión, en una maraña de equívocos que lleva a que, prácticamente, cualquier invención sobre lo humano puede ser llamada psicología y cualquiera que haga algo con esa invención puede ser llamado psicólogo.

Merani no renuncia sin embargo al concepto de ciencia para la psicología, ni a la posibilidad de su construcción como tal, pero para ello cree necesario el desmembramiento de los mitos y creencias que han sostenido a una disciplina desde siempre bipolar, esquizoide; recolectora de dualismos (1968; 1973). La psicología, históricamente, es la expresión de una lucha ideológica entre quienes la consideran ciencia de lo objetivo y ciencia de lo subjetivo, de la materia o del espíritu, del soma o de la psique, para finalmente llegar a un acuerdo espurio (1968; 1982), fundado en la coexistencia paralela de todas las biparticiones emanadas del dualismo. Por otra parte, la comprensión del hombre, en cualesquiera de esos dos polos, tiene como punto de partida sendos tipos de humanismo: el del Ser humano *tal como es* o el del Ser humano *tal como debería ser*; el del *Debe*

Ser y el del *Es*; el primero ideal, el segundo circunstancial; ambos esquemáticamente simplistas (1968). Todo ello lleva a reconocer necesariamente, según Merani, que paralelamente, sin encontrarse jamás, han coexistido dos grandes líneas dentro de la disciplina: la de la psicología de la conciencia y la de la psicología de la eficiencia.

“Es difícil comprender que la psicología se divida a su vez y la tengamos orientada tanto hacia la eficiencia como hacia la conciencia. Para la psicología de la eficiencia no hay hechos despreciables y se elabora el catálogo de las actividades y aptitudes; para la psicología de la conciencia se impone una selección, y del hombre tal cual es solamente resulta digna de aprecio la realidad ontológica. Psicología de la praxis del ser la primera, del ser como metafísica de la experiencia, la segunda” (1968, p. 27).

Las consecuencias de lo anterior se expresan de manera clara en la historia de la psicología que, como ya apunté líneas arriba, generalmente, o bien nos muestra un saber que, al aparecer como suplementario, le da la razón a Comte respecto de la ubicación de lo psicológico en la biología, en la sociología o en la metafísica; o bien, nos muestra el camino recorrido, no por algo a lo que podamos llamar unitariamente *psicología*, sino por un conjunto de teorías, pseudo-teorías y prácticas, cuyas historias corren paralelamente y a las que podríamos llamar *psicologías*, eso, en el caso de que estuviéramos convencidos de que lo son, y cuya única unidad posible se busca en su artificiosa agrupación, como

“teoría general de la conducta, síntesis de los proyectos experimentales, clínicos, psicoanalíticos, psicosociales y etnológicos. Esta «unidad» semeja más bien a un pacto de coexistencia pacífica concluido entre profesionales que a una esencia lógica, producto del descubrimiento de una constancia en una variedad de casos” (1982, p. 17).

La solución a tanta confusión está para Merani, igual que para Nicol, en la búsqueda de esa constancia: la de la idea de hombre. Se trata de otra forma de hurgar en la historia de la psicología, descubriendo en la unidad de esa idea, proyectos cuyos efectos impacten significativamente en la construcción de una antropología concreta en la medida en que trasciendan las circunstancias que los generaron (1976; 1982). Esto tendría

necesariamente una consecuencia fundamental en la comprensión de la psicología, pues nos llevaría necesariamente a descubrir la forma en que “[...] el concepto de naturaleza humana [evolucionó] de lo abstracto a lo concreto y [...] las implicaciones teóricas y prácticas que del mismo se desprenden” (1982, p. 18).

La perspectiva crítica de Merani en torno a la psicología se inscribe, evidentemente, en el contexto de la propia crítica del conocimiento y de las ciencias, a las que ve como “[...] discursos críticos y progresivos para la determinación de aquello que, en la experiencia, debe ser tenido por real.” (1982, p.19). Pues bien, desde esa perspectiva encuentra en el sujeto al “objeto” histórico central de la psicología. Ese objeto, que es el sujeto, es una construcción histórica que muestra la particular complejidad de la psicología al diferenciarse del resto de las disciplinas científicas, precisamente por el carácter histórico de su objeto y por la peculiaridad epistémica y metodológica que le son propias, como un Ser que se construye a sí mismo, siendo sujeto de la historia y estando sujeto a su devenir, a sus cambios. La psicología gira históricamente en torno a ese eje y, al hacerlo, no sólo construye un objeto, como lo harían las demás ciencias, sino que no tiene otra forma de construirse a sí misma que construyendo a su objeto, lo cual implica una tarea siempre inacabada y siempre de reconstrucción. Ese mismo hecho lo encuentra Tomás Ibáñez (1989) en la psicología social y lo asimila al manto de Penélope. Sin embargo, para Merani, lo que está en el centro de ese fenómeno es la experiencia científica, que en psicología es radicalmente distinta de lo que puede ser la experiencia científica en, por ejemplo, la física, cuyo criterio de validez son la repetición y la comprobación. Nicol (1963) también aborda la cuestión de manera muy similar y, si lo analizamos a fondo y comparamos su planteamiento, veremos que Merani llega prácticamente a la misma conclusión en relación con la experiencia científica de la psicología y su relación con la experiencia psicológica misma: mientras para un átomo, para un planeta o para un pez, el ser observados o analizados de la forma en que sea, y mediante los métodos y los

instrumentos que sean, no constituye una experiencia, para el ser humano sí. Así que la experiencia científica en psicología no sólo es experiencia para el científico sino también para el objeto (sujeto) de estudio. La cuestión es que eso es lo que precisamente anula la cientificidad de la psicología y, por tanto, crea lagunas enormes en su historia, pues sólo es aceptado como válido aquel conocimiento fundado sobre los mismos criterios sobre los que se funda el conocimiento de la naturaleza. Si esos criterios son aceptados por el historiador de la psicología, este se ve entonces en la necesidad de dejar fuera, por ejemplo, a la introspección o, en fin, a todo aquello que no pueda ser expresado a partir de valores numéricos así tenga, cualitativamente hablando, todo el interés que se quiera.

La impronta del dualismo cartesiano

De momento, me parece sumamente importante centrar la crítica psicológica de Merani en donde él mismo lo hace a final de cuentas: en una psicología bipolar, cuyos anacronismos, algunos de ellos incomprensibles si no los entendemos desde el análisis ideológico, anclan en la etapa que, históricamente, para Merani (1982; 1968A), es la más importante de la psicología. Se trata de la fase que va de Descartes a Bergson. Fue en esa etapa en la que, finalmente, se construyeron los principios y en la que se establecieron las coordenadas de la psicología dentro del espectro general del conocimiento moderno. Descartes y Bergson son, para Merani, los dos extremos de una disciplina construida ya como psicología de la eficiencia, ya como psicología de la conciencia (1968; 1976; 1978; 1982). Esta idea, cruza prácticamente toda la obra epistémica e histórica de Merani y es el fundamento de su crítica a una psicología que fluctúa permanentemente entre la exactitud del dato objetivo y la especulación. La crítica de la psicología en Merani es histórica y encuentra varios momentos culminantes, varios hitos a lo largo de esos tres siglos que van de Descartes a Bergson, entre ellos la bipartición comtiana que condenaba a la

psicología a la inexistencia por la vía de una clasificación de los fenómenos como sociológicos o biológicos, bipartición que la actual psicología ha terminado por sancionar, gracias a la fragmentación múltiple de la que ha sido objeto:

“La biología se ocupa de los organismos en general y a veces la psicología aparece ocupándose de un organismo particular: el hombre, para terminar convirtiéndose en una biología de la conducta; la sociología estudia conglomerados que forman los hombres, y la psicología, en no pocas ocasiones, aparece haciendo la sociología del individuo aislado. Por su parte, un tercer enfoque se centra sobre el individuo como «hecho psíquico en sí» y deriva, inevitablemente, en metafísica” (1968, p. 13).

Cómo sea, la crítica de Merani a la psicología tiene como centro y como referente fundamental al dualismo cartesiano, auténtica tara de origen de la psicología. Descartes es, para Merani, el verdadero padre de un monstruo racionalista que tarda trescientos años en incubar y sus consecuencias para la psicología constituyen el eje estructural en torno al cual se han constituido los discursos y prácticas disciplinares y ha sido la base racional de las ideologías de raíz “Psi”. En ese orden, la vigencia del sustancialismo cartesiano como fundamento epistémico y metodológico de cualquiera de las dos grandes líneas de la psicología moderna es innegable: “En tanto la psicología como teoría de los hechos psíquicos sienta sus reales en la «sustancia pensante», la psicología experimental se amuralla en la «sustancia extensa»” (1982, p. 32).

Lo propio de la psicología, sin embargo, es la sustancia pensante, el cogito y éste es inamovible, es sustancia en sí. Lo que cambia en la sustancia pensante son sus manifestaciones, que son lo único observable que hay en ella. Así, dependiendo del tipo de psicología que se haga, lo que resta es procesar todo aquello que como accidente emerja de la sustancia pensante, sometiéndolo a verificación y comprobación y obteniendo de ello un determinado conocimiento fenoménico.

Por otra parte, toda la psicología construida de esa manera es finalista, afirma Merani (1982), y lo es, precisamente, a partir del carácter teleológico del sustancialismo. Tanto en lo extenso –lo biológico- como en lo pensante, la búsqueda de una finalidad última está presente como realización del fenómeno, como efecto final, reduciendo el principio de causalidad “[...] a la simple comprobación del momento en que los accidentes revelan la actividad de la sustancia.” (1982, p. 34). De esa manera quedan separadas la teoría y la práctica, ya como pura especulación, sin correspondencia con la realidad, ya como realidad en estado puro, a través del registro y procesamiento de datos fácticos. La primera encuentra su nicho por excelencia en la sustancia pensante que es subjetividad y, la segunda, en la sustancia extensa, en lo orgánico, en lo que lo psicológico se expresa objetivamente. La psicología moderna ha intentado evitar el simplismo de tal separación y ha buscado correlaciones entre ambas, integrándolas a través de mecanismos externos, lo que, en el fondo convierte al supuesto vínculo en un autoengaño, como en el caso del psicoanálisis, en el que el síntoma es una expresión circunstancial, la manifestación observable en el organismo, de causas que radican en la sustancia pensante y que, teniendo un carácter directivo, actúan por sí mismas (1982).

La fragmentación de lo humano está, pues, en las antípodas de una psicología con vocación de antropología concreta, que sólo puede realizarse en una concepción integral del hombre como ser histórico. Si atendemos a las ideas de Merani, la crítica de la psicología no puede ser otra cosa que análisis epistémico del discurso psicológico engarzado en la historia. No puede ser más que crítica histórica de la idea de hombre, engarzada en la dialéctica del movimiento general de las ideas sobre lo humano.

La historia de la psicología que es filosófica, que es científica, que es ideológica –todo a la vez- muestra una complejidad que pocas disciplinas muestran y Merani, no sólo es un gran analizador de esa complejidad, sino

que además la reivindica como el único camino para llegar a la *verdad* de la psicología como labor de construcción de una antropología concreta. Esa complejidad tiene sus fundamentos definitivos en el camino recorrido por el pensamiento psicológico a lo largo de tres siglos que se inician con Descartes y culminan con Bergson, pasando por Maine de Biran. Éste último reacciona contra el cartesianismo y sustituye el *Quiero* cartesiano por un *Puedo*. Con ello, De Biran sienta, según el análisis histórico de Merani (1982), los fundamentos de una biología de las conductas, que cristalizará en la psicología contemporánea en la forma de un utilitarismo que instrumentaliza al ser humano, como necesidad de encausamiento de ese *Quiero* voluntarista, mediante prácticas disciplinares específicas, engarzadas en los intereses del capitalismo moderno y englobadas en general bajo el concepto de *human engineering* (1973; 1982).

El problema fundamental de la psicología contemporánea es, en Merani, el de su orientación. En ese sentido se le presentan a la disciplina dos opciones:

“[...] ¿se trata de explicar psicológicamente al ser que se autoconstruye por la vida, el trabajo, por necesidades o aspiraciones, o al ser dominado por un viviente que le antecede, instrumento de producción, vehículo de palabras y de pensamientos que le preexisten?, o, dicho brevemente, ¿al ser subsumido en la historia o al ser que hace historia?” (1982, p. 52).

Para el psicólogo argentino, la pregunta es clave y la respuesta implica, evidentemente, una elección. La segunda opción es la que ha dominado a la psicología del Siglo Veinte. Es la *psicología de la alienación* (1973; 1976A; 1982), que se centra en el estudio de las reacciones y de las conductas que son el resultado de una externalidad. Esa externalidad es ajena a lo propiamente humano, porque naturaliza su acción y lo fija en la historia, convirtiéndolo en una abstracción antropológica, sociológica o biológica. Por lo demás, le da la razón a Comte y al positivismo decimonónico en relación con la des-ubicación de la psicología. De ahí a la instrumentalización del hombre concreto, vuelto “*persona*” (1978), para justificar su función y su lugar dentro de un sistema de relaciones de

dominación, no media prácticamente nada. La primera opción, la que Merani se plantea como proyecto de una antropología concreta para la psicología, implica “[...] reunificar naturaleza y naturaleza del hombre, fundir en una unidad epistémica objeto y sujeto [...]” (1982, p. 53). Lo anterior conlleva, por un lado, la seguridad de una ubicación precisa y coherente de la psicología dentro del saber, y por otro, precisar su carácter histórico, que no puede incurrir en el fijismo en que incurren disciplinas de naturaleza distinta. La historicidad del hombre en lo psicológico no remite al origen del fenómeno, sino al fenómeno en proceso de realización. Es historicidad como presente, como acción ligada al pensamiento dentro de un marco histórico concreto, en el cual lo psicológico se desarrolla.

Consecuencias epistémicas y metodológicas de la bipartición cartesiana en la psicología moderna:

La negación más o menos sistemática, por parte de la psicología moderna, del paralelismo psicofísico y del mecanicismo dominantes en el siglo XIX no resuelve, para Merani, el problema de origen de la disciplina. Esta sigue reproduciendo de muchas maneras el esquema del dualismo cartesiano, a través de una elección en sus elaboraciones, inclinándose, a partir de teorías y prácticas bien definidas, ya por la construcción de una psicología del comportamiento de base organicista, o ya por una psicología del pensamiento de base metafísica; una de carácter práctico con consecuencias teóricas, la otra de carácter teórico con consecuencias prácticas; una objetivista y la otra subjetivista; ambas vertebradas por concepciones abstractas del ser humano. Finalmente, se trata de la homologación del sujeto y el objeto introducida por el cartesianismo, como fundamento de las dos grandes concepciones del conocimiento del hombre, dominantes en los métodos de la psicología:

“De este modo, en el contexto de la psicología contemporánea encontramos dos ideas del sujeto: una, la del sujeto como algo estático y que concierne a datos; otra, como algo dinámico y que concierne al ser que reflexiona,

y frente a ambas, que hacen del sujeto objeto de sus estudios, un ideal del objeto que presupone las ideas de intención y de fin” (1982, p.38).

Muchos han sido los intentos por solucionar la intrincada problemática de una disciplina rota en dos partes, por donde se le vea. Dos partes aparentemente imposibles de reunir en una sola, sin que ninguna tenga que ser asimilada en la otra. Porque, finalmente, de ese tipo han sido las soluciones buscadas y el panorama para Merani no puede ser más desalentador. Dichas “soluciones” no han hecho más que ahondar la separación, alimentando sus razones, subsumiendo el objeto al sujeto o viceversa, en una suerte de dialéctica de asimilaciones, que lo único que deja claro es que el pegamento no ha funcionado, porque la única posibilidad es fundir los elementos y convertirlos en uno solo. Esto es precisamente lo que, según Merani no lograron ni Bergson, ni De Biran, ni Brentano, ni Dilthey ni ningún otro que haya insistido en el sustancialismo de origen.

El reduccionismo sujeto-objeto, tanto aquel que determina la existencia y acción del primero por el segundo –como en el conductismo-, o viceversa –como en el psicoanálisis-, fue, durante los tiempos iniciales de la disciplina en su etapa moderna, el distintivo funcional de una serie de ideo-teorías que, de entrada, negaban, por su carácter fragmentario, cualquier posibilidad de definir adecuadamente aquello que pretendían estudiar. Los significados de sujeto y objeto se anulan mutuamente al constituir fragmentos de una unidad ontológica en la cual ambos tienen los mismos puntos de referencia. Ese era el contexto de indefinición teórica y metodológica en el que la psicología se afanaba en ser reconocida como disciplina científica:

La psicología de los tres primeros decenios del siglo [XX] adoptó el concepto matemático –por ende físico y biológico- de objeto, que alternativamente aplicó al objeto y al sujeto con el mismo criterio de indiferencia para los contenidos que según Poincaré caracteriza a la matemática. Se aceptó que en oponiéndose sujeto y objeto se determinan, y a partir de cualquiera es posible, por consiguiente, definir al otro. Se reservó para el pasaje el mismo

mecanismo de transposición que lleva de la geometría de Euclides a las no-euclidianas y viceversa. De tal modo una psicología del objeto, con parámetros de situación bien determinados permitiría, en última instancia, describir todos los elementos de las curvas que configuran al sujeto. Esto es lo que hizo, por ejemplo, el conductismo. Con criterio opuesto, una psicología del sujeto, con parámetros centrados en la persona como unidad temporal y de situación invariable permitiría, a su vez, describir los elementos de las fuerzas de tiempo y de situación variables. Tal fue lo que hizo el psicoanálisis” (1968, p. 15).

Finalmente, lo que Merani ve en ello es una lógica que en todo momento busca superar, en la medida en que no se corresponde con un conocimiento verdadero de lo humano que, para él, constituye una “[...] unidad intrínseca, insecable, de un ser concreto, real, que es al mismo tiempo sujeto y objeto de un conocimiento único, la psicología.” (1968, p. 15). Se trata, por supuesto, de una unidad dialéctica, a través de la cual se expresa la fusión, la relación indisoluble del ser humano concreto “[...] con el mundo de las cosas y consigo mismo[...] (1968, p. 17), y con base en la que se genera un proceso histórico de autoconstrucción. De allí surge en Merani una preocupación epistémica fundamental, que constituye a la vez un objetivo disciplinar: desvelar de qué manera se produce el paso “[...] entre la unidad del ser que se autoconstruye y la diversidad de manifestaciones a que da lugar esa autoconstrucción” (1968, p. 17).

El mito de la objetividad

Los conceptos de objetivo y medida en psicología representan para Merani, no sólo un afán de reconocimiento, sino también el interés por definir de manera precisa y universal un objeto, que por su propia naturaleza escapa a cualquier intento de reducción, ya sea epistémica –lo objetivo– o metodológica –la mensurabilidad–. Todo ello en el contexto de una exigencia de objetividad que no surge de la propia psicología, sino de una forma específica de construir conocimientos, y cuyo origen constituye una ruptura:

“Cuando descartes creyó descubrir el principio simple y la expresión definitiva del dualismo oponiendo radicalmente el pensamiento a la extensión, convirtió en inexplicable la experiencia misma. Todo nuestro saber, filosófico o científico, sufre todavía las consecuencias de esa ruptura epistemológica. En el fondo de los hechos el desarrollo del pensamiento contemporáneo está marcado por la lucha contra la «incapacidad» para resolver de manera satisfactoria el problema del conocimiento objetivo [...]” (1976, p. 18).

Por otra parte, la lucha por resolver esa incapacidad y su resolución satisfactoria adquiere, para las diversas ciencias, una significación especial a partir del positivismo. En psicología, la crítica del objetivismo no necesariamente abona en el terreno del despecho ante la desconfianza originaria del positivismo hacia la disciplina. Dicha crítica es necesaria como posición epistémica que a su vez descrea de relaciones entre “objetos”, con prescindencia absoluta del interés del sujeto que las enuncia. Merani asume esa posición, pero reconoce la validez relativa del objetivismo en las ciencias exactas y naturales. En el primer caso, validez histórica, en el segundo, heurística. Ambos sentidos son incuestionables: por un lado el saber desarrollado por la ciencia en los últimos dos siglos sería muy otro si no hubiera estado anclado en la objetividad, cuyo conocimiento y compromiso Spinoza reclamaba como “la más elevada función del hombre” (1968, p. 21). Por otra parte, es innegable la utilidad que el concepto de objetividad ha tenido para el desarrollo de la ciencia y sus consecuentes y espectaculares descubrimientos de doscientos años para acá.

El problema es que la psicología terminó por aceptar acriticamente la imagen mecanicista de un mundo solo cognoscible y explicable a través de la observación y la experiencia, sometido además a relaciones causa efecto, cuya formulación matemática u ordenamiento (taxativo) son la base de la enunciación de leyes “ajenas” a cualquier tipo de intervención por parte del sujeto que las enuncia (o cualquier otro sujeto), previa observación y comprobación.

Epistémicamente la psicología ha desarrollado así un conocimiento fundado en la idea de un objeto que se daría a conocer a sí mismo, sin la transformación necesaria e inevitable del sujeto que lo conoce. Agnosticismo puro y duro definido a partir de un objeto que muestra de sí lo que quiere, y se niega a convertirse en objeto de conocimiento. Siempre fiel al sustancialismo en cualesquiera de sus formas, la psicología ha desarrollado, por un lado, sistemas retóricos acerca de objetos aprehendidos, y, por otro, sistemas de clasificación y ordenamiento de objetos sobre la base de datos sensibles. Por un lado, retórica de los objetos y de las formas, por el otro, taxonomías objetuales: oposición sujeto-objeto, traducida a oposición entre nominalismo y formalismo, que Merani desvela y cuestiona:

“El conocimiento científico no es un *discurso* sobre el objeto, tampoco un catálogo de los datos del objeto; es la elaboración de ese discurso y la articulación de esos datos en relación con la percepción de los mismos, de manera que el sujeto pueda discurrir acerca del discurso y de los datos” (1968, p. 30).

Sin embargo,

“La psicología [...] ha sido hasta ahora un juego de apuestas: los fenómenos estudiados aisladamente –el *uno*- son resumidos en un «todo» peculiar –las *doctrinas*- que asientan en una apuesta: el valor absoluto del sujeto o del objeto, y que llevan implícito el vicio de contener la explicación de lo que van a explicar” (1968, p. 31).

Esto conlleva siempre el riesgo de la resquebrajadura eventual del conocimiento desarrollado, con sólo poner en duda el punto de partida: llamarse sujeto o llamarse objeto. Ese hecho conlleva también la necesidad de la reconstrucción permanente de una renovación de las mismas doctrinas que no por renovadas renuncian a su definición ideoteórica originaria, pues sólo se reacomodan para poder seguir sustentando y validando la permanencia bien del sujeto o del objeto, según convenga. Dialéctica del sujeto y del objeto, Movimiento dialéctico, ciertamente, pero dirigido a permanecer en el mismo lugar, afirma Merani. Dialéctica de la permanencia y no del cambio.

En esa lógica, a diferencia de lo planteado por Nicol, Merani renuncia a la *comprensión* en favor de la *explicación*, cuyo valor heurístico es fundamental. La comprensión no es del interés de la ciencia, porque no pertenece al terreno de lo racional, sino de lo afectivo. Quedarse en ese terreno representa, por tanto, una paralización del conocimiento científico de la psicología, en la medida en que una “hermenéutica de mitos” (1968, p. 32) toma el lugar de la explicación racional. La comprensión abona en el terreno de lo ético y, en esa medida, construye una justificación de la existencia. La explicación, en cambio, abona en el terreno de lo científico y, dentro de ese orden, explica la vida humana.

Materialismo dialéctico y psicología

Una vez desestructurado “el artificio del puente cartesiano”, como Merani le llama (1968, p. 61), lo que resulta es un ser humano cualitativamente distinto del que la psicología ha construido con base en un relativismo temporal, que lo ve como un accidente y al que singulariza al máximo, convirtiéndolo en un hecho contingente, fragmentario, ajeno a toda unidad, reducido a medida, a dato circunstancial:

“La psicología, ciencia del «dato», análisis del «caso», excrecencia de la biología, prolongación de la sociología, de la antropología cultural, es sólo taxonomía, una manera de clasificar y no una ciencia” (1968, p. 62).

Mito tras mito, Merani se obliga a la tarea de desmentir la cientificidad de una psicología construida de esa manera, de desestructurarla como un sistema de creencias convertidas en verdades absolutas. Merani es además un materialista radical, un materialista dialéctico, y un crítico profundo del materialismo vulgar (sustancialista, mecanicista) que impregna, según él, a toda la psicología desde Wundt y Fechner, hasta los tiempos en que sus reflexiones se producen.

Lo que a Merani le preocupa, en primer término, es la fundamentación onto-epistémica de la psicología y, desde una visión holista, encuentra en la dialéctica materialista el fundamento de la construcción de tal fundamentación: la de una concepción integral del humano como ser concreto. Para Merani, el materialismo dialéctico se eleva por encima del idealismo y del materialismo de base sustancialista y mecanicista, como la única herramienta epistémica posible de reelaboración disciplinar. Tal reelaboración implicaría, no exactamente una reconstrucción, sino más bien una redefinición fundada en un proceso: el del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, tanto en lo referente a la conceptualización ya vista del ser humano, como en lo que se refiere a los procesos de su pensamiento y su acción, dentro del marco del entrecruzamiento de lo ontogenético y lo filogenético. Por eso, lo cuantitativo y lo cualitativo en el ser humano no pueden concebirse como hechos paralelos ni subsumirse el uno en el otro. Se trata de momentos distintos de un pasaje, de un proceso de complejización creciente de organización de la materia, que termina por ser materia consciente y, por ende, autoconstructiva. En ese proceso, objeto y sujeto son una unidad fundamental que encuentra su punto culminante en la fusión de pensamiento y acción, en lo psicológico.

Como se puede ver, la interpretación del materialismo dialéctico en Merani se expresa como una forma inequívoca de realismo, que ve en lo humano una totalidad que expresa un nivel máximo de complejización y organización de la materia: la conciencia. En ello encuentra la base de la superación de los dos humanismos, que son una obsesión crítica en Merani: uno moral, el del hombre tal como debería de ser (sujeto), y otro biologista, el del hombre tal como es (objeto), uno de origen antiquísimo y otro reciente (1976). Ambos apuntalados por el reduccionismo sustancialista, que, como años después apuntaría Moscovici (1985, p. 27), convierte al ser humano en una especie de “golem social” o en un puro “manejo de comportamientos”.

Lo que procede entonces es construir un nuevo humanismo: Ni el ser humano tal como es ni el ser humano tal como debe ser. El nuevo humanismo que Merani propone, debe ser

“[...] entendido como conocimiento de la estructura de la realidad, y de sus partes, como conocimiento del absoluto en que se debe colocar lo relativo. Y es precisamente esta comprensión la que ofrece campo a la aspiración, a la tensión, a la búsqueda incesante que todavía está por comenzar en psicología y no permite, como se pretende, descansar en una visión conclusiva, la de los sistemas” (1968, p. 67).

De esa manera, la bipolaridad de la psicología dividida entre los dos humanismos que la han sustentado hasta ahora perdería sentido: ni psicología de los hechos ni psicología de los efectos, ni biología de la conducta ni metafísica de la experiencia. Un nuevo humanismo sería

“[...] [el] del *hombre que deviene*, se transforma continuamente, y al que sólo puede explicar una psicología dialéctica según afinidades con las ciencias y filosofías contemporáneas, y definitivamente divorciada de las estructuras metafísicas de los humanismos del pasado” (1976, p. 51).

Racionalismo e irracionalismo en la psicología moderna

Me parece que es imposible disociar los planeamientos epistemológicos de Merani, de su crítica a las prácticas concretas de una psicología construida a lo largo de todo el S. XX como instrumento de poder y de alienación. Que los primeros subyacen a la segunda, eso es evidente. Sin embargo, es esa crítica a la praxis concreta de la psicología, a más de cuatro décadas de distancia, uno de los aspectos más rescatables y más interesantes de la vastísima obra del psicólogo argentino, por lo menos, en lo que esta tuvo de valioso en su momento, para una psicología social que pretendía autoconstruirse críticamente al margen de los dictados de los grandes centros de Poder-Saber de aquellos años.

Merani ve un fuerte e indisoluble vínculo ideológico entre la tecnocracia neocapitalista y la psicología, que, olvidada de su función de

saber, ejerce una función de poder al servicio del irracionalismo tecnocrático. En este sentido la crítica a la psicología mainstream no sólo puede ser crítica epistémica o teórica, no sólo crítica de la función de saber de la disciplina, sino también denuncia, desenmascaramiento de la función de poder. El posicionamiento de Merani, al respecto, es claro:

“Denunciando el uso de la psicología para la alienación y la función de poder, cumplimos una tarea doble: trabajar para un conocimiento al que dedicamos los esfuerzos de una vida y, lo que es más importante, desenmascarar un humanismo con falsa conciencia” (1973, p. 12).

En principio, ese desenmascaramiento es el del proceso de consolidación de la psicología, a partir de la construcción de una serie de ideologías legitimadoras al servicio del capitalismo industrial y de la tecnocracia capitalista que, a principios del S. XX, ya estaba más que consolidado en lo económico y en lo tecnológico, pero no en lo ideológico. A lo largo de toda la segunda Mitad del S. XIX los movimientos obreros y el pensamiento de izquierda habían constituido un fuerte revulsivo ideológico contra el capitalismo descarnado y deshumanizado de la centuria que terminaba. Era necesario humanizarlo y la psicología terminó por convertirse precisamente en esa máscara humanizadora que el capitalismo en crecimiento y expansión necesitaba (1968; 1973).

Solía decir Gastón Bachelard que “El pensamiento racionalista no «comienza», *rectifica, regulariza, normaliza*” (en Merani, 1982, p. 61). Así, una de las primeras grandes tareas de esa psicología naciente, ávida de respeto y reconocimiento, fue traducir los términos cartesianos de cogito (alma) y extensión (cuerpo) a los de conciencia y eficiencia, para revalidar y refuncionalizar el paralelismo psicofísico y satisfacer con ello las necesidades prácticas del capitalismo. Aceptar y glorificar, a partir de eso, las propuestas tecnolaborales de un troglodita como F. W. Taylor se convirtió en una tarea relativamente sencilla. Merani no deja títere con cabeza, y sin dejar de reconocer su genio, arremete ferozmente contra los profetas de la nueva disciplina: William James, Henry Bergson, J. W. Watson, John Dewey y S. Freud, protagonistas históricos que, en su

opinión, jugaron un papel fundamental en la construcción de un dispositivo tecno-ideológico de resolución de necesidades de alienación del poder capitalista (1973).

En efecto, para Merani, la psicología fue la encargada de cerrar un círculo constituido por prácticas sociales alienantes y una ideología, justificatoria y sancionadora de las mismas. Y más allá: una vez consolidada como “ciencia ideológica”, la psicología pudo por fin abandonar su carácter especulativo y desarrollar teorías y prácticas fundadas en la separación cartesiana y apuntaladas en principio por el pragmatismo de W. James, por un lado, y por el espiritualismo Bergsoniano por otro. Psicología del comportamiento en un polo, psicología del pensamiento en el otro. Así, mientras Bergson, perfecciona a Descartes, al reducir lo psicológico a las funciones de inteligencia e instinto y separarlas de la conciencia para convertir a estas en dominio exclusivo de la filosofía del espíritu (1976), James, a la cabeza del pragmatismo – novísima filosofía del capitalismo-, cierra el círculo ideológico que, afín al espíritu de los tiempos, exige un sistema que asimile las leyes de lo humano-social a las leyes del ciclo económico sintetizado en la relación de oferta y demanda, de producción y consumo, necesario para la supervivencia de un sistema que puede prescindir de todo, pero no de la máquina humana que, no sólo produce, sino que al mismo tiempo consume el producto de su trabajo. Así, del espiritualismo pragmatista que resulta de la fusión ideológica Bergson-James al descubrimiento de la conducta por Watson no hubo más que un pequeño y sencillo paso: el de despojar de significación a la acción humana y reducirla a una simple e ingenua relación de estímulo-respuesta.

“Watson termina por ignorar el fenómeno e ingenuamente pone en su lugar a la acción. Desafiante crítico, quiere independizar al fenómeno de cualquier hipótesis sobre el real, con lo que concluye inevitablemente por quitarle toda significación. Este es el camino de la experimentación behaviorista, que considera a la conciencia como epifenómeno que acompaña a los hechos psíquicos sin agregarles nada y sin modificar en nada el desarrollo de su cadena causal,

espejismo que nos retrotrae de la superstición y de la magia, sin comprender que obedece a una nueva superstición y magia, la del hecho positivo” (1973, p. 24).

El conductismo de Watson es de un simplismo devastador, no así su carácter programático, cuyas implicaciones son complejas y nos llevan siempre al terreno de lo ideológico. Sin embargo, como propuesta metodológica, basada siempre en el mismo esquema básico de estímulo-respuesta, no ha dejado de rehacerse a sí mismo y sigue teniendo una enorme importancia en el ámbito de la investigación psicológica. El conductismo perfecciona al taylorismo y sienta las bases teóricas que hasta la segunda década del Siglo veinte, no tenían ni el *scientific management* ni la *human engineering* (1973).

Con ello, la psicología comienza a abandonar toda pretensión de constituirse como una antropología concreta, como una disciplina abocada a la explicación de lo humano, y se constituye por fin como un dispositivo racionalista dirigido al estudio y control de la acción, con base en la aplicación permanente del esquema estímulo-respuesta. Este esquema, observa Merani, estaba, sin embargo, incompleto, dado que sólo era aplicable a una parte de la sociedad, así que para completar el círculo se hizo necesario aplicar los principios del pragmatismo a la educación, a la formación de ciudadanos que aprendieran el valor de la acción inmediatista, abocados en el futuro a una práctica social eficaz pero vacía de contenidos, altamente competitiva en todo su descarnado individualismo. Enemigo declarado y feroz del pragmatismo, Merani, considera a John Dewey el fundador de una filosofía de la educación asentada sobre el mismo principio y en la que veía las bases de una ideología que construyera sujetos disciplinados y conformes a las reglas del sistema. El instrumentalismo pedagógico de Dewey se expresa, para Merani, en una educación para el trabajo concebido como método de vida y no como forma de subsistencia para la vida. Estos principios giran en torno a la utilidad como fundamento del saber, “[...] lo cual implica que el juicio sobre la verdad o la falsedad de una proposición debe estar asentado

en los efectos que resultan de su aplicación.” (1976, p.34), principio que James retoma de Peirce para convertirlo en el fundamento de la filosofía del pragmatismo.

Es evidente que la crítica de Merani al pragmatismo y a lo que él considera sus sub-productos más acabados: la *human ingennering*, el conductismo, el instrumentalismo pedagógico, tiene varias aristas: primero es una crítica a una tradición, la de la psicología norteamericana que surge y se desarrolla con gran fuerza a lo largo de todo el S. XX y que sin duda juega un papel fundamental en la configuración de la disciplina. Esta tradición no surge, sin embargo, de manera espontánea; es continuadora de una línea de pensamiento de la que ya se ha hablado y que es la que se dibuja de descartes a Comte. El pragmatismo de James y Dewey es, para Merani, continuador de esa línea y no ha dejado de desarrollarse hasta nuestros días (1976).

En segundo lugar, la crítica de Merani es una crítica ideológica enfocada al desvelamiento de discursos de saber-poder que generan prácticas alienantes y que anclan en el sistema de valores culturales, económicos y políticos del sistema capitalista -particularmente el norteamericano-, y de la tecnocracia que lo controla.

Finalmente, y de manera destacada, la crítica de Merani es epistémica y el principal blanco de sus dardos retóricos es el mecanicismo biologista (neo-darwinista) que sustenta a los saberes desarrollados y que produce saberes pre-científicos como el conductismo de Watson, o se hace eco de teorías que no soportan un análisis científico serio, como en el caso del psicoanálisis, que abona a la constitución ideológica del individualismo psicológico y resuelve el problema de la conciencia para una psicología a la que le faltaba la otra mitad.

El psicoanálisis provee a la psicología, si interpretamos a Merani, de una serie de herramientas ontológicas que explican y resuelven las

tendencias de los sujetos a la disconformidad y a la insatisfacción que generan las relaciones de poder propias del capitalismo. Tales tendencias encajonadas en un sistema de síntomas que expresan instintos, pulsiones y complejos, confirman la soledad y la disgregación de un individuo innatamente perverso y abandonado a su suerte prácticamente desde que nace. Ese individuo, para sobrevivir, debe adquirir conciencia de su perversidad y traer a la luz todo aquello que el inconsciente mantiene en la obscuridad, generando desajustes e insatisfacción ante la realidad. Esa realidad no es otra, según Merani, que la impuesta por un sistema de relaciones de poder económicas, culturales y sociales llamadas capitalismo. El psicoanálisis constituye para Merani una suerte de *teología negativa* que deriva en una serie de creencias acerca de lo humano. Dicha teología tiene su origen básicamente en la matriz cultural de la que Freud proviene: el judaísmo, aseveración ésta que Merani analiza a fondo en uno de sus textos más interesantes: *Freud y el Talmud* (1974).

Independientemente de los acuerdos o desacuerdos que puedan surgir en relación con los planteamientos críticos de Merani, es imposible no ver en ellos un afán por desvelar la verdadera naturaleza de la psicología del Siglo Veinte. Un cierto tipo de relaciones de poder dominantes subyacen sin duda a los discursos constitutivos de los nuevos saberes agrupados bajo el nombre de psicología, en las primeras décadas del siglo pasado. Y más allá: para Merani, esos saberes fueron, en principio y en su conjunto, constitutivos de un sistema triádico de prácticas dirigido a satisfacer las necesidades de control del sistema sobre los tres ámbitos fundamentales de la vida social: el trabajo, a través de la *human ingenering*, la educación, a través del instrumentalismo psicopedagógico, y la subjetividad, a través del psicoanálisis.

El análisis crítico nos permite, entonces, entender a la psicología como un complejo teórico-práctico de naturaleza ideológica. Finalmente de lo que se trata, para Merani, es de legitimar y consolidar un cierto tipo de relaciones de poder propio del capitalismo y necesario para su

funcionamiento y subsistencia. La psicología, ávida de legitimidad, muy pronto se ve ella misma obligada a legitimar tales relaciones, al convertirse en dispositivo de normalización de sujetos en los tres ámbitos fundamentales de la actividad social ya mencionados: la organización laboral, la escuela y el sujeto, nichos originarios del programa científico-ideológico de la psicología norteamericana, por lo menos en sus primeras décadas de consolidación y antes de la explosión teórica conocida como la Escuela de Chicago.

En síntesis, la crítica de Merani es crítica de la psicología convertida en instrumento de alienación bajo la égida del racionalismo, que, al ser racionalismo tecnocrático deviene irracionalismo en la medida en que se vuelve contra la razón misma; esto es contra la capacidad de reflexión que genera conciencia individual y colectiva. La razón, para Merani, es conciencia reflexiva, individual o de clase, que tiene como causa la experiencia vivida, vinculada a la experiencia por vivir y la función presente de ambas: aceptar o no aquello que se presenta como verdad. Ahora bien, en el juego de las causas y de los efectos, la psicología juega un papel de ocultamiento de las contradicciones sociales, diversificando las causas al infinito y convirtiendo los efectos en contingencias. Eso es, para Merani, una tarea de destrucción de la razón, de la conciencia reflexiva.

“Atacar la razón se vuelve (...) motivo esencial de la tarea de enajenación. Es el camino más general y directo para la distorsión de las relaciones humanas y sociales”

[...]

“Desde el punto de vista del valor del conocimiento se concluye [...] que la razón humana es incapaz de conocer la realidad, porque las leyes del pensamiento racional no son las leyes de las cosas, la fórmula del racionalismo más absoluto, que fuera dada por Hegel: «lo que es racional es real y lo que es real es racional», queda descartada. La pluralidad de causas desconocidas impide la racionalidad de los hechos y niega el valor de la razón la racionalidad del real. Se instaura así la teoría, o más bien la actitud intelectual que denominamos irracionalismo.” (1973, pp. 69 / 70).

De esa manera, la racionalidad tecnocrática deviene irracionalidad en la medida en que ignora las relaciones sociales. Es una falsa racionalidad que actúa por encima de lo humano, que se constituye al margen del sujeto concreto. El irracionalismo moderno en la medida en que es negación de lo racional como forma de acceder a la realidad, porque, a final de cuentas, la realidad es incognoscible, deviene, así, “verdad filosófica y psicológica de la acción [...] teoría y práctica del poder” (1973, p. 70). Ese poder se asienta sobre principios de dominación que determinan la vida de las personas y en ello, en el contexto del capitalismo, la psicología ha decidido jugar el papel de alcahueta del poder, al generar los mecanismos de ocultamiento de las contradicciones sociales que están en la base de la alienación.

La razón moderna se ha perdido en el irracionalismo. No ha sido capaz de resistir el embate tecnocrático y se ha visto anulada por él. Merani no ve esto como una pérdida total, sino como una posibilidad de reconstrucción de la razón humana, des-deificándola y, mediante su análisis en retrospectiva y en perspectiva, redescubriendo sus posibilidades de generación de “una conciencia social reflexiva” (1973, p. 73). Esa racionalidad sería, evidentemente, de signo opuesto al de la racionalidad como se le ha considerado en la modernidad y cuyas formas no se han podido sostener, sino a través, paradójicamente, de formas de irracionalidad que terminaron por someterla.

“La *Diosa Razón* –dice Merani–, se mostró incapaz de pasar del pensamiento al acto, como era su postulado. El racionalismo moderno debe ser capaz de invertir los términos y pasar del acto al pensamiento” (1973, p. 74).

Lo anterior implica, necesariamente, una re-conceptualización de la razón, dirigida a la generación de un conocimiento de nuevo tipo. La razón tendría que ser entendida así como

“[...] la capacidad de asir la razón de las cosas, o el orden según el cual los hechos, las leyes, las relaciones que son objeto de nuestro conocimiento, se encadenan y proceden unas de las otras” (1973, p. 74).

La razón para Merani es conciencia reflexiva, y esa conciencia reflexiva se traduce en acción consciente, acción ligada a la historia individual y social, a las circunstancias concretas en las que el individuo se vuelve persona. La subjetividad está ligada a las posibilidades constructivas de la conciencia, y, políticamente, a sus posibilidades de elección, a la libertad. Pero el irracionalismo implica la anulación de la subjetividad y ese es un tema central en la crítica meraniana. Es en los terrenos de la subjetividad y el poder en los que aparece un Merani más claramente hegeliano-marxista, por un lado, y un Merani anticipadamente construccionista por otro. Por una parte ve al poder como un instrumento de débil equilibrio, cuya única posibilidad de permanencia es la enajenación de la razón, la anulación de la conciencia o la abstracción de su conformación individual y social. Pero, por otra parte, concibe a la razón como la única posibilidad de ser conscientes de que la realidad es un producto humano, algo que existe no solo para nosotros, sino también por nosotros.

Como se puede ver, el juego del irracionalismo tecnocrático ha tenido en la psicología de raigambre sustancialista, la psicología dominante, a un participante destacadísimo y protagónico. Se trata de una psicología negativa que no ve sujetos, sino individuos aislados y al margen de la historia, individuos solo conscientes de su soledad y de su fijeza y cuya vida se construye en el ámbito inmutable “[...] de una relación de acomodo y de acatamiento de las circunstancias.” (1973, p. 77). Es una psicología para la cual:

“Resultamos un microcosmos de la sociedad, y nuestros problemas son del ser y no de la existencia, que son las relaciones del ser con la sociedad. Su resolución queda fuera del ámbito de las relaciones sociales y se centra en el individuo [...]” (1973, p. 78).

A este razonamiento, engarza Merani su crítica al psicoanálisis, al que, independientemente de su base teológica (1974), ve confundido siempre con la razón tecnocrática y como un claro ejemplo del individualismo irracionalista: si la actitud crítica tiende a conflictuarse con

la irracionalidad de la pretendida racionalidad del sistema y busca su transformación, es necesario hurgar en el interior del sujeto las causas verdaderas de su disconformidad, que, una vez hechas conscientes, se presentan como meros accidentes de la sustancia con las que es necesario aprender a vivir. Merani, quien o nunca supo de Foucault o no se interesó por su obra, ve en el psicoanálisis una forma de tecnología de la subjetividad, cuyo contenido político es favorable al poder establecido. Una tecnología del Yo intrínsecamente ligada a la consolidación del capitalismo en su fase tecnocrática: “un método en si convertido en instrumento de alienación” (1973, p. 79).

Ese maridaje que Merani ve entre psicoanálisis e irracionalismo tecnológico, lo ve también en las demás teorías y prácticas de una psicología que se ha vuelto cómplice de la barbarie del capitalismo tecnocrático y que suele escudarse en la neutralidad de la ciencia, para ocultar, engañando o auto engañándose, lo que verdaderamente la constituye: un conjunto de ideologías y prácticas alienantes destinadas a la clasificación y control de sujetos. Esa psicología, como se ve, ha buscado afanosamente ser reconocida como ciencia y para lograrlo ha vendido su alma al diablo.

La psicología como dispositivo de liberación

Merani no hace psicología social, porque por principio de cuentas no cree en ella, o, mejor dicho, porque no cree que haya psicología humana que no sea social, puesto que, al renunciar al juego dualista, renuncia también al de la separación de lo social y lo individual, como si lo segundo no estuviera ontológicamente determinado por lo primero, y como si lo primero no estuviera todo contenido en lo segundo (1968; 1973). El sustancialismo, es el fundamento de una suerte de fatalismo teórico que ve en lo social un epifenómeno del fenómeno esencial que es el ser humano (1973). Un ser de naturaleza inmutable y cuyas transformaciones no afectan a su esencia, a su naturaleza original.

La historia de la psicología se nos presenta, así, como una sucesión de accidentes –felices o infelices– que no modifican las cualidades de lo humano. Merani insiste, pues, en la conciencia como el hecho fundamental de una psicología opuesta al simplismo eficientista del conductismo y al individualismo cómplice del psicoanálisis. No es a una concepción metafísica (por ejemplo bergsoniana) de la conciencia a la que Merani alude como tema central de una psicología liberadora, sino a esa conciencia del sujeto que piensa el mundo en tanto lo modifica actuando sobre él. Es la conciencia del sujeto implicado. Merani concibe así la posibilidad de una psicología de la praxis, como unidad de teoría y práctica, de pensamiento y acción, un saber construido como herramienta científica de liberación. Para ello, le resulta fundamental partir de una concepción histórica y dinámica de lo humano:

“[...] el hombre no es un universo cerrado sobre sí mismo, con un centro que resume la cualidad humana y determina su naturaleza, sino un universo con centros múltiples cuyo equilibrio y dinámica establecen el perfil humano en sus perspectivas intelectuales, afectivas y de acción” (1973, p. 93).

Critico radical de la psicología moderna, pero moderno él mismo, Merani no renuncia al principio de objetividad, pero no la considera como un elemento que trascienda al sujeto. En principio, porque no concibe separación alguna entre sujeto y objeto. En segundo lugar por la imposibilidad de una realidad en el que no esté implicado el sujeto. La crítica de la objetividad positivista de Merani, conduce necesariamente a una concepción genético-dialéctica de la vida psíquica, según la cual la clave está en la acción, esto es, en la capacidad de transformar una realidad opresiva en libertad consciente a través de la transformación de las condiciones que la mantienen oprimida. Esa transformación solo puede empezar, según Merani, con la conciencia de la posición que ocupamos en el mundo. En ese orden, el ser humano debe

“[...] comprender que las estructuras han sido construidas por su especie, que son históricas, y que como heredero y hacedor de las mismas no puede estarles sometido sino que debe dominarlas, ponerlas a su servicio” (1973, p. 97).

Finalmente, lo que es necesario, si se lee a Merani un poco entre líneas, más allá de cualquier cuestionamiento teórico o metodológico, la psicología no es en sí misma un instrumento de liberación. El problema es que si lo es de alienación. El mundo psíquico no es más que un aspecto de la vida humana, cuya libertad plena únicamente depende de la acción de todas las capacidades humanas sobre la historia. La psicología misma sólo puede fundarse y adquirir validez universal como conocimiento concreto a través de la experiencia histórica, la única que puede confirmar ese saber que la disciplina desarrolle (1976). Ese saber no puede, por su parte, realizarse si no es vertebrado sobre una idea de hombre. En ese sentido, para Merani, el vínculo de la psicología con el humanismo es indisoluble, puesto que de lo que se trata es de explicar al ser humano y eso es imposible si no se parte de un concepto de hombre previamente establecido:

“[...] la «ciencia» psicológica es afín y está íntimamente unida con el humanismo, porque nadie podría sustentar seriamente que se «comprende» y «explica» al hombre sin un concepto previo del hombre” (1976, p.42).

Finalmente, de lo que se trata, como ya vimos, es de desarrollar un humanismo de nuevo tipo, asentado sobre la universalidad y la particularidad simultáneas del hombre concreto, del hombre en, por y para la historia.

4. La dialéctica de los grupos y la psicología social psicoanalítica de Enrique Pichon-Rivière

Enrique Pichon-Rivière (1907-1977) fue un psiquiatra y psicoanalista argentino de origen suizo, cuyas ideas han tenido una enorme repercusión en la psicología y en la psicología social latinoamericana. Su obra psicoanalítica, que involucra una crítica y, en función de ésta, una transformación de la teoría y la práctica del psicoanálisis, ha tenido y sigue teniendo una gran influencia en Argentina, país en el que su aplicación ha sido especialmente exitosa. En psicología social, tanto en Argentina como en el resto de América Latina, quizás su influencia en otros tiempos hubiera sido menor de no ser por el desarrollo del concepto y, sobre todo la práctica, del grupo operativo, que proveyó a la psicología social de herramientas conceptuales y metodológicas para la intervención dirigida al cambio social planificado para el mejoramiento de las condiciones de vida de los sujetos involucrados, con base en una crítica de la realidad social.

Psicoanálisis crítico y psicología social: el concepto de vínculo.

La de Pichón-Rivière es una trayectoria peculiar, pues va de la psiquiatría al psicoanálisis y de ahí a la psiquiatría social y a la psicología social, a partir sobre todo de una concepción de lo humano que no puede ver al individuo separado de sus relaciones sociales. Ese salto cualitativo como lo llama Taragano (1985), se produce a partir de su propuesta más importante, la de la teoría del vínculo, que lo lleva de lo intrapsíquico a lo psicosocial, sin abandonar nunca, sin embargo, el fundamento psicoanalítico que apuntala el conjunto de sus ideas. Dicha teoría parte de una concepción

“[...] que considera al individuo como una resultante dinámico-mecanicista no de la acción de los instintos y de los objetos internalizados sino del interjuego establecido entre el sujeto y los objetos internos y externos, en una predominante relación de interacción dialéctica, la cual se expresa a través de determinadas conductas” (Taragano, 1985, p. 10).

La propuesta de Pichon-Rivière está basada en un principio experiencial: la relación entre el analista (observador) y el objeto de análisis (individuo como sujeto grupal) es dinámica y es dialéctica; se trata de un proceso relacional de influencia mutua. Sin embargo, la experiencia del paciente no le es suficiente al psiquiatra, aunque eso sea lo que generalmente haga, para profundizar en la patología que se le presenta. El psicoanálisis es, para Pichon-Rivière (1985), el método más adecuado para un trabajo a profundidad. Sin embargo, tiene una carencia: el soslayamiento del entorno social del sujeto –el *afuera*–, como contexto real y exterior en el que ocurre su experiencia, y cuyos conflictos serán después transferidos en la relación terapéutica. Esto permite cerrar el círculo de una concepción terapéutica que se centra en el *adentro* sin tomar en cuenta lo que ocurre en el *afuera* y que, precisamente, Pichon-Rivière llama *el vínculo*, que permite darle un carácter psicosocial al proceso terapéutico y a la comprensión de la totalidad del sujeto como estructura psíquica (Pichon-Rivière, et. Al. 1983; Pichon Rivière, 1985).

Para ello, Pichon-Rivière, parte de la necesidad de investigar psicosocialmente tres dimensiones de la realidad del sujeto: la individual, la grupal y la institucional o societal, que a su vez dan lugar a tres tipos de análisis que se integran sucesivamente:

“el psicosocial, que parte del individuo hacia afuera; el sociodinámico, que analiza el grupo como estructura; y el institucional, que toma todo un grupo, toda una institución o todo un país como objeto de investigación” (1985, p. 22).

La teoría del vínculo en Pichon-Rivière trata precisamente de las relaciones de alteridad que determinan la estructura psíquica del sujeto. Esas relaciones deben ser entendidas como dinámicas y dialécticas. Con el concepto de vínculo, Pichón-Rivière desplaza al concepto freudiano de *relación de objeto* (1983), estableciendo con ello una relativa ruptura con

el psicoanálisis clásico. Así, construye un objeto de estudio que da cuenta de la relación que el sujeto establece con lo otro y con los otros, para desarrollar una determinada estructura psíquica particular: el vínculo. Éste, a diferencia del concepto de relación de objeto, es funcional y es concreto (1985). El vínculo, sería pues “una estructura compleja, que incluye un sujeto, un objeto, su mutua interrelación con procesos de comunicación y aprendizaje” (1983, p. 10).

Por otra parte, rompiendo con la concepción clásica de la psiquiatría, que sólo suele enfocarse al análisis de lo que Pichon-Riviere llama *el adentro*, el análisis tridimensional que él propone permite entender la problemática del sujeto en su totalidad. Así, su trabajo, enfocado a la investigación de la conducta humana, misma que concibe como un fenómeno de carácter social, es descrito por él mismo como “una praxis que se expresa en un esquema conceptual, referencial y operativo” (1983, p. 12). Se trata, en lo fundamental, de extender el campo del análisis hacia la totalidad constitutiva del sujeto, mediante la comprensión de la relación que establece con los otros (*investigación psicosocial*), las tensiones existentes entre los miembros del grupo al que el sujeto pertenece y en el cual él mismo está implicado (*estudio sociodinámico*) y el entorno social general en el cual su grupo se inserta y con el que mantiene una determinada relación de carácter sociológico (*análisis institucional*) (1985).

Para Pichón-Riviere, el concepto de vínculo es psiquiátrico (psicoterapéutico) y es psicosocial simultáneamente. A nivel psicosocial es un concepto instrumental y operacional (1983; 1985), que da cuenta de la experiencia externa (relación con el grupo, por ejemplo), a partir de la cual se construye, en parte, el mundo interno del sujeto. Sin embargo, a pesar de ser al mismo tiempo, como ya dije, un concepto psicoterapéutico, el vínculo es inherentemente social, es siempre social. Las personas establecemos relaciones significativas con objetos y con otras personas, esas relaciones son vínculos en los cuales está integrado el aparato psíquico como totalidad y se expresan de manera particular respecto de

otros vínculos y de los vínculos propios de otros sujetos. Esto significa que cada vínculo es distinto en todos los sentidos porque se produce al interior de una determinada situación que es diferente en todos los casos. Esto no significa que cada vínculo sea por sí mismo. Evidentemente, todo vínculo está referido a otros vínculos pasados o presentes. En ese sentido es un concepto histórico:

“No existen relaciones impersonales ya que el vínculo de dos se establece siempre en función de otros vínculos históricamente condicionados en el sujeto y que, acumulados en él, constituyen lo que llamamos el inconsciente. El inconsciente está pues constituido por una serie de pautas de conducta acumuladas en relaciones con vínculos y roles que el sujeto desempeña frente a determinados sujetos” (1985, p. 49).

Por otra parte, la relación entre vínculos internos (psíquicos) y vínculos externos (psicosociales) es dialéctica”:

“El vínculo, que primero es externo, después se hace interno y luego externo nuevamente y posteriormente vuelve a ser interno, etcétera, configurando permanentemente la fórmula de esa espiral dialéctica, de ese pasaje de lo de adentro afuera y de lo de afuera adentro, lo que contribuye a configurar la noción de límites entre el adentro y el afuera. Esto determina que las características del mundo interno de una persona dada sean completamente diferentes de las del mundo interno de otras personas frente a la misma experiencia de la realidad externa” (1985, p. 55).

Para Pichon-Rivière es inconcebible una psiquiatría que no sea social en la medida en que llevamos a la sociedad *dentro* de nosotros, lo que convierte a la separación de individuo y sociedad en una fórmula reduccionista que abstrae al sujeto de sus condiciones reales de existencia. Sin embargo eso no obsta para que, involuntariamente, Pichon-Rivière se acerque a lo mismo de lo que intenta distanciarse, al manejar una concepción representacionista del conocimiento del mundo que para él es, precisamente, representación individual –pensamientos, conceptos, prejuicios– construida a partir de nuestra experiencia personal y del tipo de interacción que establecemos con el mundo.

La crítica de la psicología en Pichon-Rivière se centra precisamente, igual que en Nicol y en Merani, en la fragmentación dualista que separa al individuo de la sociedad. Para él, los procesos psicológicos se producen en un campo de interacción en el que el individuo se relaciona con el medio. Ese *campo psicológico* es el objeto central de la psicología (1985). Los fundamentos de Pichon-Rivière son siempre médicos, sin embargo, su acercamiento a la psicología a través de su trabajo como *psiquiatra social*, parte exactamente de la misma convicción de la que parten las propuestas de Nicol y de Merani: la de la necesidad imperiosa de partir de una *idea del hombre* como un ser determinado por condiciones concretas de existencia. Esto implica recurrir a la psicología en la medida en que resulta necesario reconstituir su integridad epistémica, a partir de una ruptura con una concepción biologista que lo parcializó y lo fragmentó, ignorando, por un lado, su naturaleza social, y, por otro, fijando y sectorizando su conocimiento (1983). La necesaria ruptura con una concepción tal, implica reconocer en el ser humano “[...] su más alto nivel de actuación, el psíquico, y aprehenderlo en su integral e indivisa calidad biológica, psicológica y social” (1983, p. 89).

Para comprender esto, es necesario recurrir a los conceptos de situación, interacción y conducta, de los cuales, el primero da cuenta del medio como agente de modificaciones sobre el individuo, el segundo, de la influencia mutua entre ambos, y el tercero, de la agencia del individuo en la modificación del medio. Esta conceptualización lleva implícita una crítica a la psicología clásica que, al separar individuo y sociedad, dejaba un vacío entre ellos. En ese vacío prácticamente no ocurría nada. Esa crítica es a la vez un distanciamiento con una concepción que aísla al individuo convirtiéndolo en una abstracción. Con base en la crítica a la psicología clásica, “abstracta sin contenido, sin drama, sin objeto, con funciones separadas y aisladas del medio” (1985, p. 61), Pichon-Rivière se da a la tarea de llenar ese vacío, recurriendo al concepto de “Campo de interacción” (p. 61), al que volveré después.

La de individuo-sociedad no es la única dicotomía contra la que Pichon-Rivière trabaja. También apunta sus armas contra la separación entre cuerpo y conciencia, teoría y práctica, lo normal y lo patológico y, finalmente, lo constitucional y lo adquirido. La reunificación de las biparticiones tradicionales en la psicología es posible tomando en cuenta los cinco tipos de datos que, según Lagache (en Pichon Rivière, 1985), ofrece el campo psicológico. A saber: 1) el contorno, que es la totalidad de situaciones y factores interactuantes en la vida del sujeto; 2) la conducta exterior observable, que incluye las diversas formas en que el sujeto se comunica; 3) la vivencia, que es la experiencia que el sujeto comunica verbalmente; 4) las modificaciones somáticas que se producen en una situación concreta; y 5) la actividad del sujeto y sus productos.

La integración de esos cinco elementos en una totalidad dinámica es el fundamento de una concepción unitaria de lo psicológico en Pichon-Rivière. Por lo demás, su argumentación contra la psicología dicotómica es operacional y es ideológica. Le sirve para fundamentar su método de análisis, pero también para plantear su posición frente a una psicología fragmentaria que ha construido, tanto operacional como ideológicamente, a un sujeto escindido históricamente. Pichon-Rivière suele apoyarse en la teoría del campo de Kurt Lewin y en la fenomenología, para construir su propuesta. Del primero retoma la noción de campo psicológico, que es en el que se produce la interacción organismo-medio y que da lugar a la *situación*, concepto que toma de la fenomenología y que a la vez le permite centrar su análisis en el presente, en el cual, dialécticamente, se integran las determinaciones tempo-espaciales de la situación misma y, por tanto, del sujeto en situación. Finalmente, las dicotomías organismo-situación y organismo-medio se resuelven en la *interacción*, que es para Pichon-Rivière, el descubrimiento fundamental de la psicología. Así:

“Podemos decir que no hay situación que no sea situación «para un organismo», ni organismo que no esté en situación. La noción de campo psicológico formulada por Kurt Lewin, designa la interacción entre organismo y medio como el objeto mismo de la psicología. Podemos entender el desarrollo de

la personalidad como un proceso de socialización progresiva. El problema de la representación del otro y de las relaciones con el otro, así como el problema de la comunicación, han llegado a ser los más representativos de la psicología contemporánea. En este sentido, Lagache expresa que la psicología se ha hecho más sociológica y que la sociología se ha hecho más psicológica. Esta tendencia está atestiguada por el desarrollo de la psicología social, cuyos objetivos específicos son las interacciones entre los individuos y los grupos” (1985, p. 70).

Sin embargo, encuentro un problema: en mi opinión, Pichon-Rivière está muy lejos de resolver lo que pretende resolver, primero porque nunca rompe con el individualismo, segundo, porque sus planteamientos son profundamente psicologistas, tercero, porque no concibe la realización del hecho psicosocial sino como realidad introyectada. Aunque apuesta por una ruptura con las viejas concepciones dicotómicas y, si bien, le parece importante considerar elementos como el contorno social –así le llama– en el que se produce el vínculo, o el campo psicológico en el que se produce la situación en la que individuo y medio interactúan, la problemática siempre es –al fin psicoanálisis– individual, y es algo que el individuo lleva dentro de sí. Así, su punto de llegada siempre es el “*adentro*” del individuo, lo intrasubjetivo (1983). Pese a todo, Pichon-Rivière expresa en todo momento un interés genuino por hacer una propuesta psicoterapéutica de base psicosocial y por incorporar al psicoanálisis, a partir de una asunción crítica del mismo –sobre todo del clásico–, los elementos psicosociales que le permitan operativizar el concepto de vínculo, como elemento axial de la situación del individuo. Una de las críticas más fuertes que hace al psicoanálisis se refiere a su carácter de sistema cerrado, que acumula datos que no están en relación con un concepto del hombre, ni responde a una cierta conceptualización del universo (1985). Por otra parte, la situación de análisis, que es vista generalmente como una relación de dos, es para Pichon-Rivière una relación de tres: el analista, el paciente y un otro, cuyo descubrimiento es el objetivo de la situación analítica. Su propuesta es precisamente darle al análisis ese carácter ternario, en lugar del carácter binario que ha tenido tradicionalmente. Sin embargo, no deja de resultar contradictorio que ese

tercer elemento, sea concebido por Pichon-Rivière como un elemento pasivo cuya agencia es sumamente ambigua, un “eterno «convidado de piedra»”, según sus propias palabras (Pichon-Rivière y Pampliega, 1985, p.98).

El grupo operativo

El grupo operativo es, posiblemente, la contribución más importante de Pichon-Rivière al desarrollo de la psicología social en América Latina. Esta propuesta interventiva que se desprende de la praxis psiquiátrico-social de su creador, tuvo en los años setenta y ochenta del siglo pasado una gran cantidad de seguidores entre los psicólogos sociales que buscaban construir modelos autogestivos de intervención, ligados a las necesidades sociales de los grupos y las comunidades. Esto tiene varias posibles explicaciones. Una es que se trata de una propuesta práctica y, como su nombre lo indica, operacional, para el trabajo grupal y comunitario, desde una perspectiva crítica de la realidad social, que apunta al análisis y transformación de estructuras relacionales alienadas. Otra explicación puede ser su carácter abierto, que, a partir de un marco conceptual y práctico de aplicación, convierte al grupo operativo en un sistema psicosocial de trabajo grupal y comunitario, cuyos conceptos y metodologías pueden ser re-planteados y re-trabajados, con la finalidad de lograr los objetivos propuestos, siempre a partir de una crítica de la realidad social en la que los sujetos estén inmersos. Debo remarcar el hecho de que, en su origen, el concepto de grupo operativo es de naturaleza psicoterapéutica, sin embargo, tuvo una repercusión significativa en una psicología social latinoamericana que lo contempló como una opción teórico-práctica viable para la puesta en marcha de proyectos de intervención, políticamente comprometidos y destinados a la resolución de problemáticas sociales acuciantes.

Dado que mi interés se centra fundamentalmente en las aportaciones del psiquiatra y psicoanalista argentino a la psicología social, en muchos momentos he hecho abstracción de los elementos psiquiátricos y psicoterapéuticos de sus propuestas e intentado más bien ser fiel al espíritu de las mismas. Éstas son, de muchas maneras, psicosociales, hecho que el propio Pichon-Rivière reclama en diversos momentos de su obra (v. 1983; 1985). En función de eso, atribuye al psicólogo social la tarea de desentrañar dentro del grupo, la comunidad o la institución, las interacciones que por su tipo pueden constituir un obstáculo al desarrollo humano (1983). Esta concepción mantiene tácitamente la idea de la *cura* o *curación*, presente en todas las propuestas de Pichon-Rivière.

El grupo operativo es, en principio y en términos demasiado generales, “un grupo sano”, en el cual:

“[...] cada sujeto conoce y desempeña su rol específico, de acuerdo con las leyes de la complementariedad. Es un grupo abierto a la comunicación, en pleno proceso de aprendizaje social, en relación dialéctica con el medio” (1983, p. 72).

El grupo operativo es entonces aquel, cuyas redes de comunicación son eficaces y multidireccionales, y en el cual los miembros asumen y desempeñan adecuadamente sus roles para el buen funcionamiento del grupo. Cuando esto falla sobrevienen las patologías grupales. El concepto de *rol*, como función social resultante de un proceso de aprendizaje de la realidad, es básico, puesto que las patologías surgen de perturbaciones en dicho proceso. El grupo operativo tiene un carácter finalista y su objetivo es el aprendizaje, pero se trata siempre de un aprendizaje social, centrado en tareas (objetivos) específicas que están dirigidas al cambio en los diferentes ámbitos de la vida del sujeto, como integrante de un grupo o de una comunidad:

“Los grupos operativos o comunidades del mismo tipo tienen su actividad centrada en la movilización de estructuras estereotipadas, dificultades de aprendizaje y comunicación provocadas por el monto de ansiedad que despierta *todo cambio*. Los grupos pueden ser verticales, horizontales, homogéneos o heterogéneos, primarios o secundarios; pero en todos debe observarse una

diferenciación progresiva, es decir, una heterogeneidad adquirida en la medida en que aumenta la *homogeneidad en la tarea*” (1983, p. 86).

En ese sentido, Pichon- Rivière no solo construyó una propuesta teórico-práctica aplicable únicamente al campo de la psiquiatría social, sino un modelo de intervención susceptible de adaptaciones o recreaciones, para ser aplicado en otras disciplinas y con enfoques distintos al psicoanálisis, una forma de resolver problemáticas sociales agudas, tanto al interior de los grupos y las comunidades como al exterior de estos, a través de la acción de aquellos. Su marco teórico es diverso, pero fundamentalmente está estructurado a partir de los conceptos de *campo* y *situación* de Kurt Lewin, de la noción de *rol* de Mead y de la idea de *obstáculo epistemofílico* de G. Bachelard.

El grupo operativo tiene un carácter interdisciplinario, sin embargo, su fundamentación es psicosocial y en él, el compromiso del psicólogo social es particularmente importante:

“El psicólogo social aborda cuestiones fundamentales y, al indagar en profundidad tanto en individuos como en grupos, debe evitar lo mismo conductas de huida que sufrir el influjo de las opiniones corrientes de su medio inmediato. Por otro lado, debe saber que está incluido, comprometido, en el terreno mismo de sus indagaciones, y que al operar produce de cualquier manera un impacto determinado. La posibilidad de realizar su trabajo depende en gran medida de un clima particular, que se puede preparar o condicionar por medio de técnicas de planificación, transformando esta situación en el campo propicio para la indagación activa, por medio de técnicas que Kurt Lewin llama laboratorio social” (1983, p. 108).

Los grupos operativos surgen en 1958, a partir de un hecho fundacional bautizado como la “Experiencia Rosario” (1983, p. 108). En ella se probó por primera vez la eficacia del modelo con fines didácticos, bajo un enfoque interdisciplinario, en el que intervenían estudiantes y profesionales de diversos campos, con el objetivo de generar estructuras interrelacionales efectivas entre las diferentes disciplinas. Para ello “[...] se empleó como estrategia la creación de una situación de laboratorio social;

como táctica, la grupal y como técnica la de grupos de comunicación, discusión y tarea” (1983, p. 111). Todo eso implicaba la modificación de conductas, patrones de conducta, ideologías, etc., que en un momento dado podían dificultar la producción y la buena marcha del grupo.

El grupo operativo es un proceso en el cual la separación entre teoría y práctica desaparece, a partir del principio lewiniano de que indagación implica operación, lo que lleva a una praxis concreta (1983). Ahora bien, todo grupo operativo independientemente de su carácter – terapéutico, laboral, educacional, etc.– tiene como objetivo central el aprendizaje, concretamente, “*aprender a pensar*” (1983, p. 128), en el sentido de analizar y plantear soluciones a problemáticas que acontecen dentro del campo grupal. Por tanto, ese “aprender a pensar” no se refiere obviamente al individuo, sino al grupo en su conjunto como totalidad dialéctica. Eso no implica sin embargo, de ninguna manera la anulación del individuo sino una reconceptualización del mismo como portavoz de su propia problemática y de la problemática grupal. Otro elemento sumamente importante en el grupo operativo es la creatividad y, aunada a esta, la disposición a la innovación, que son índices importantísimos para evaluar no sólo la madurez del grupo sino su grado de plasticidad y operatividad (1983).

Pichon Rivière concibe a la psicología social como una ciencia instrumental que puede ser útil en los procesos de aprendizaje de la realidad por parte de los sujetos. De lo que se trata, según él, es de trasladar las teorías del aprendizaje de los laboratorios a la comunidad. La psicología social podría, así, hacerse de instrumentos de evaluación de la interacción individuo-sociedad. La clave está en el carácter dialéctico de ese proceso, que cristaliza en el grupo operativo y que se produce en forma de *espiral continua*, en la que el sujeto utiliza su propia experiencia para modificarse a sí mismo en tanto modifica la realidad a partir de la transformación de su campo psicológico y de su campo grupal.

La psicología social se aboca, según Pichon-Rivière, al estudio de las interacciones humanas de todo tipo. Sin embargo, no la considera como una disciplina que pueda trabajar por sí misma, ni los vínculos interpersonales ni otros tipos de interacciones del sujeto con la realidad, si no toma en consideración su carácter de *interciencia*, en cuyo campo de acción convergen una multiplicidad de disciplinas que la dotan técnicamente para el abordaje de sus tareas. Esa es, según Pichon-Rivière, la única posibilidad de romper con la formalización y la estereotipia de la disciplina. En esa medida, considera a la psicología social como

“[...] la ciencia de las interacciones orientadas hacia un cambio social planificado [...] una artesanía en el más amplio sentido de la palabra, que tanto forma los elementos del cambio como prepara el campo en el que se va a actuar” (1983, p. 149).

A esa concepción subyace una crítica a la psicología social académica, a la que Pichon-Rivière considera incapaz de realizar la síntesis entre teoría y práctica, necesaria para cumplir con las tareas que le adjudica a la disciplina. La realización de la psicología social, como ciencia instrumental y operativa, sólo puede surgir de la praxis, esto es, de la permanente afirmación o negación de la teoría a partir de su confrontación con la práctica y, en sentido inverso, de la rectificación y ratificación de sus prácticas al reelaborarlas teóricamente. Lo anterior implica evidentemente un proceso permanente de tesis-antítesis-síntesis, un proceso dialéctico en el que la crítica y la autocrítica juegan un papel fundamental (1983).

Esa síntesis entre teoría y práctica que tanto le preocupa, Pichon-Rivière sólo puede verla en una psicología social que apunte a “[...] una visión integradora del «hombre en situación», objeto de una ciencia única o interciencia, ubicado en una determinada circunstancia histórica y social [...]” (1983, p. 150). En ese sentido, Pichon-Rivière apuesta por una “epistemología convergente”, producto de la participación unitaria de todas las ciencias humanas en un proceso de enriquecimiento continuo tanto del objeto de estudio, como del bagaje técnico necesario para las tareas implicadas en su abordaje (1983).

La idea de “hombre en situación”, presente también en Eduardo Nicol, responde en Pichon-Rivière, al igual que en aquel, a una visión holista de lo humano, que apunta a la superación de los obstáculos epistemológicos de una psicología cimentada en el dualismo cartesiano. La psicología social de Pichon-Rivière constituye una lucha permanente por lograr esa superación, debatiéndose permanentemente en una contradicción entre su práctica clínica y su teoría y práctica psicosociales. Sin embargo, hay que reconocer, en su descargo, que es uno de los pocos que logra llevar a la práctica una propuesta psicosocial abocada a la transformación de las condiciones concretas en que se produce la vida cotidiana. La praxis del grupo operativo es finalmente una propuesta integral de transformación de la existencia de sujetos concretos, en el sentido histórico del término.

El análisis y la crítica de la vida cotidiana

Un elemento sumamente importante en la obra de Pichon-Rivière es la crítica de la vida cotidiana, que tiene como fundamento su rechazo a una comprensión del ser humano “en sí mismo” y no a través de sus relaciones sociales y de sus vínculos con el entorno (1983). En la base de esa comprensión, está una concepción *bio-psico-social* del ser humano (Pampliega, 1985) según la cual, éste es un ser de necesidades cuya satisfacción se realiza a través de un conjunto de relaciones que implican una acción planificada de producción de bienes a la que llamamos trabajo. De ese hecho se desprende una conclusión y es la de que “[...] el hecho más esencial e inmediato –a la vez histórico y cotidiano– es que los seres humanos producen y reproducen su existencia, en una doble relación: con la Naturaleza y con los otros hombres” (Pampliega, 1985, p. 9). Eso, la forma en que se produce y se reproduce la vida material; el lugar que ocupa y la función que el sujeto cumple en ese proceso, es lo que determina su vida concreta, la forma que adquiere su cotidianidad y su

relación con la realidad en todos los sentidos. La producción y reproducción de la existencia es, de esa manera, su fundamento y su condición y, en esa medida, es fundamento y condición también de cualquier otra experiencia humana (Pampliega, 1985). La vida psíquica y la subjetividad son así, según esa conceptualización, un resultado de las relaciones en las que el sujeto se ve involucrado para producir y reproducir su existencia desde que nace hasta que muere. Esa vida psíquica está indisolublemente ligada a la experiencia concreta de los sujetos, a la práctica y la acción como productoras de la subjetividad. En función de eso, Pampliega de Quiroga, apoyada en las ideas de Pichon-Rivière, plantea:

“La Psicología Social que postulamos, en función de su abordaje del sujeto en sus condiciones concretas de existencia, se define como crítica de la cotidianidad. Su tarea implica un análisis objetivo –de allí «crítica»– de las formas en que cada formación social concreta, se organiza la experiencia de los sujetos, determinándose así el interjuego fundante para la constitución de la subjetividad entre necesidad y satisfacción vincular social de esa necesidad. La crítica de la vida cotidiana consiste en el análisis del destino de las necesidades de los hombres en una organización social determinada” (Pampliega, 1985, p. 12).

El análisis de la cotidianidad se constituye así, como el mecanismo a través del cual se obtiene un conocimiento acerca de la forma en que la estructura social y material de la experiencia repercute en las condiciones de existencia de los sujetos, de qué manera se producen el vínculo de los sujetos con la realidad y si ese vínculo es activo o pasivo, en relación con las necesidades de transformación de aquella.

Ahora bien, analizar y comprender la vida cotidiana resulta imperativo para la psicología social en la medida en que es el nicho en el cual se producen y se reproducen las condiciones concretas de existencia dentro de un marco de relaciones sociales históricamente determinadas. Eso, en términos precisos, significa que la relación entre el ser humano, sus necesidades y la satisfacción de estas tiene un carácter específico en una época, un lugar y una organización social concretos. Lo que llamamos

la cotidianidad se presenta así, como una multiplicidad de sucesos, hechos, cosas, relaciones, acciones, emociones, etc., que dan a la existencia un carácter *dramático*, lo que remite a acción, a “mundo-en-movimiento” (Pampliega, 1985, p. 13), a la inevitabilidad de la acción como sustento de la existencia, según la idea original de Georges Politzer, uno de los grandes inspiradores de las ideas psicológicas de Pichon-Rivière.

La vida cotidiana es entonces el aquí y el ahora de los sujetos, es experiencia subjetiva e intersubjetiva, es el mundo que compartimos con los otros y que se manifiesta como acción vital concreta. Sin embargo, la vida cotidiana representa también la posibilidad de la alienación y la opresión, en función de su carácter reiterativo y rítmico. A partir de esto último, la cotidianidad es el caldo de cultivo de ideologías naturalizadoras y de mistificaciones de la realidad, dado que no sólo es el mundo en el que esa realidad se produce y se reproduce como acción concreta, sino que también es el mundo en el que esa realidad se representa como inercia, como inmovilidad. La vida cotidiana es también, pues, el ámbito de la irreflexividad, el mundo de los mitos legitimadores de la realidad: somos así, esta es mi vida y no puedo cambiarla; es la vida que me tocó vivir; este es nuestro destino; este es mi lugar; es nuestra naturaleza, etc. Se trata en lo fundamental de un pseudo conocimiento que nos ancla a una realidad dada de una vez y para siempre, irreflexiva, acrítica y pasivamente, y que nos lleva a concebir lo cotidiano como la única posibilidad de desarrollar nuestra existencia. Por eso es que, para Pichon-Rivière, la crítica de la vida cotidiana se revela como dominio de la psicología social, como respuesta crítica a la alienación que la cotidianidad entraña, a partir de las ideologías que en ella se reproducen.

La desestructuración de los mitos que constituyen esas ideologías conlleva, por parte de los sujetos el aprendizaje de una conciencia crítica y autocrítica, en relación con el orden simbólico de la realidad y sus consecuencias prácticas. La psicología social es el vehículo a través del cual se puede producir ese proceso.

La escuela de Pichon-Rivière

De todos los psicólogos a los que me he referido, quizás Enrique Pichon-Rivière es el único al que, en términos estrictos, se le puede atribuir una escuela. En Argentina sus seguidores son todavía multitud y sus ideas se mantienen vigentes en amplios grupos de profesionales que trabajan y recrean sus conceptos y sus propuestas de intervención a nivel de grupos, comunidades e instituciones. En el resto de América Latina, como tantos otros, ha caído un poco en el olvido y sus propuestas en desuso. Sin embargo, el impacto de su obra, fue en otros tiempos altamente significativo, aún en psicólogos y psicólogos sociales ajenos al psicoanálisis o críticos del mismo, que intentaban construir una psicología social aplicada bien cimentada epistémicamente y cuya práctica fuera congruente con la idea de una disciplina crítica, social y políticamente comprometida. No ahondaré mucho en este punto, porque, en términos generales, la escuela de Pichon-Rivière, siendo sumamente productiva, se ha desarrollado sobre las mismas bases sentadas por su fundador, dando lugar a una psicología social centrada en la necesidad de articular la teoría y la práctica psicosociales en una praxis concreta.

Psicólogos y psicólogas de toda América Latina han enriquecido las enseñanzas del maestro con propuestas propias que no se han limitado a reproducir los elementos teóricos y los esquemas originales de su obra, sino que han hecho por sí mismos contribuciones originales al desarrollo de la psicología social latinoamericana. Casos sobresalientes son, los de José Bleger, Ana Pampliega de Quiroga y Alfredo Moffatt, discípulos cercanísimos a Pichon-Rivière, que posteriormente tomaron caminos propios y desarrollaron propuestas centradas en la transformación de la difícil realidad latinoamericana. Bleger, quien muere prematuramente, seis años antes que Pichon-Rivière, hace aportaciones fundamentales al desarrollo de una psicología aplicada a las problemáticas de salud pública desde una perspectiva institucional, por un lado, y, por otro, enriquece el marco conceptual de la psicología social, a través de la reestructuración del

concepto de conducta desarrollado por las corrientes tradicionales de la psicología. Moffatt por su parte, ha centrado su interés en la psicoterapia grupal como herramienta psicosocial contra la opresión y la injusticia social. Todo ello apuntando a la modificación de modos de vida alienantes que mantienen las condiciones de degradación social de las capas más desfavorecidas de la población. Pampliega de Quiroga, es quien más se ha dedicado difundir la obra de Pichon-Rivière a través de la enseñanza y el trabajo académico.

Sin embargo, no sólo ha sido a través de sus discípulos directos que la obra de Pichon-Rivière ha impactado sobre la psicología social latinoamericana. La influencia, parcial o total de su obra y de sus aportaciones, sigue notándose en muchas de las propuestas de la psicología social aplicada en la actualidad, sobre todo en ámbitos como la salud pública, la comunidad y el trabajo grupal. Su concepto de grupo operativo y la técnica que deriva de él, sigue vigente y no ha dejado de transformarse en función de criterios teóricos, metodológicos o, incluso, ideológicos, pero siempre abocados psicosocialmente a la transformación de la vida de colectivos y sujetos con base en una crítica de la realidad social.

IV. IGNACIO MARTÍN-BARÓ: EL PARTEAGUAS

Ignacio Martín-Baró es sin duda una personalidad singular dentro del espectro general de las ciencias sociales y, particularmente, de la psicología social. Las razones son varias: primero, su condición de sacerdote, inserto en una historia marcada por la importancia de la participación clerical en los grandes sucesos del devenir latinoamericano. Es una tradición que, a lo largo de más de quinientos años, muestra el carácter bipolar de una iglesia llena de ministros cómplices del poder opresor, por una parte, y de curas rebeldes, por la otra. En relación con estos últimos, se trata de una tradición que viene desde la colonia (De las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco de la Cruz, Antonio de Montesinos), pasa por las luchas de independencia (Hidalgo, Morelos, Medina) y llega hasta nuestros días con una pléyade de sacerdotes guerrilleros (Camilo Torres, Ernesto cardenal), teólogos de la liberación (Frei Betto, Leonardo boff), intelectuales subversivos con sotana (Ellacurría, el propio Martín-Baró y sus compañeros) o, simplemente, sacerdotes que, asqueados, deciden en un momento dado dar la espalda al poder y denunciar aquello frente a lo que antes habían cerrado los ojos (Méndez Arceo, Oscar A. Romero, Samuel Ruiz). Algunos de ellos han pagado con el oprobio ante su grey, otros con la vida y otros con ambas.

Cura de Izquierda, español por nacimiento y salvadoreño por elección; jesuita, humanista, científico social, el patrón es conocido en América Latina, sin embargo no hay ningún otro caso en la psicología social, ni mucho menos con tantas y tan importantes aportaciones a la disciplina.

Haciendo una reflexión sobre ciertos pasajes de su biografía, da la impresión de que Martín-Baró sólo en una realidad tan adversa y trágica como la salvadoreña, pudo crear una obra tan radical y con tal nivel de compromiso. Posiblemente si en lugar de vivir en El Salvador, Martín-Baró hubiera vivido en Venezuela o en Argentina, por decir algo, hubiera construido una obra interesante y de importancia para la disciplina pero

muy probablemente ésta hubiera carecido de la profunda carga política que tuvo y sigue teniendo y hubiera sido menos radical de lo que fue. También, es muy probable que su destino personal hubiera sido menos trágico. Quiero decir que tanto la construcción de su sujeto epistémico –los pobres, los marginados, los explotados, los perseguidos– como sus propuestas de acción disciplinar, están estrechamente relacionadas con la realidad brutal que le fue dado descubrir desde su llegada inicial a El Salvador a mediados de los años sesenta, siendo todavía un jesuita en formación y, como tal, acogido a la influencia determinante de Ignacio Ellacuría (Whitfield, T. 1998).

Creo que muy pocos han entendido, tan profundamente como Martín-Baró lo entendió, el deber ético de unir la teoría con la práctica mediante la praxis. Pocos como él han entendido la dimensión histórica de los hechos como realidad concreta. Y muy pocos han entendido, como lo entendió él, la capacidad de la psicología y de la psicología social para servir a la transformación de las condiciones de vida de las personas a partir del continuum reflexión-sistematización-acción, que fue el eje de toda su comprensión psicosocial de la realidad, siempre estructurada sobre la base de un principio ético irreprochable: la justicia como construcción del bien colectivo y éste como encuentro con la verdad.

1. Alegato sobre la vigencia de la obra de Ignacio Martín-Baró

Es probable que el título de este capítulo no requiera explicación alguna, sin embargo creo necesario empezar por definir las razones personales que me llevaron, no sólo a considerar a Ignacio Martín-Baró un *parteaguas* en la historia de la psicología social latinoamericana, sino a dedicar, por separado, un extenso capítulo a la obra (y a la vida) de este psicólogo salvadoreño de origen español nacido en 1942 y cobardemente asesinado en 1989 a los 47 años de edad. La muerte de Ignacio Martín-Baró no podía ocurrir en un momento más significativo. No sólo es el año

en el que la caída del Muro de Berlín –como hecho emblemático– marca el paso de la bipolaridad esquizoide de la guerra fría a la paranoide integración del mundo global, y el del triunfo definitivo del capitalismo salvaje oculto tras la máscara neo-liberal, sino que también es el año en que, en función de eso, Fukuyama –convertido en efímero gurú del neoconservadurismo– decreta el *Fin de la Historia*. El hecho es visto por algunos como una frivolidad intelectual y política de un ideólogo de la derecha norteamericana y por otros –los menos– como una confirmación del famoso *fin de las ideologías* que Bell y otros habían previsto décadas atrás (Esquirol, 1998).

El final de los años ochenta es también el momento en el que se produce un gigantesco salto cualitativo en la estructura de la cotidianidad de una buena parte de los seres humanos, gracias a la introducción en sus vidas de las llamadas tecnologías de la información, con todas las consecuencias e implicaciones que ese hecho ha tenido desde entonces. Por otra parte, todo lo anterior sienta las condiciones de posibilidad para el acenso y consolidación definitiva de nuevas epistemologías que cuestionan las bases y obligan a una renovación radical del pensamiento crítico. Entre ellas destacan las de la sostenibilidad, la diversidad y, conspicuamente, las epistemologías feministas. Todas ellas, sin duda, introducen una nueva axialidad en el tambaleante edificio de los saberes sociales.

América Latina, por su parte, no era ajena a la nueva dinámica. Vastas zonas del subcontinente eran un polvorín todavía. Sin embargo, liquidada la bipolaridad del mundo y puesta seriamente en duda la utopía socialista, muchos de los conflictos que atenazaban a pueblos enteros comenzaban a perder fuerza y sentido. Tal vez un año después, los asesinos de Ellacurría, Martín-Baró y sus demás hermanos jesuitas y de las otras personas que los acompañaban, no hubieran podido cometer el abominable crimen, en virtud del acuerdo de San José (Costa Rica), firmado en julio de 1990, en el que las partes en conflicto se comprometían a respetar los Derechos humanos y a poner fin a los asesinatos selectivos y

a las desapariciones forzadas de personas (Ribera, 1994). Sin embargo, eso es pura especulación, el hecho ocurrió y lo hizo en un momento crucial para el mundo y para América latina.

El contexto en el que la vida de Ignacio Martín-Baró llegó a su trágico final es también el de los últimos momentos de una psicología social latinoamericana que, reclamándose crítica y comprometida, parecía haberse extraviado en la búsqueda de referentes y que había perdido demasiado tiempo en discusiones estériles acerca de su objeto de estudio y de su función social, una psicología que producía demasiada ideología y poco conocimiento, cuya práctica y aplicación como disciplina científica se confundían fácilmente con la militancia política y que, como tal, no terminaba de encontrarse con ese objeto propio tan buscado. Me parece que mientras que, con un poco de retraso, llegaban noticias de una psicología social en crisis en el contexto general de la disciplina, la psicología social latinoamericana vivía también su propia crisis interna y, habiendo ocupado lustros de su breve existencia en hacer la crítica de la psicología dominante, iniciaba su completa renovación mediante un proceso profundo de reflexión y autocrítica. Para Martín-Baró, sin embargo, los objetivos no podían cambiar porque la realidad en la que él ejercía su acción psicosocial no había cambiado y si la psicología social requería de una transformación, esta debía ser una transformación práxica. En ese orden la autocrítica no podía ser sólo teórica, sino sobre todo debía enfocarse a lo que la psicología social latinoamericana había producido en todos esos años. Martín-Baró parecía ser, entre todos, el que mejor había entendido la urgencia de llevar hasta sus últimas consecuencias la necesaria vinculación entre teoría y práctica de una psicología crítica, profundamente comprometida con las ideas y las luchas libertarias de América Latina. Si en alguna expresión disciplinar cristalizó la función histórica de la praxis, fue en la psicología de Ignacio Martín-Baró. Sobra decir que pocas obras están tan ligadas a la vida de su creador como la suya.

No tengo ninguna duda en considerar a Ignacio Martín-Baró como el último de una pléyade de grandes psicólogos y psicólogos sociales latinoamericanos que vieron en la psicología un dispositivo de alienación y control social que había que dismantelar y reconstruir epistémica, teórica y metodológicamente para convertirlo exactamente en lo contrario: un instrumento de emancipación y liberación de la opresión social. Al mismo tiempo creo que Martín-Baró es el primero de una generación de psicólogos sociales de transición que vislumbra y entiende los nuevos derroteros de una psicología social que, aun ante las adversas condiciones de desarrollo a las que se enfrentaba, debía renovarse en la práctica concreta. Creo que ni el mismo Pichon-Rivière, que en su momento lo hizo tan bien en ese sentido y a quien el propio Martín-Baró respetaba y admiraba (v. 1998), fue capaz de llegar a los niveles de comprensión y profundidad disciplinares a los que llegó el psicólogo salvadoreño.

Martín-Baró es pues un psicólogo de transición en por lo menos dos sentidos: primero, en el sentido disciplinar, porque su obra de muchas maneras representa el momento culminante de una psicología social latinoamericana que se construye en parte como crítica de la propia disciplina y en parte, aunque no desligada de la primera, como crítica de la realidad. Segundo, en el sentido político, en la medida en que esas dos formas de crítica, y las practicas disciplinares que suponen, están fundadas sobre un compromiso político vinculado indisolublemente a los anhelos de emancipación y a las luchas por la libertad de los pueblos latinoamericanos. Todo eso implicó, hasta finales de los años ochenta, la necesidad de desarrollar una praxis ligada inevitablemente a la militancia política. Esa forma de psicología militante de la cual Martín-Baró es, en mi opinión, el último gran representante, llegó a su fin a principios de los años noventa, cuando, con la consolidación del neoliberalismo, América latina buscó en los mecanismos de la democracia liberal-burguesa una salida menos traumática y violenta a sus conflictos y problemáticas. Finalmente, un tercer sentido del carácter transitivo de la figura de Martín-Baró es histórico: me parece que la obra de Martín-Baró marca el

fin de una época y el principio de una nueva en la historia de la disciplina en América Latina. A estas alturas, sería difícil entender esa historia sin la obra de Martín-Baró y su influencia en las preocupaciones actuales de la psicología social en esta parte del mundo. La originalidad de sus temáticas, sus aportes metodológicos, el estilo y el sentido de su crítica a la psicología dominante y su compromiso social, le dan un carácter imprescindible a su obra.

Por todo ello puede resultar cuestionable incluir a Martín-Baró en un trabajo cuyo tema es más bien el de una psicología que en otro momento fue el fundamento de construcción de un pensamiento psicosocial crítico, situado geográfica e históricamente y que, como el título general de este trabajo reza, se debate entre el olvido y la desmemoria, en aras de una psicología renovadísima que tiende a abandonar a sus viejos referentes, incluso por inercia o por pura y dura ignorancia de sus más jóvenes generaciones. Ese no parece ser el caso de Martín-Baró, a cuya psicología de la liberación, se le dedica un congreso cada dos años. Pero para eso también tengo un argumento que, evidentemente, como casi todo lo que he dicho, podría resultar sumamente cuestionable.

Comenzaré ese argumento con una pregunta obligada: ¿Es Ignacio Martín-Baró un psicólogo olvidado? Sí y no. Considero, y lo digo asumiendo todos los riesgos que eso implique, que Martín-Baró es en América Latina, un psicólogo más celebrado que leído. Se le conmemora mucho, pero se le estudia poco. Su figura se ha mitificado y, en esa medida, su obra ha quedado detenida en el tiempo y buena parte de lo que se escribe o se dice sobre él, está más cercano a la hagiografía que al análisis teórico o a la recuperación de sus propuestas. En el Doctorado en Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, en el cual presento esta tesis, existe un aula con el nombre del psicólogo salvadoreño, pero no recuerdo una sola ocasión en la que su obra haya sido discutida en alguno de los cursos que tomé allí. No lo digo, sin embargo, como un

reproche, sino simplemente como un elemento comparativo para hacer un breve análisis de lo que sucede al respecto en América Latina.

En la época en que cursé el doctorado, España vivía una época de auge en todos los sentidos. Ya la “España de charanga y pandereta” había quedado atrás y el presente era plenamente el de la “España de la rabia y de la idea”, vista y prevista sucesivamente por Machado. Barcelona era el ejemplo más visible de ello. Hablo de su sociedad civil y del talante democrático y libertario de la misma. En ese contexto, Martín-Baró constituía un referente simbólico –más que teórico/práctico– de una psicología social que vivía su propio auge y cuya producción se colocaba a la vanguardia de la psicología social crítica hablada sobre todo en castellano, pero también en catalán, en portugués y en el conjunto de las lenguas ibéricas. Es de elemental justicia reconocer lo mucho que la psicología social latinoamericana debe a la psicología social que en esos años se produjo en España y, destacadamente, en Barcelona. También es importante señalar el diálogo y la interacción que en esos años se había iniciado para continuar hasta la fecha entre la psicología social española y la psicología social latinoamericana. Pero volviendo al punto que en este momento me ocupa, es probable que esa psicología social que se hacía en Barcelona no sintiera la necesidad de estudiar en ese momento preciso – primera mitad de los años noventa– la obra de Martín-Baró, quizás porque ya la había estudiado en otro momento y quizá también porque el contexto en el que esa psicología se producía no llamaba a hacerlo desde otro interés que no fuera el histórico.

Sin embargo, el caso de América latina era muy otro. Su situación era y es en la actualidad muy diferente a la española y muy igual a sí misma. Para hablar de lo que mejor conozco: en la Facultad de Psicología de una de las universidades públicas más importantes de México, en la que trabajo, son muy pocos los profesores interesados en enseñar y discutir con sus alumnos las aportaciones de Ignacio Martín-Baró y difícilmente encontraremos a un estudiante de Licenciatura que sepa quién es y mucho menos cuál es la importancia y trascendencia de su obra. A nivel de

Posgrado, la situación no difiere mucho: si acaso se le estudia de pasada en un curso sobre psicología social latinoamericana. No creo que en la mayoría de las universidades latinoamericanas la situación sea muy distinta.

Lo penoso de eso es que los problemas actuales de América Latina siguen siendo, en lo fundamental, los mismos que, como psicólogo social, Martín-Baró enfrentó y abordó no sólo con una enorme valentía, sino con un indiscutible rigor disciplinar. Es evidente que la democracia en su versión neoliberal no ha sido suficiente para resolver ni siquiera mínimamente los problemas de pobreza, desigualdad, inequidad, educación, explotación, violencia (física y simbólica; social e institucional), corrupción, incivilidad, machismo, odio social, salud pública, migración, desorden urbano, etc., que siguen torturando al subcontinente y que, incluso, en muchos casos se han exacerbado, como en el caso de la inseguridad social generada por el desmesurado poder del crimen organizado que, en países como México, comparte con el Estado el monopolio de la violencia de todo tipo, incluidas, diversas, pero siempre brutales, formas de violencia de género. Todo eso mantiene vigente a Martín-Baró, no como parte de la historia de la psicología social latinoamericana, no como el mártir al que nuestra disciplina debe honrar en eventos ceremoniales y rituales académicos, no como el personaje emblemático de nuestra identidad de psicólogos sociales latinoamericanos, sino como un referente absolutamente presente y necesario para entender nuestra compleja realidad, como una imprescindible fuente de inspiración teórica, metodológica y práctica, con todas las implicaciones políticas que eso conlleva.

2. Primeros pasos

Desde sus inicios, la psicología social de Martín-Baró constituye un esfuerzo permanente, casi una obsesión teórica, por construir una

propuesta disciplinar situada geográfica, política e históricamente en América Latina, específicamente, en Centroamérica. Tal esfuerzo se inscribe, al parecer, en un proyecto colectivo encabezado por Ignacio Ellacuría (Whitfield, T. 1998). En la presentación del primer libro de Martín-Baró, *Psicodiagnóstico de América Latina* (1972), el propio Ignacio Ellacuría, se refiere a él en estos términos: “Es un excelente libro universitario porque cumple a cabalidad lo que puede ser la universidad y lo que debe esperarse de ella: ser conciencia situada, crítica y operativa, de la realidad” (p. I).

La presentación por Ellacuría de ese libro primerizo, es una auténtica declaración de principios en relación con el trabajo universitario y, en ese sentido y a la vez, es la perfecta síntesis de los elementos epistémicos y éticos básicos sobre los que Martín-Baró construirá toda su obra: la necesidad de desarrollar una psicología productiva frente a la psicología reproductiva que suele hacerse en las universidades; el carácter histórico de la realidad, que involucra la crítica del esencialismo ahistoricista; el rechazo al saber universalizante y objetivista de la psicología dominante (Ellacuría, en M-B. 1972), y el encuentro con la sociedad a través de la realización de la verdad:

“El libro que presentamos (...) Está en la línea de la universidad como servicio a la comunidad social, entendiendo este servicio como encuentro y realización de la verdad; de la verdad, sobre todo, que en cada caso es o necesita ser una determinada comunidad. Sirve, por tanto, al concepto de universidad como conciencia situada, crítica y operativa, de la verdad de la realidad” (p.II).

Pero esa verdad, para Ellacuría, está estrechamente ligada al compromiso político y, en ese sentido, el compromiso político que él ve en el libro de Martín-Baró no puede ser más claro ni más contundente: “[el libro] señala en su hacer más que en su decir en qué puede contribuir a la revolución la universidad” (en M-B. 1972, p. IV).

Todo eso que Ignacio Ellacuría apreciaba en el libro iniciático de Martín-Baró, más que palabras ordenadas que articulaban un discurso disciplinar, era el espíritu de un hombre decidido a llevar hasta sus últimas

consecuencias el compromiso político de una psicología que él no concebía de otra manera más que como praxis ligada a la transformación de la realidad social. Martín-Baró, que era hombre de fe, creía, sin embargo, en el conocimiento científico como vehículo de liberación. Era en ese sentido un humanista revolucionario que creía profundamente en el valor de la verdad y en la posibilidad de transformar la realidad desde la realidad misma, mediante una práctica concreta que, simultáneamente, implicaba el desenmascaramiento de la mendacidad de una concepción de lo adverso como destino fatal de los pueblos oprimidos. De ahí su interés prioritario por el estudio de la ideología a lo largo de toda su obra.

A principios de los años setenta Martín-Baró es todavía un psicólogo social en ciernes, aún vacilante en relación con su posicionamiento disciplinar que sin duda comienza a decantarse hacia una concepción histórica de lo psicosocial, pero que aún no termina de definir sus rasgos característicos. De tal manera que, en sus inicios, la obra de Martín Baró no pasa de ser una curiosa amalgama de argumentaciones ideológicas, posicionamientos políticos e intuiciones brillantes acerca de los temas que le preocupan, pero es sin duda una amalgama sumamente rica en matices, en los cuales son notorias una multiplicidad de influencias, no sólo psicológicas y psicosociales, sino también filosóficas y psicoanalíticas. Así, mientras comienza a estructurar un pensamiento propio, sus primeros pasos son ires y venires del marxismo a la fenomenología y al existencialismo, y del psicoanálisis de Freud al freudomarxismo, con pequeñas escapadas a la psicobiología y a la psicología genética –en este caso, la piagetiana– que en esos años eran todavía un referente sumamente importante para la resolución de problemas epistémicos en relación con la psicología como concepción ontogenética de lo humano (v. 1972, 1998; Merani, 1968). En esos años también es evidente lo reciente de su formación universitaria como psicólogo, sobre todo en relación con una búsqueda incesante y un tanto caótica de puntos de apoyo en la psicología de la gestalt y en la teoría del campo de K. Lewin. Esa amalgama inicial, ciertamente ecléctica en cuanto

a definiciones disciplinares, terminará por dar lugar, con el correr de unos cuantos años, a la construcción de una legado personalísimo y sumamente importante, no sólo por la solidez de sus aportaciones y por la profundidad de sus análisis críticos que recorren toda su obra, sino también y fundamentalmente, por constituir un ejemplo clarísimo de psicología social concreta, *situada, crítica y operativa*, como afirmaba Ellacuría. Esa mirada puesta en lo concreto, en la praxis como unidad de teoría y práctica inscrita en la historia, que Martín-Baró entendió con tanta precisión y compromiso, es la seña de identidad de un espíritu extremadamente sensible a la injusticia social, movido por la convicción de que el conocimiento puede ser también un instrumento de la libertad.

En ese sentido, la obra de Martín-Baró es un ejemplo de evolución crítica hacia la construcción de una propuesta propia, consecuente con una serie de principios, expresados básicamente en dos grandes matrices: primero, un sistema axiológico de naturaleza marcadamente humanista. Segundo, una concepción política de la actividad científico-social como una praxis histórica concreta.

Si se hace un análisis de los primeros trabajos de Martín-Baró, encontraremos ya esos principios, expresados inicialmente como inquietudes que irán cerrando poco a poco el marco epistémico y metodológico de su obra. Resulta, pues, interesante observar cómo, a la vez que se posiciona políticamente frente a la realidad social y desarrolla, todavía con un fuerte acento psicologista, ciertos temas que le preocupan, intenta delimitar algunos conceptos generales como los de *totalidad* y *estructura*. Así, por ejemplo, cuando, inspirado en Reich, trata de definir lo que es el *carácter*, afirma:

“Ante todo, se dice que un carácter es un *conjunto*. Se trata de una totalidad de elementos (...) Sabemos por la teoría de la *Gestalt* que el todo, en psicología, no es igual a la suma de sus partes, sino que representa un más (...) La marca, el carácter, no es atribuible a un solo factor, ni siquiera a todos los factores, sino que es una peculiaridad del todo en cuanto tal. Más que de totalidad (concepto cargado de no poco objetivismo mecanicista y, por tanto, estático), sería preferible hablar entonces de estructura.

Una *estructura* es un sistema cuyos elementos mantienen entre sí un conjunto de relaciones constantes a través de diversas transformaciones. Lo fundamental, por tanto, con respecto a una estructura, son menos los elementos constitutivos cuanto las relaciones que los ligan y su equilibrio en la transformación” (1998 [1972]¹³, p. 43).

De la misma manera, a la vez que aborda, por ejemplo, el tema de la ideología, una preocupación fundamental en él y que atraviesa toda su obra, va definiendo sus ideas en relación con la naturaleza socio-histórica de lo humano y respecto a la relación del hombre con *el mundo*, cuya inexistencia en abstracto, deja clara desde el principio. *El mundo* para Martín-Baró es el medio específico y situado en el que el sujeto se mueve: “un conjunto de realidades vitalmente valiosas para ese sujeto” (1998 [1972], p. 45), y en ese sentido:

“[El encuentro del hombre con su mundo, del cual surge la ideología] y los intercambios consiguientes (las relaciones económicas) han ido configurando paradigmáticamente todas las relaciones del hombre con sus semejantes, como acertadamente señaló Marx, y así se ha ido estructurando una situación histórica, situación que precede como seno al individuo (...) es la situación –espacio e historia- la que determina las posibilidades vitales de los individuos [...]” (1998 [1972], p. 59).

Según Martín-Baró apoyado en Castilla del Pino, “un individuo surge siempre referido a una situación y en esa dialéctica necesaria se constituye” (1998 [1972], p. 59).

Resulta interesante observar, por lo demás, que los referentes iniciales de Martín-Baró –Marxismo, psicoanálisis, teoría del campo, fenomenología– anuncian ya un afán de radicalidad y, muestran a la vez una cierta dispersión teórica e ideológica. Sin embargo, son los primeros momentos de un camino aún incierto que llevará a Martín-Baró a

¹³ El libro “Psicología de la liberación”, publicado en 1998 en una edición de Amalio Blanco, es una recopilación de artículos de Ignacio Martín-Baró, que corresponden a diferentes etapas de su producción. Esta cita corresponde al artículo “*Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros países*”, publicado originalmente en 1972. Con la finalidad de evitar confusiones, en todos los casos en que cite o haga referencia a dicho libro, colocaré entre corchetes el año de la publicación original, tal como aparece anotado en la recopilación de Amalio Blanco y mencionaré en una nota a pie de página el título original del artículo o comunicación de que se trate.

convertirse con los años en referente obligado de una psicología social fundada en la convicción de que el conocimiento puede y debe reconocer su naturaleza política y servir a la causa de la liberación de los pueblos de una opresión de quinientos años de colonialismo (1972; 1998 [1972]). Aun desde argumentaciones de hipótesis un tanto forzadas, como la de una supuesta relación directa entre el régimen político y la estructura caracterial de los sujetos, vía la ideología dominante, ya se manifiesta en Martín-Baró un afán impostergable por posicionarse política y disciplinadamente frente a un poder opresor, deshumanizado y deshumanizante al que el conocimiento acrítico sirve en forma de *ciencia sin con-ciencia*:

“Toda ciencia es necesariamente una ciencia situada y, por tanto, comprometida. No tomar conciencia científica de ese compromiso, hacer ciencia sin con-ciencia, resulta muy peligroso. El encajonamiento ahistórico que muchos psicólogos y pedagogos ejercen con sus baterías caracterológicas sobre nuestra población, principalmente juvenil, no hace sino ocultar impudicamente los determinantes sociales (políticos) de nuestra manera de ser. Ocultamiento o racionalización que, a la corta y a la larga, nos mantiene fuera de la historia” (1998 [1972], p. 71).

No obstante, ser pasos iniciales, estos muestran ya algunas de las características más destacables de la aportación disciplinar de Martín-Baró en el futuro. Cabe mencionar dos: la perspectiva multidimensional de su trabajo y su originalidad temática. En cuanto a lo primero, toda la obra de Martín-Baró se desarrolla simultáneamente en tres niveles: uno teórico-epistémico, otro político-ideológico (axiológico) y, un tercero, práctico-metodológico. Así, independientemente de la temática abordada, el desarrollo de sus ideas y propuestas implica para Martín-Baró:

1) Hacer la crítica de los antecedentes teóricos correspondientes a dicha temática y, a la vez, la de los supuestos epistémicos que los sostienen, como base para la estructuración y el desarrollo de su propio discurso.

2) Hacer un análisis crítico del mundo social en el que se inscribe el objeto a estudiar y, fundamentalmente, de las relaciones de poder y de la ideología que naturaliza dichas relaciones. Ese análisis, siempre radical,

constituye el punto de partida de un posicionamiento político sistemática y ferozmente crítico hacia el estado de cosas existente y siempre dirigido a la construcción de un nuevo discurso en torno a objetos y problemáticas concretos.

3) Construir siempre la posibilidad de una práctica disciplinar dirigida a un cambio en la conciencia de los sujetos implicados en la realidad concreta que se analiza, como primer paso para la estructuración de una praxis liberadora, no sólo en relación con el poder opresor, sino también en relación con los propios sujetos, oprimidos también por sus prejuicios, por sus taras históricas, por su fatalismo, etc. Esto, en Martín-Baró implica una doble tarea: a la vez que desde una psicología social crítica y de naturaleza política, se construye, metodológicamente hablando, un objeto (el oprimido, que, en su calidad humana, es al mismo tiempo un sujeto epistémico) y unas categorías (marginal, desclasado, alienado, etc.), con sus respectivas variables e indicadores, se elabora una propuesta de acción liberadora que empieza, como he dicho antes, por la desconstrucción de los discursos del poder opresor y sigue con la puesta en marcha de proyectos específicos en las comunidades y los grupos a los que corresponda la problemática abordada.

El papel del Psicólogo social es entonces el de un promotor del cambio, que cuenta con las herramientas para realizar dichas tareas. No se trata, por supuesto, de algo tan sencillo. Me temo que he simplificado demasiado. Martín-Baró encuentra en la naturaleza alienante de la vida social, el obstáculo principal para transformación hacia una sociedad libre. Tal estado de alienación se produce, en principio y de acuerdo con Marx, a partir del trabajo y se extiende al conjunto de las relaciones sociales, que devienen relaciones cosificadas. La alienación, así, significa reducir el progreso humano, cuando más, a una hominización sin humanización (1972).

En ese proceso, las cosas –expresión concreta de la realidad material–, adquieren forma humana y el hombre termina por configurarse a sí mismo como cosa. De esa manera, las auténticas necesidades humanas

son sustituidas por necesidades ajenas, son necesidades de la producción, de la técnica, del mercado y, sobre todo, del consumo, que en él alcanzan su culminación para terminar esclavizando al ser humano a los objetos, convirtiendo a la realidad social en realidad objetual. De aquí se desprende para Martín-Baró (1972), una segunda consecuencia de la alienación: la trampa axiológica de la supuesta libertad de la sociedad moderna, que no es en el fondo más que una libertad *mitificada* y *mistificada*, una libertad encadenada al continuum producción-consumo, que, funcionando como un imperativo, hace que la persona se diluya en el “*se*” impersonal de la masa (1972). Se trata de una forma de inconciencia que conlleva la posibilidad única de una vida sumergida en la angustia existencial y cuyo único escape es la racionalización de la propia existencia:

“Pero la angustia profunda, la insatisfacción vital exige una compensación que la controle a niveles aceptables. Surgen, entonces, todos los mecanismos de evasión, de escape y, a un nivel superior, surge la racionalización «filosófica» de esta vida vacía. La realidad alienada se convierte en cosmovisión; el hombre cosificado, en antropología. Es el positivismo ciego a la trascendencia, al futuro negador del hoy, al más allá de lo diferente. El positivismo no convence tanto directamente cuanto a través de nuestra angustia, es decir, a través de la seguridad que a nuestra angustia pueden ofrecer las cosas: la técnica [que] nos transmite una racionalización tranquilizadora sobre la vida que llevamos, una vida que no es la nuestra” (1972, p. 45).

La sociedad moderna cobija a un hombre ajeno a sus creaciones, a sus necesidades y a sus valores. Esa enajenación lo empuja a la aceptación –lo que en términos de psicología clásica, es conocido como adaptación– de relaciones de poder alienadas, en las que las únicas mediaciones posibles son las cosas, que se convierten así en un asidero fundamental ante la angustia existencial, ante la insatisfacción del *no ser*. La lucha por la vida deviene lucha por poseer cosas (dinero, casas, autos, máquinas, artefactos, etc.) y esa posesión se convierte en el determinante de la existencia humana, pues sólo a través de ella nos sentimos parte de algo. Quien no posee nada no es nada.

Así, para Martín-Baró, la única posibilidad de reconceptualización de lo humano, está en la construcción de una nueva antropología, una *antropología concreta*, lo que significa concebir un nuevo tipo de ser humano, un hombre nuevo que sea posible mediante un proceso de desalienización:

“Esta antropología deberá abarcar dos aspectos: uno negativo, el rechazo de la sujeción del hombre a las cosas; otro positivo, la definición del hombre libre y su horizonte personal de quehaceres (personal no como contrapuesto a social, sino como contrapuesto a individual). Podemos agrupar el primer aspecto bajo el rótulo de libertad-de; el segundo como libertad-para” (1972, p. 47).

Como se puede ver, se trata de planteamientos que van mucho más allá de lo meramente teórico o disciplinar y constituyen un esquema axiológico del que se desprenden inequívocas consecuencias prácticas. La construcción de ese hombre nuevo, según Martín-Baró (1972), no puede reducirse a una serie de cambios formales o cuantitativos, como suele creerse con base en los discursos socio-económicos al uso, con la consabida búsqueda del mejoramiento del nivel de vida de los ciudadanos (abatimiento del desempleo, mejores condiciones de trabajo, alza de salarios, vivienda, etc.), que sin ser un objetivo desdeñable, no necesariamente repercute en un mejoramiento humano. El cambio debe ser, pues, fundamentalmente cualitativo e implica pasar (1972, pp. 64-67):

A) *Del imperio de la técnica al imperio del hombre*. Se trata de una inversión de la lógica tecnocrática, a partir de la cual los fines humanos están subordinados a los fines de la técnica. La racionalidad tecnológica carece de una base moral que la ponga al servicio de los seres humanos y no al revés como ha terminado sucediendo. Por eso es necesario dotar a la razón tecnológica de una base axiológica cuyo origen no puede ser otro que la libre determinación de las personas como base de la dinámica social. Eso, si atendemos a un Martín-Baró que sigue a Marcuse, implicaría una alteración cualitativa del progreso técnico, opuesto a la tecnología, como instrumento político de destrucción.

B) *De la competencia a la cooperación social*. Significa trascender lo individual por lo social. La ideología individualista de nuestras

sociedades convierte a la competencia en el valor fundamental, lo que “produce una hipertrofia del yo individualista, identificado como un papel o rol social”. Una sociedad de nuevo tipo debe dirigirse al fortalecimiento de las estructuras colectivas y eliminar toda forma de cosificación de las relaciones sociales.

C) *Del “se” masivo al nosotros personal.* Trascender el individualismo no implica una eliminación de la persona, por el contrario, precisamente se trata de que los individuos se conviertan en *personas* y la base de lo social no puede ser otra que “una organización de relaciones interpersonales”, opuesta a la masa; una cultura personal no alienada y en la que lo personal y lo social se implican y se explican mutuamente.

D) *De la represión a la libertad.* La lucha por la libertad está dirigida a la satisfacción de las necesidades humanas auténticas y estas sólo pueden satisfacerse una vez que se ha conquistado la libertad.

E) *Del hombre institucional a las instituciones humanas.* Igual que en el caso de la técnica, es necesario invertir la lógica de las instituciones, que deben estar al servicio del hombre y no a la inversa. Este cambio, afirma Martín-Baró siguiendo nuevamente a Marcuse, debe comenzar necesariamente por la raíz, es decir, por las relaciones de producción.

Martín-Baró era un hombre de su tiempo y no lo negaba. Desde sus inicios como psicólogo social, reconocía la naturaleza utópica de su pensamiento y la asumía como algo realizable, lo cual, en su lógica, no implicaba contradicción alguna con la praxis científica, sino con el estado de cosas dominante que obstaculiza y detiene el desarrollo de los pueblos. Para un Martín-Baró, inspirado seguramente en las ideas de Paulo Freire, se trataba de una tarea colectiva y a largo plazo cuyo objetivo inicial debería ser el desarrollo de un saber liberador y cuya responsabilidad inicial recaía en la educación:

“(…) el proceso de cambio ha de comenzar necesariamente por la educación, una educación histórica, concientizadora, creativa. Una educación para la discrepancia, y no para la sumisión. Una educación en y para la libertad” (1972, p. 68).

3. Psicología y proyecto político: la psicología de la liberación y la crítica de la psicología latinoamericana

El de *psicología de la liberación* es uno de esos conceptos que tienen denominación de origen. Aparece por primera vez de manera explícita en 1986 (Blanco, 1998) aunque, como ya se vio, desde 1972 Martín-Baró se situaba en una posición de radicalidad frente a la opresiva realidad social de América Latina y particularmente de El Salvador. Hay que recordar que el contexto de aquellos años en América Latina era el de una región dominada en su mayor parte por gorilatos auspiciados y cobijados por los Estados Unidos y, dado que la oposición política estaba en la cárcel o en el exilio, la única oposición efectiva en los países dominados por dictaduras de corte fascista era la de los distintos grupos guerrilleros, en su mayoría marxistas de diversas tendencias, que, con mayor o menor fortuna, intentaban transformar la realidad social de sus respectivos pueblos.

El concepto de *Psicología de la liberación* no es una etiqueta y tampoco es gratuito, se debe a Martín-Baró y guarda estrecha relación con la teología de la liberación y con sus postulados éticos y políticos (Blanco, 1998). De hecho, aunque en sus inicios Martín-Baró parece, incluso por su estilo, una especie de Theillard de Chardin latinoamericano, lo cual no constituye de ninguna manera una descalificación, con los años desarrolla una personalidad propia de intelectual latinoamericano comprometido con las causas de los oprimidos, para el que la formación doctrinal –igual que en Theillard– es inseparable de su obra. Y si la teología de la liberación busca la instauración del reino de Dios en la tierra y, con base en una interpretación humanista de la palabra de Cristo, la construcción de una iglesia de y para los pobres, las tareas de un saber psicosocial de naturaleza emancipatoria no son menores. A saber: romper con el fatalismo histórico de los pueblos subdesarrollados, crear conciencia acerca del autoritarismo del poder instaurado y de los estragos de la explotación humana, colectivización de los procesos productivos, crítica radical de las ideologías

de dominación, erradicación de las grandes taras sociales producto del subdesarrollo y la opresión: el conformismo, la ignorancia, el machismo, el racismo, la autodegradación, la superstición hacia el poder, etc. (1972).

El concepto de *liberación* en Martín-Baró está presente en prácticamente toda su obra y es una especie de faro ideológico que lo guía desde cualquier punto en que se encuentre. Siguiendo ese faro Martín-Baró navega desde el principio en busca de una tierra firme: la de una concepción antropológica que, fundada en la crítica del humanismo burgués, se dé a la tarea de construir una psicología social *en y para*, es decir, situada, histórica y concreta. En esa búsqueda inicial el concepto hegeliano-marxista de alienación le sirve para saltar del círculo cerrado del psicoanálisis en el que, al parecer muy pronto y como ya hemos visto, comienza a sentirse incómodo, a las concepciones socio-antropológicas del marxismo crítico y del freudo-marxismo (Marcuse, Althusser, Fromm). Así comienza Martín-Baró a desarrollar la idea de la construcción de una antropología concreta cuyas posibilidades se fundan en el reconocimiento de un estado de alienación humana y en su superación, mediante una serie de trascendencias: trascendencia de lo biológico, como instrumento de naturalización, trascendencia del plano de las necesidades impuestas, de los condicionantes ideológicos, de las relaciones de poder autoritarias, del estado de masa, al plano de la conciencia y de la acción consciente. Todo ello se resume al final como necesidad de trascendencia del ser vivo al ser humano, que implica la construcción colectiva y consciente de un nuevo sistema axiológico, una nueva moral, definida por Martín-Baró (1972, p. 61-63), como: a) *responsable*, lo que implica la autoconstrucción de un yo que responde ante el otro; b) *comunitaria*, que remite a la identidad entre la moral privada y la moral pública y que implica la desaparición de la personalidad esquizofrénica, característica de las sociedades alienadas, que no ven en la moral un valor colectivo sino individual, y c) *espiritual*, esto es, una moral basada, no en los valores formalmente establecidos, que implican una racionalización de la alienación, sino fundamentalmente en la conciencia clara de la relación entre fines y medios.

Por otra parte, el desarrollo de una psicología de la liberación, como fusión de teoría y práctica, como praxis emancipatoria, no puede estar desligado de una crítica radical a la teoría y a la práctica de la propia psicología cuya contribución a la historia de los pueblos de esta región del mundo ha sido, en términos de Martín-Baró, “extremadamente pobre” (1998¹⁴, p.283). Esa crítica puede comenzar por remarcar un hecho que ya he mencionado antes en este mismo trabajo: no es que no haya habido psicólogos y propuestas disciplinares sumamente importantes en ese sentido. Las ha habido y muchas. El problema ha sido siempre el necesario paso de la teoría a la práctica de una psicología con preocupaciones sociales y políticas genuinas, pero que falla en el momento de enfrentarse a la práctica concreta, la cual termina por convertirse en militancia política, bienintencionada y posiblemente útil, pero desvinculada totalmente de una psicología cuyos esquemas resultan inadecuados para resolver las problemáticas que reclaman su participación.

Me parece que en ese punto, Martín-Baró, tal vez movido por la pasión hacia su propio trabajo, cae en el extremo de generalizar. Pienso que en relación con esto, Martín-Baró tiene razón sólo en parte, pues cae en el error de convertir en verdad su desconocimiento –ignorancia, tal vez– de una gran cantidad de aportaciones críticas que, llevadas a la práctica concreta, fueron y siguen siendo experiencias psicosociales exitosas en diferentes lugares de América Latina, muchas de ellas, basadas, por ejemplo, en las propuestas de Pichon-Rivière que, al contrario de lo que el propio Martín-Baró afirma, es un psicólogo cuya obra es ampliamente conocida y aplicada en toda América Latina, igual que la de José Bleger, su discípulo. Muchas otras propuestas exitosas no eran lo suficientemente conocidas porque no encontraron los canales adecuados para su difusión o porque quedaron relegadas al olvido dentro de improductivas memorias de congresos pasados o al interior de páginas de

¹⁴ Artículo original: *Hacia una psicología de la liberación*, 1986. En adelante, fecha original entre corchetes.

revistas o folletos de circulación restringida. Hay que tomar en cuenta que en el momento en que Martín-Baró hace esas consideraciones el internet no tenía todavía la forma que tiene ahora. Por otra parte, no puedo menos que estar de acuerdo en que, salvo esos casos ciertamente excepcionales, la psicología latinoamericana en general,

“[...] no sólo ha mantenido una dependencia servil a la hora de plantearse problemas y de buscar soluciones, sino que ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos” (1998 [1986], p. 284).

Esa crítica general se dirige sobre todo, y ya en términos específicos, a una psicología de corte individualista que psicologiza la realidad social y que a través de eso legitima la tendencia cultural de las sociedades latinoamericanas a personalizar los problemas sociales, adjudicándolos a un líder o a un presidente o a cualquier individuo que resalte por encima de los demás y que represente al poder de alguna manera. Martín-Baró opina que la psicología, que podría tener una gran influencia en el desmantelamiento de ese tipo de esquemas, más bien ha optado por validarlos, a través de teorías de la personalidad y del carácter, contribuyendo con ello al ocultamiento de las estructuras de poder que sostienen a los sistemas opresivos (1998 [1986]).

Es notoria la evolución del pensamiento de Martín-Baró hacia posiciones cada vez más radicalizadas, sobre todo a partir de la incorporación de los conceptos del marxismo a una propuesta psicosocial que va encontrando sus principales referentes en las distintas elaboraciones de la izquierda pensante de América Latina (teoría de la dependencia, pedagogía del oprimido, teología de la liberación, etc.). A partir de ello, el camino hacia la crítica del neocolonialismo como generador de una desastrosa dependencia, en la cual enraíza la psicología latinoamericana (1998 [1986]), es breve. Para Martín-Baró, la psicología es, en América Latina, una ciencia encadenada a los intereses neocoloniales, de los cuales ha sido su alcahueta, al servir, frente al espejismo

modernizador y tecnológico, como dispositivo de adaptación y tranquilización de conciencias (1998 [1986]).

La crítica de esa “miseria histórica de la psicología latinoamericana”, como Martín-Baró la llama (1998 [1986], p. 287), se centra fundamentalmente en tres elementos que él distingue como sus causas principales y en tres *falsos dilemas*, resultantes de su situación de dependencia. En síntesis, se trata de los necesarios cuestionamientos, presentes prácticamente en toda la psicología latinoamericana de línea crítica, a las expresiones locales de la psicología *mainstream*. Así, dos de las tres causas a las que atribuye la situación de miseria de la psicología latinoamericana, el “mimetismo cientista” y la “carencia de una epistemología adecuada” (1998 [1986], pp. 287-292) no son otra cosa que la reproducción acrítica de los sucesivos modelos dominantes de la psicología hegemónica y la asunción mecánica de los presupuestos epistémicos que sostienen a esos modelos, respectivamente: el positivismo, el individualismo, el hedonismo, la visión homeostática y el ahistoricismo. Todos ellos han sido preocupaciones constantes en prácticamente todos los análisis críticos en torno a la psicología tradicional, no sólo latinoamericana, sino mundial. En relación con la tercera causa de la precariedad de nuestra psicología, el “dogmatismo provinciano”, Martín-Baró la asimila a la incapacidad para distinguir lo pertinente de lo no pertinente respecto a las aportaciones de la disciplina desarrolladas en otras latitudes y cuyo origen no necesariamente tiene relación con su utilidad o inutilidad teórico-práctica. Esta tercera causa, la liga Martín-Baró a tres *falsos dilemas* que tienen como base la dependencia de la psicología latinoamericana: psicología científica vs. Psicología «con alma», psicología humanista vs. Psicología materialista, y psicología reaccionaria vs. Psicología progresista. Estos, son más bien una versión personal y ciertamente curiosa de algunas de las oposiciones tradicionales de la disciplina y, aunque diferentes en su contenido y conceptualización, recuerdan por momentos aquello a lo que Merani (1968A) llamaba “pseudoproblemas de la psicología”. He dicho que se trata de una versión

curiosa de algunas de las oposiciones de la psicología tradicional, porque lo que Martín-Baró hace es reconvertirlas para argumentar en favor de sus propios intereses ideológicos.

Así, el dilema de “una psicología científica frente a una psicología con alma”, Martín-Baró lo lleva al terreno de la oposición entre la psicología científica y la antropología cristiana, que según él no se ha resuelto, debido sobre todo al dogmatismo clerical, por un lado, y al de la incapacidad de la propia psicología latinoamericana para comprender los planteamientos del cristianismo, por el otro. Por su parte, el dilema entre psicología humanista y psicología materialista (en el sentido de deshumanizada) resulta falso en la medida en que, primero, la psicología en general es una psicología abocada al estudio, la comprensión y la resolución de lo humano y, segundo, en la medida en que la profundidad del contenido humanista de una psicología depende más bien de su capacidad para contribuir a una mayor y mejor humanización de las personas. Es evidente que, en este caso, la idea de Martín-Baró abona en el terreno del humanismo cristiano. Finalmente, el falso dilema entre “psicología reaccionaria frente a psicología progresista”, se refiere a un problema que ya he abordado antes en este mismo trabajo. Ese problema es el de la absurda distinción entre una psicología mala, perversa (imperialista, colonialista, capitalista, etc.) y una psicología buena, noble (socialista, progresista, de izquierda, etc.). Finalmente, la cuestión para Martín-Baró es que tales dilemas evidencian la poca independencia con la que se ha desarrollado la psicología social en América latina, encerrada en dogmatismos provincianos, sin verdadera libertad para elegir, entre lo ya hecho, lo que teórica y epistémicamente más le conviene o para construir propuestas propias.

De esas reflexiones se desprende la necesidad de construcción de una psicología de la liberación, tarea práctica que debe empezar por la liberación de la propia disciplina. Esa tarea consiste, en principio, en el replanteamiento de las bases teóricas y prácticas de la psicología desde una perspectiva situada que conduzca a la transformación de la opresiva

realidad de los pueblos latinoamericanos. Todo esto, implicaba para Martín-Baró, la construcción de una psicología de inspiración cristiana, vinculada axiológicamente a la teología de la liberación, según la cual, primero es necesario buscar a Dios en la vida misma y no en la muerte y para la cual la verdadera liberación del pecado está en la construcción de esa vida, libre de opresión, que es el más grande de los pecados cometidos contra los pueblos. Así, combatir el pecado se traduce en la lucha contra las estructuras de opresión. En segundo lugar, para la teología de la liberación la verdad de la fe cristiana se expresa a través del acto más que de la palabra. La teología de la liberación constituye una apuesta práctica de construcción de comunidades humanas justas e igualitarias. Finalmente, la teología de la liberación considera que la fidelidad a la palabra de Cristo, conduce necesariamente a la acción por los pobres, por los desposeídos (1998 [1986]).

De esa manera y bajo el influjo de esa inspiración, Martín-Baró, propugna una psicología latinoamericana fundada sobre tres elementos esenciales (1998 [1986], pp. 296-302): 1) *un nuevo horizonte*, que implica dirigir la mirada y la acción disciplinar directamente a la realidad latinoamericana, lo que significa asumir los problemas más acuciantes de los pueblos latinoamericanos como problemas de la propia psicología latinoamericana y dejar de asumir como si fueran propias, problemáticas de otras latitudes que no forman parte de nuestra realidad concreta. En ese sentido, la tarea más urgente que Martín-Baró le adjudica a esa psicología es la de la liberación de las estructuras de opresión social, lo que necesariamente deberá repercutir tanto en formas colectivas como individuales de emancipación en todos los sentidos. 2) *Una nueva epistemología*, lo que significa construir una nueva verdad, basado en un conocimiento nuevo y distinto, cuyos elementos son por lo menos dos: *una nueva perspectiva y una nueva praxis*. Creo que en este punto se sintetiza en gran parte el carácter situado de la psicología de la liberación de Martín-Baró. Construir una nueva perspectiva y una nueva praxis implica reconstruir el saber psicosocial desde su base epistémica, lo que llevaría a

construir un conocimiento desde la experiencia cotidiana de los sujetos que viven la realidad que se pretende cambiar y lo que saben de ella, desde el conocimiento propio de sus angustias, de sus miedos, de sus luchas, de sus mecanismos internos de opresión y desde la opresión estructural como experiencia cotidiana. Una nueva praxis significa, por tanto, poner a prueba ese nuevo saber, ese conocimiento situado y, como tal, reconstituido disciplinarmente, para servir en la práctica concreta a la causa de la liberación de los pueblos latinoamericanos. 3) *Una nueva praxis*. En relación con esto, ubicarse desde la perspectiva del sujeto –del pueblo, en palabras de Martín-Baró– no es suficiente, sino que resulta necesario involucrarse plenamente en la realidad a transformar, participando plenamente en ese proceso. Esa participación implica conocerla y, fundamentalmente, orientarla hacia aquello en lo que debe transformarse. Esto desde luego no puede suceder desde las estructuras del poder opresor, como suele intentarlo la psicología dominante, sino de aquello que podríamos llamar las estructuras sociales de base. Esa postura encierra también, notoriamente, una posición epistémica: la de que la realidad no es algo dado de una vez y para siempre, sino que es algo que se puede proyectar y transformar en función de los intereses humanos. Y por supuesto, en esa nueva praxis está involucrado el problema del poder, lo cual complejiza el proceso, porque implica un posicionamiento político claro y preciso.

La psicología de la liberación es una praxis y no es imparcial ni mucho menos, lo que, por supuesto, no atenta contra la objetividad del conocimiento que construye. Finalmente se trata, como ya se ha dicho, del vínculo entre conocimiento y poder que nunca es inocente. En este caso, la potenciación de la realidad desde la praxis disciplinar, como afirma Martín-Baró, inspirado en Fals Borda, busca la construcción de un poder popular más justo y equitativo (1998 [1986]).

Ligadas a todo lo anterior, Martín-Baró distingue tres tareas fundamentales y urgentes para la psicología de la liberación (1998 [1986], pp. 300-302). Esas tareas, *la recuperación de la memoria histórica, la*

desideologización de la experiencia cotidiana y la potenciación de las virtudes populares, persiguen objetivos precisos ligados unos con otros. Uno de ellos es romper con la lógica del aquí y el ahora que encadena al sujeto a un fatalismo presentista, para el cual el pasado y el futuro carecen de sentido.

Por otra parte, si interpreto correctamente a Martín-Baró, recuperar la memoria histórica tiene una función desmitificadora, es un dispositivo de desconstrucción de un presente bastardo, cuyo ahistoricismo se expresa a través de mecanismos de sujeción y naturalización, tales como la identidad y la tradición, cuya función de alienación ha sido también sostenida por la psicología. La psicología de la liberación tiene el deber de revertir el carácter ahistórico de esos mecanismos y convertirlos en herramientas de análisis teórico y en instrumentos de apropiación de la realidad en la práctica. No como formas de sujeción a un presente inmutable, sino como caminos hacia la concientización acerca de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser.

A esa tarea, está necesariamente ligada otra: la del desenmascaramiento ideológico del poder que, mendaz como suele ser, encuentra siempre, a través de sutiles mecanismos ideologizadores, la forma de generar conformismo y pasividad en los pueblos a los que domina. Por ello es necesaria la contribución de la psicología a ese desenmascaramiento a través de la recuperación, metodológicamente rigurosa, de la experiencia cotidiana de la gente, para convertirla en datos objetivos puestos al servicio de un conocimiento verdadero acerca de la realidad social. No parecen tareas tan complicadas si se piensa en las grandes virtudes que caracterizan a los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, es necesario contribuir desde la psicología a la potenciación de dichas virtudes en favor de la transformación social. La solidaridad individual y colectiva frente al sufrimiento, la capacidad para generar esperanza, el espíritu de sacrificio, etcétera, son características virtuosas que han jugado históricamente un papel sumamente importante en los

procesos de resistencia frente a la adversidad, pero también pueden convertirse en mecanismos de acción para la liberación.

Finalmente, la psicología de la liberación es una forma de lucha – teórica, práctica, política, disciplinar– contra las mediaciones enajenantes que se interponen entre el sujeto y la realidad. Esas mediaciones, en el caso de la psicología, se llaman teoría, metodología, etc. No se trata por supuesto de desdeñar su valor heurístico, sino de desarrollar teorías y métodos asentados en la realidad concreta, en lugar de reproducir acríticamente aquellos desarrollados en otros contextos sociales, políticos y culturales, que es lo que por regla general hace la psicología en Latinoamérica.

Desarrollar teorías y metodologías propias, que permitieran explicar e intervenir en las problemáticas concretas del contexto latinoamericano, constituía, para Martín-Baró, uno de los principales retos de la psicología latinoamericana (1998 [1987/1989¹⁵]). Ese reto, desde luego, no se puede plantear en abstracto, sino como exigencia popular de resolución de problemáticas fehacientes. Eso, sin embargo, encierra un peligro epistémico-metodológico: la posibilidad de caer en el extremo de construir una especie de psicología *folk* o en una suerte de chovinismo psicológico que, según López (1985, en M-B, 1998 [1987/1989]), simplemente desplazaría el problema hacia una psicología de *aquí* en contraposición a una psicología de *allá*. Evitar ese peligro depende fundamentalmente de dos cosas: primero, es necesaria una inversión inspirada en el marxismo: consiste en desarrollar conceptos a partir de la realidad en lugar de explicar la realidad a partir de conceptos apriorísticos, y, segundo, desarrollar teorías a partir de problemas concretos en lugar de buscar problemas a partir de teorías. “Se trata, en otras palabras, de cambiar nuestro tradicional idealismo metodológico en un realismo crítico” (1998 [1987/1989], p. 314).

¹⁵ Se trata de la integración de dos artículos (1987/1989), publicada originalmente por Martín-Baró como: *La liberación como horizonte de la psicología*.

Otro es el problema de la objetividad de la psicología, que Martín-Baró considera necesaria, aun desde lo heterodoxo de su postura, o, como se puede ver, más bien a partir de ella. La objetividad, para Martín-Baró, tiene, en todo caso, el carácter de un compromiso con la realidad concreta. Pero no con una realidad concreta que está ahí esperando a ser estudiada, sino con una realidad concreta que el psicólogo –y el científico social en general– está dispuesto a construir y en la que, con la mira puesta en ese objetivo, se involucra a través de la praxis, lo cual implica necesariamente un compromiso crítico. Eso no supone un posicionamiento doctrinario, sino político, en el sentido más estricto del término. Así, Martín-Baró formula las bases de un horizonte de liberación en el que –no a pesar de su carácter, sino en función de él– la psicología debe involucrarse, poniéndose como objetivos el replanteamiento y la reconstitución de todo su bagaje teórico, en función de las demandas populares, por una lado, y, por otro, buscando el “fortalecimiento de las opciones populares” (1998 [1997/1999], p. 320). La realización de un horizonte de liberación liga esos objetivos con la práctica de la investigación-acción como mecanismo para la puesta en marcha de tres tareas necesarias relacionadas entre sí: el estudio de la conciencia popular –en su carácter de potencialidad histórica y a través de la concientización, tal como Freire la concebía; la revaloración de las virtudes populares, de las que ya se ha hablado antes y a las que es necesario rescatar y potenciar y, finalmente, el análisis de las organizaciones populares como instrumento de lucha y liberación y no de incorporación al sistema de opresión (1998 [1987/1989]).

A final de cuentas, no es difícil notar la intencionalidad de las propuestas de Martín-Baró para la construcción de una psicología de la liberación: se trata de rescatar la relevancia de la disciplina y sus prácticas, sacándola del ámbito de las élites privilegiadas que han sido sus destinatarias y convertirla en instrumento de transformación de las condiciones de existencia de la población en general. Se trata también de sacarla de los despachos académicos y de los laboratorios llevándola a las aldeas, los barrios, las ciudades, los pueblos, las organizaciones populares,

etcétera, y poniéndola al servicio de los intereses populares. Para todo ello, sin embargo, es necesario, en primer lugar, definir cuáles son los criterios de verdad que deben fundamentar el conocimiento psicológico en la realidad histórica concreta de los pueblos latinoamericanos. En segundo lugar, definir en qué consiste concretamente la especificidad del latinoamericano y confrontar esa especificidad con las teorías y modelos a través de los que se intenta analizar y explicar sus características y problemáticas. Y, en tercer lugar, desglosar las prácticas que ha desarrollado y los alcances que ha conseguido la psicología social latinoamericana, cuáles han sido sus aportaciones a la transformación de la realidad social y que relación ha tenido todo ello con su marginalidad histórica (1998 [1987/1989]). Esos tres cuestionamientos resultan necesarios para fundamentar el horizonte de posibilidades de una psicología de la liberación.

4. La psicología social de y desde Martín-Baró

En 1983 y 1989, respectivamente, Ignacio Martín-Baró publica los dos tomos de la que es considerada casi unánimemente su obra psicosocial fundamental: *Psicología social desde Centroamérica*. El primero de esos dos tomos aparece con el subtítulo de *Acción e ideología* y el segundo con el de *Sistema, grupo y poder*¹⁶. Se trata de una obra de madurez en la que Martín-Baró concentra y sistematiza su conocimiento psicosocial, en todo momento vinculado, como el título mismo de la obra lo indica y como el propio Martín-Baró lo deja claro, a la realidad centroamericana (2000) . En mi opinión, esta obra es, primero, un ejemplo magnífico de interpretación de la realidad concreta desde la psicología social a través del análisis crítico de las teorías y tradiciones dominantes. Segundo, una comprobación fehaciente del carácter histórico de la psicología social Y,

¹⁶ Para el primer tomo, publicado por primera vez como ya he dicho, en 1983, he consultado la 10ª. Edición, publicada en 2000. Para el segundo tomo, he consultado la 1ª. Edición (1989).

tercero, una demostración irreprochable de la función política e ideológica de la psicología social en sus dos vertientes, la de la dominación y la de la liberación. Por último, esa obra, cuyo segundo tomo se publica unos meses antes de la muerte de Martín-Baró, es la expresión más clara del compromiso de un científico y humanista que trabajaba por el objetivo que se había impuesto en medio de todos los peligros que implicaba hacerlo en el contexto salvadoreño de los años ochenta. En ese contexto de guerra civil, el arsenal con el que Martín-Baró contaba estaba constituido por sólo tres armas: su pensamiento, su palabra y su acción psicosocial. El subtítulo del primer tomo de esta obra, por otra parte, da cuenta de un concepto básico y omnipresente en la obra de Martín-Baró: el de *ideología* como producto y productora de la acción social y que, referido a la psicología social, conduce a la necesaria unidad entre teoría y práctica: la praxis. Cuando Martín-Baró habla de *ideología*, lo hace, como se irá viendo, no sólo de dentro a fuera de la psicología social, sino también y en el mismo nivel de importancia, de fuera a dentro de la disciplina como una serie de constructos teórico-prácticos revestidos con la respetabilidad de la verdad científica.

Es difícil sintetizar en unas pocas páginas un pensamiento tan vasto y complejo como el de Martín-Baró, sin embargo, sí es posible analizar de manera general los planteamientos de base que lo hacen concebir a la psicología social como una ciencia de liberación, comenzando por el necesario deslinde entre el carácter volitivo que eso puede encerrar, y que evidentemente no resulta suficiente, y el compromiso científico que implica el uso idóneo y riguroso de los instrumentos adecuados contruidos por la propia disciplina para ser puestos al servicio de esa causa.

El punto de partida de Martín-Baró, no puede ser otro que la crítica de la propia psicología social, sin embargo, ese punto de partida muy pronto deja de serlo para convertirse en un marco de referencia que le permite contrastar permanentemente las teorías y métodos existentes con la realidad de Centroamérica, específicamente, la salvadoreña, desde la

que parte para construir su propia propuesta psicosocial. De esa manera, y a partir del análisis de elementos presentes en la vida cotidiana (la tortura, la vivienda popular y una huelga) en un contexto de guerra y represión por parte de las fuerzas gubernamentales contra la población salvadoreña, Martín-Baró se aboca a la delimitación de lo que podría ser el objeto de estudio de la psicología social, entendida como ciencia de lo concreto.

Martín-Baró no encuentra lo psicosocial como él lo concibe en los libros de texto al uso, que muestran una psicología social que parece percibir una realidad aséptica y funcional; coherente y plena de sentido. Martín-Baró no niega la validez de esa psicología social para los contextos en los que se produce: los grandes centros del poder mundial. Sin embargo, no es la reproducción de esa psicología social la que a él le interesa. Lo psicosocial, como hecho concreto, está más bien para Martín-Baró en esa realidad en la que las relaciones sociales se producen y se reproducen en toda su descarnada crudeza, como una lucha permanente por sobrevivir ante la adversidad. En ella, hechos como la tortura, la vida en el “mesón” (casa de vecindario) o la lucha sindical, forman parte de una cotidianidad cuyas vinculaciones fundamentales no son internas sino externas. Eso no significa que las vinculaciones internas no sean importantes, sino que responden a las condiciones concretas en las que esas formas de relación se producen y a la vez forman parte de un sistema social en el que la opresión, la explotación y la represión, son las formas en las que las relaciones de clase, y por tanto de dominación, se expresan. Lo importante aquí es entender que lo psicosocial no puede estar referido solo al individuo mismo o al propio grupo, sino, además y fundamentalmente, a los otros individuos o grupos.

De esa manera, Martín-Baró, para un primer intento de acercamiento al objeto de la psicología social, encuentra un apoyo en las diversas teorías acerca de la influencia del otro en el comportamiento (Allport, Travis, Zajonc): “Tenemos así una primera aproximación al

objeto de estudio de la psicología social: la acción humana, individual o grupal, en cuanto referida a otros” (2000, p. 10).

Este acercamiento inicial se remite al nivel de las relaciones interpersonales, pero no da cuenta integral de aquello a lo que se podría llamar el *objeto de la psicología social*. El problema es que las teorías en las que en principio se apoya ese razonamiento dan cuenta de un sujeto en relación con otro en abstracto, como entidades en estado puro. Y lo que a Martín-Baró le interesa es la situación concreta en la que se produce la relación de influencia entre el comportamiento de uno y la influencia del otro, a partir del tipo de relaciones específicas que los unen. Finalmente se trata nuevamente de una psicología social que tiene a la *situación* como el elemento definitorio de la relación interpersonal. Esa *situación* en la que la relación interpersonal se realiza constituye para el sujeto un mundo de significados que lo llevan a actuar de una u otra manera, a partir de su posición y de la posición del influyente en ella. Así:

“Cuatro elementos son esenciales para que se dé un influjo interpersonal: un sujeto, los otros, una acción concreta y un sistema o red de significaciones propio de una sociedad o de un grupo social. Toda acción se realiza en la tela de ese sistema de significaciones, que constituyen la interioridad del acto mismo más allá de su forma externa. Así, el influjo interpersonal, la relación del quehacer de una persona a otra persona, no es algo genérico o abstracto en la conducta, ni mucho menos algo sobre añadido a la acción ya constituida. Se trata, por el contrario, de algo bien concreto y algo constituyente” (2000, p. 16).

A partir de ese análisis, Martín-Baró asume la vieja idea de la psicología social como ciencia *bisagra*, que da cuenta de lo individual como expresión de lo social y de lo social como totalidad de personas inmersas en relaciones sociales. Ese mismo análisis, en tanto que pone el acento en la red de significaciones que da sentido a la acción de las personas o de los grupos, lleva a Martín-Baró a considerar a la *acción*, en tanto *ideológica*, como el objeto de la psicología social. El tema de la ideología como objeto de estudio, ya lo he dicho, es axial en la obra de Martín-Baró y para él no sólo es inseparable del estudio de lo psicológico, sino que, en el caso de lo psicosocial, constituye su fundamento, en la

medida en que –en la concepción althusseriana– remite a la realidad como un conjunto de significados determinados por intereses sociales concretos que le dan sentido a la acción, pero cuya explicación está en la sociedad y los grupos, al interior de los cuales esa acción se produce.

La definición de Althusser resulta, sin embargo, insuficiente para Martín-Baró, ya que para el filósofo francés, la ideología es una estructura activa, pero en cuya constitución el sujeto no participa, sino que simplemente la vive como algo que está en él, que lo constituye. Para Martín-Baró, por el contrario, el sujeto no es sólo ideología, sino que tiene la capacidad de trascender la ideología de dominación a través de una toma de conciencia. Ahora bien, Martín-Baró se pregunta qué es lo que hay de psicológico en las funciones de la ideología (interpretación, justificación, esquematización, legitimación, naturalización, etc.):

“[...] La respuesta es clara aunque su desarrollo lleva al desarrollo de toda la psicología social: en la ideología las fuerzas sociales se convierten en formas concretas de vivir, pensar y sentir de las personas, es decir, la objetividad social se convierte en subjetividad individual y, al actuarla, la persona se realiza como sujeto social” (2000, p. 18).

A partir de eso, para Martín-Baró, prácticamente toda la psicología social, incluida la más tradicional o conservadora, se ha dedicado al estudio de la ideología y sus funciones, a través, sobre todo, de algunos de sus grandes temáticas: la percepción, las actitudes, los roles, la conformidad y la obediencia (o la inconformidad y la desobediencia, en el caso de Moscovici). Entender a la acción, como ideológica, es dar una vuelta de tuerca en la historia de la psicología social, dado que, a diferencia del concepto de “conducta”, el de “acción” da cuenta no sólo de los comportamientos del sujeto ante la realidad sino del sentido de esos comportamientos y de la finalidad que persiguen, es decir, de lo que producen como algo que impacta al todo social (2000).

La incorporación de los conceptos y las categorías del marxismo constituyen un elemento clave en la comprensión del sistema crítico de Martín-Baró. En cuanto a la elección de un enfoque dentro de la psicología

social, Martín-Baró rechaza tanto el psicologismo como el sociologismo y opta por la solución dialéctica. Ésta da cuenta de una relación de opuestos (individuo-sociedad) que se niegan y negándose se afirman mutuamente (2000). En esa lógica dialéctica, la sociedad es constitutiva del individuo en tanto persona y la persona realiza lo social. Ambas realidades son configuradas a partir de la acción que es de naturaleza ideológica, en la medida en que su configuración responde a las fuerzas sociales en juego dentro de la historia. De esta concepción dialéctica se desprende el carácter mutuamente constitutivo de persona y sociedad.

Martín Baró distingue tres periodos en la historia moderna de la disciplina (2000, pp. 33-46). Su visión al respecto no carece de originalidad, pues cada uno de esos periodos, que a la vez son posturas ideológicas, responde a una pregunta concreta. Respectivamente: *¿Qué nos mantiene unidos en el orden social establecido? ¿Qué nos integra al orden social establecido? Y ¿Qué nos libera del desorden establecido?* Martín-Baró, evidentemente, se inscribe dentro del tercero de esos periodos, mismo que se caracteriza, primero, por el desarrollo de una concepción histórica de la realidad en cuya construcción el ser humano juega un papel activo; segundo, por una concepción conflictiva del orden social; y, tercero, por la adjudicación de una función política a la psicología social. Para Martín-Baró el objetivo de la psicología social es la concientización en torno a las determinaciones que llevan a las personas a actuar de una u otra manera. La toma de conciencia en torno a ello es el primer paso para la búsqueda de la libertad individual y social a las que la psicología social, desde su perspectiva, debe contribuir.

Esa concepción finalista de lo psicosocial en Martín-Baró está ya indiscutiblemente enmarcada, teórica e ideológicamente, por el marxismo. En él, Martín-Baró encuentra un marco de referencia imprescindible para desarrollar una concepción histórica de lo psicosocial y una posibilidad de praxis concreta como acción transformadora de la realidad, mediante la comprensión de las relaciones sociales expresadas a través de lo grupal-interpersonal.

En ese orden Martín-Baró se aboca al análisis de lo que llama el polo psicológico de las estructuras sociales básicas, lo que daría cuenta de lo psicosocial. A eso se vincula también una tarea suplementaria: la definición de las unidades de análisis y de los instrumentos conceptuales adecuados para el estudio psicosocial de dichas estructuras. A saber: relaciones primarias, relaciones funcionales y relaciones estructurales. Cada una de ellas da cuenta de niveles simultáneos de la realidad social que se implican unos a otros. Así, mientras las relaciones primarias se producen al interior de los grupos precisamente llamados primarios, y su unidad de análisis son generalmente los procesos de interacción, las funcionales corresponden al ámbito de la división del trabajo y de las diferentes funciones sociales que los sujetos cumplen en la vida pública. Éstas tienen como unidades de análisis elementos como las actitudes, los roles o las normas sociales. El abocarse a una o a otra dependerá del tipo de análisis que se pretenda hacer, ya sea centrado, respectivamente, en las personas, en la acción o en los sistemas, que involucran tanto a las personas como a las acciones. Finalmente, las relaciones estructurales están referidas a los lazos sociales que se producen en función de la división de la sociedad en clases, como expresión del modo de producción en el cual esa división se inscribe. Sus unidades de análisis suelen ser “[...] la conciencia de clase, la psicología de clase y el concepto de necesidad” (2000, p. 110). A partir de esa tipología, Martín-Baró ve en las relaciones estructurales el elemento fundamental para la comprensión del impacto que tiene la estructura social sobre la vida cotidiana de las personas. En ello, el concepto de clase social ocupa un lugar central.

El estudio de la influencia que la pertenencia a una clase social puede tener sobre los individuos y sus vínculos, su acción y su pensamiento, constituye un conocimiento profundo acerca de cómo las personas responden a una configuración histórica que supone unas determinadas condiciones de existencia, un cierto estilo de vida y la transmisión de un marco de referencia concreto. Por su parte, lo que Martín-Baró llama la *psicología de clase*, produce conocimientos acerca

del pensamiento y la acción característicos de las personas en función de su pertenencia a una determinada clase social. Ese pensamiento y esa acción pueden, ante la ausencia de una conciencia de clase, expresar la ideología de las clases dominantes. Es por eso que el de *conciencia de clase* es en Martín-Baró un concepto operativo en relación con la acción ligada a los intereses de la propia clase a la que se pertenece (2000).

Ese es el marco general –de inspiración marxista– en el que para Martín-Baró se produce la socialización de los individuos, en el proceso de convertirse en personas, esto es, en individuos con un mundo y una identidad propios, que se adquieren a través de la inserción primaria del individuo en la sociedad. Sin embargo, ese mundo no es una abstracción, está integrado por submundos sociales en los que la persona se inserta a través de lo que Martín-Baró llama, apoyándose en Berger y Lukmann, la socialización secundaria. Eso es lo que le da carácter objetivo a la realidad de la persona que, a partir de ella, va construyendo sus marcos de referencia tanto cognitivos como valorativos, tanto materiales como simbólicos. Sin embargo, no se trata, evidentemente, de un proceso aislado. La identidad de la persona se realiza en lo interpersonal y se desarrolla como resultado del entorno social y de la acción misma del individuo (2000). De esa manera la socialización es un conjunto de procesos en el que lo psicológico y lo social confluyen, incluso en la constitución del Yo, que es el resultado del entrecruzamiento de la realidad objetiva (lo que los otros significativos perciben de mí) y la autopercepción (imagen subjetiva). En ese orden, el elemento básico de la socialización es el lenguaje a través del cual la realidad adquiere sentido.

Sin embargo ¿Qué es lo que hace posible que la socialización no termine en un caos de formas de pensar y de actuar? Evidentemente la asunción de pautas de comportamiento a las que, en términos generales llamamos normas. Las normas forman parte de una estructura ideológico-social : la moral, cuya adquisición, al devenir formas de acción, constituye el más importante de los procesos socializadores. La moral es además un mecanismo de control social y de autocontrol personal, y es el origen de

conflictos y elementos disonantes, que muchas veces expresan las contradicciones sociales. Otro proceso sumamente importante de la socialización que a Martín-Baró le interesa analizar desde la psicología social es la sexualidad y la adquisición de una identidad sexual, que se presenta como fuente de males sociales como el machismo, la inequidad, la discriminación y la dominación de unos seres humanos sobre otros, que no hacen otra cosa que reproducir las estructuras de poder y dominación de la sociedad en general.

Martín-Baró, ve en el contexto laboral el marco fundamental en el que la vida humana se produce y adquiere sentido. Si el objeto de estudio de la psicología social es la ideología, expresada a través de la acción humana, lo que se sigue de eso, es que esa acción como hecho concreto es fundamentalmente trabajo, producción, como actividad primordial de la vida humana como condición estructurante de la existencia y, por tanto, como definitoria de la interacción entre las personas. Por eso, el interés de Martín-Baró por el trabajo es diferente al de la llamada “psicología laboral”. Ese interés se centra en realidad en la interacción, que, precisamente enraíza en las relaciones de producción que encuentran su expresión concreta en el mundo del trabajo:

“Cuando se deja de lado el contexto laboral, la interacción humana queda abstraída de sus raíces inmediatas y privada del sello cotidiano que le da su forma social concreta. El análisis de la percepción, de las actitudes o de los intercambios personales debe ser continuamente referido al contexto laboral, que constituye su molde esencial de posibilidades y de significación histórica social” (2000, p. 183).

La psicología social dominante no suele hacerse cargo de la importancia del trabajo como el marco fundamental en el que la interacción de las personas adquiere forma concreta, en tanto constituye la acción humana por excelencia. Para esa forma de acción se nos prepara desde que nacemos, a través de la educación, y es la que determina nuestra posición dentro de la estructura de clases de la sociedad y el tipo de relaciones de poder en las que participamos y cómo lo hacemos. Todo ello es definitorio de nuestras condiciones concretas de existencia.

El interés de Martín-Baró por el mundo laboral, por el trabajo en general como actividad estructurante, se desvía hacia la realidad del trabajo en el contexto salvadoreño. Esa realidad, paradójicamente, es el no-trabajo. En ella, la mayoría de la gente no se emplea en trabajar sino en buscar trabajo incesantemente, que, aunque Martín-Baró no parece concebirlo así, me parece también una forma de alienación.

Martín-Baró concibe al trabajo como un submundo particular en el que las relaciones son formas de comportamiento definidos por intereses que devienen valores y, estos, expectativas o exigencias autoritarias. Las normas impuestas del mundo laboral se denominan competencia, individualismo o violencia; o bien, apatía, improductividad, encubrimiento, dependiendo del tipo de contexto laboral de que se trate (2000). Sin embargo, esa dinámica interna del mundo laboral, en cada uno de sus contextos particulares, está determinada por la dominación de una clase que ejerce el control sobre los medios de producción y por las necesidades de consumo impuestas por la ideología dominante. Un aspecto y otro mantienen lazos indisolubles: a mayores exigencias de consumo, mayor enajenación laboral en todos los sentidos. Finalmente, para Martín-Baró, el mundo laboral es el mundo por excelencia de las relaciones interpersonales como formas de reproducción de las relaciones de poder emanadas de la estructura de clases de la sociedad. De esa manera, al ser una actividad estructurante que da sentido a la vida humana, el trabajo es un contexto singularmente importante de análisis y estudio de los fenómenos ligados a las relaciones interpersonales, tales como la percepción y los mecanismos derivados de ella: la categorización, interpersonal y grupal y los estereotipos.

En otro orden de ideas, el estudio de los cambios en las políticas gubernamentales y el apoyo o la resistencia a los mismos por parte de grupos de interés en El Salvador, lo mismo que las transformaciones en el pensamiento de personas en relación con lo que sucede en Centroamérica, lleva directamente a Martín-Baró al estudio de las actitudes y a la crítica de los diferentes modelos que se han desarrollado para su estudio. Las

actitudes son para Martín-Baró un objeto de importancia fundamental en la comprensión de hechos y procesos psicosociales altamente significativos en la vida de las sociedades, pero no pueden estudiarse aisladas del contexto histórico en el que se producen, no pueden ser vistas como objetos ahistóricos, como lo hace, por ejemplo el modelo de la comunicación-aprendizaje, que, por su carácter experimental, convierte a las actitudes en una abstracción. Martín-Baró, no niega el valor y la validez de la investigación de laboratorio, sin embargo encuentra que,

“[...] El problema es quizá más sutil: el laboratorio constituye también una realidad, tiene una vida social con sus reglas y sus exigencias y, por tanto, una ideología que canaliza unos intereses sociales y no pocas veces los distorsiona y hasta oculta [...]” (2000, p. 252).

Por otra parte, según Martín-Baró (2000), el modelo actitudinal de la comunicación-aprendizaje (Hovland, Weiss, McGuire, Janis, etc.) resulta conceptualmente impreciso, dado su uso del concepto de *refuerzo*, cuya ambigüedad es una característica en todas las teorías del aprendizaje. Tal imprecisión se extiende con el uso, de base cognoscitiva, del concepto de opinión como fundamento de la actitud o con el vínculo que establece entre la comprensión de un argumento y el convencimiento acerca de él.

“En el fondo, el problema es que este modelo sobre las actitudes parte de una concepción racionalista del ser humano y se presupone que lógica formal arrastra la lógica psicológica, lo que no es necesariamente cierto. La psicología humana tiene su psico-lógica (Rosenberg), entre otras razones porque además de razón el hombre es afecto, y además de inteligencia tiene intereses, personales y sociales” (2000, p. 254).

El enfoque funcional (Smith, Bruner, White, Katz, etc.), por su parte, se opone al modelo de la comunicación-aprendizaje, al considerar que el valor de las actitudes estriba en su utilidad, como materialización de los intereses de las personas ante los objetos que la realidad les presenta. Sin embargo, este modelo tiene el problema de su escasa operatividad. Su valor, según Martín-Baró, es más teórico que práctico. Por otra parte, la base funcionalista de este modelo es al mismo tiempo su principal fortaleza y, a la vez, su principal debilidad, pues en un sentido implica

reconocer que más allá de la formalidad de las estructuras psicosociales éstas tienen un sentido histórico; pero en otro sentido, considerar que las actitudes comportan una utilidad que responde a las necesidades del sujeto que las sostiene, implica ignorar que, al formar parte de grupos y colectivos a través de los cuales las actitudes se transmiten, a veces como exigencia al individuo, no siempre esas actitudes representan una utilidad para el mismo, sino, tal vez, una condición de alienación frente al grupo mismo (2000).

Finalmente, el que Martín-Baró (2000, p. 258) llama “enfoque de la consistencia” (Festinger, abelson, Brown, Rosenberg, etc.), es un conjunto de modelos de investigación actitudinal basados en las teorías de F. Heider. Aunque Martín-Baró considera sumamente valioso este enfoque, también lo relega un poco al cajón de las reliquias psicosociales, en virtud de una supuesta saturación de estudios actitudinales y a un cierto desplazamiento de estos por parte de la teoría de la atribución, que, por otra parte no está desligada de aquellos. Martín-Baró centra su crítica a ese modelo en lo que sería su planteamiento básico. Éste consiste en suponer que existe en las personas una tendencia dominante a alcanzar un equilibrio en la relación entre sus cogniciones y la realidad. Los grupos – por extensión– tienden también a lograr la mayor consistencia posible en las relaciones entre sus miembros (2000). El problema es la naturaleza racional del fenómeno y la hipótesis que se desprende de ella y que supone una relación directa entre el equilibrio y su supuesto carácter gratificador. Eso, según Martín-Baró, contradice en buena medida la forma que toman estos fenómenos en la realidad concreta:

“[El principio homeostático de la tendencia al equilibrio] presupone la necesidad humana de un estado de balance [Heider], representado en este caso por una coherencia entre los contenidos de las creencias o conocimientos personales. En esto, no sólo se está sobrevalorando el carácter gratificador y final del equilibrio, sino también el carácter racional del ser humano. Ahora bien, la experiencia cotidiana nos muestra la gran dosis de irracionalidad prevaleciente en la vida de los seres humanos, irracionalidad bien captada por Freud y que, cuando menos, nos lleva a la consecuencia de que las personas no nos guiamos tanto por la lógica, como por la «psicológica», como el mismo Rosenberg ha señalado [...].

Daryl J. Bem [...] afirma que, en su opinión, la mayoría de las personas vive la mayor parte de su vida con alguna inconsistencia” (2000, p. 265).

Martín-Baró considera que el valor de las teorías actitudinales en psicología social consiste en su capacidad para desvelar, en lo general, qué tipo de relación significativa mantienen los sujetos con un determinado objeto de la realidad social y cuál es el nivel de compromiso que establece el sujeto en relación con el objeto, el grado de consistencia o inconsistencia de esa relación y el tipo de acciones que se derivan de todo ello. Así, las actitudes dan cuenta de los esquemas cognoscitivos y valorativos que sostienen la ideología de las personas y de los grupos sociales. A partir de esos esquemas el sujeto “conoce y evalúa su mundo y, de esa manera, canaliza y materializa los intereses sociales en los cuales hunde sus raíces personales” (2000, p. 283).

Martín-Baró (2000) considera que la importancia del estudio de las actitudes estriba en el lazo que las une a la ideología, como el objeto de estudio de la psicología social. Las actitudes, los sistemas actitudinales, son expresión ideológica de la totalidad social. Si he interpretado bien a Martín-Baró, al ser las actitudes la forma que la ideología social adquiere al nivel de lo personal, pueden ser, por tanto, expresión de su alienación al régimen imperante o de su disposición al cambio.

Ignacio Martín-Baró tuvo siempre, durante su vida en El Salvador, un ojo puesto en la situación del pueblo al que había asumido como propio y que lo había adoptado como un salvadoreño más, y otro en lo que la psicología social podía ofrecer a la explicación y a la transformación de las duras condiciones de existencia de la población.

En un contexto de tanta adversidad, como el que vivía el pueblo salvadoreño en esos años, hechos como la solidaridad, el egoísmo, el espíritu comunitario, el individualismo, la cooperación mutua, etc., podían marcar la diferencia entre la sobrevivencia y la muerte. De esa circunstancia surge en Martín-Baró un interés disciplinar por el análisis de lo que él llamaba la *acción prosocial*, aquella que se refiere a los

comportamientos humanos dirigidos al beneficio del otro o de los otros. Este tipo de acción, para que se realice socialmente, debe tener un carácter objetivo, entendiéndose por ello que debe producir un beneficio concreto en términos sociales. Sin embargo, no es tan simple, pues se trata de un concepto que se presta a demasiadas confusiones y que, en principio, genera más dudas que certezas. Desde la perspectiva de Martín-Baró, la resolución requiere, en primer lugar, sacar al concepto de la lógica individualista de la sociedad capitalista, en la que lo normal es la competencia, el individualismo, el hedonismo egoísta, la disgregación, la búsqueda de la ganancia personal, etc., mientras que la cooperación, el espíritu comunitario, la solidaridad colectiva, etc., son vistos como anormalidades sociales (2000). La ruptura con esa lógica implica desenmascarar el engaño de que el individualismo característico de las estructuras y las prácticas relacionales desarrolladas en el contexto del capitalismo, para su realización y reproducción, son consustanciales al ser humano y no ideologías, “[...] formas concretas de historizarse el ser humano en la estructura social del capitalismo.” (2000, p. 302). Esa lógica, según Martín-Baró, deforma la naturaleza social del ser humano, cuya apertura a otras posibilidades, como el altruismo, es sistemáticamente llevada al terreno de las anormalidades sociales.

El concepto de altruismo en Martín-Baró, por otra parte, lo muestra una vez más como el cristiano profundo que fue y es una de las muchas comprobaciones que tanto se esforzó en dar, implícita o explícitamente, de que la racionalidad científica y el pensamiento moral-cristiano no tenían por qué necesariamente estar reñidos, sino que podían (y debían) confluir en una praxis dirigida al bien colectivo. Bajo esa lógica, Martín-Baró rechaza la idea de que el altruismo es una forma del cinismo capitalista:

“[...] Egoísmo y altruismo son dos formas de existencia abiertas al ser humano, sin que ninguna de ellas se pueda afirmar que sirve de fundamento o explicación a la otra.”

[...]

“Cualquier intento de reducir el altruismo a una modalidad de egoísmo, de interpretar la solidaridad como una forma de individualismo o el sacrificio por

los demás como una modalidad solapada de hedonismo resulta un enmascaramiento ideológico que niega la apertura histórica del ser humano y su radical socialidad” (2000, p. 302).

Martín-Baró distingue, sin embargo, una diferencia entre *acción prosocial* y *acción altruista*. Según esa distinción, la primera “es aquella cuyo *producto* beneficia a la sociedad”, mientras que la segunda “es aquella cuyo *objetivo* es beneficiar a la sociedad” (2000, p. 305). De esa manera, considera que, si bien “[...] toda acción altruista es prosocial [...] no toda acción prosocial es altruista” (2000, p. 306).

Dentro de la misma lógica capitalista del individualismo, se ha desarrollado en la psicología social, desde diferentes enfoques, el estudio de ciertos procesos que a Martín-Baró le parecían especialmente interesantes para construir una opción teórico-práctica propia en relación con la acción prosocial, separada de las formas en las que la acción dirigida al beneficio de otros, ha sido vista tradicionalmente por una psicología social construida desde y para el poder. El análisis y la crítica de Martín-Baró al respecto se centran fundamentalmente en los enfoques dirigidos al análisis del intercambio social, las exigencias normativas y el desarrollo moral.

El modelo del intercambio, plantea en términos generales, que las personas tienden a buscar siempre un beneficio y, en esa medida, concibe a la acción prosocial como un toma y daca de bienes que se produce sobre el principio de la reciprocidad como búsqueda del equilibrio. Se trata, según Martín-Baró, de un modelo de base racionalista-utilitarista, que reproduce, tanto en su vertiente colectivista (Levi-Strauss) como en su vertiente individualista (Homans, Blau), los principios mercantiles del sistema capitalista en el que el egoísmo se presenta y se representa como inherente al ser humano. El intercambio desde este punto de vista sería una acción prosocial, pero no sería una acción altruista, pues, incluso el altruismo, perseguiría una ganancia. De esa manera, según Martín-Baró, los puntos más objetables de la teoría del intercambio serían: a) su base hedonista-individualista, b) su ahistoricismo, que ignora las contradicciones

sociales como causa del desequilibrio y c) su individualismo, presente aún en su vertiente colectivista. Martín-Baró encuentra sin embargo, indudables méritos en esa teoría: primero, se trata de una concepción interaccionista de la acción social, segundo, concibe a la acción social como un proceso en el que se produce algo y eso que se produce tiene repercusión tanto en aquel que lleva a cabo la acción como en su destinatario. Se trata sin embargo de un interaccionismo reduccionista que se expresa en el supuesto de que tanto el sentido de la acción como su intencionalidad se centran en el sujeto que la realiza y no en el destinatario de la acción.

Un segundo modelo de análisis de la acción prosocial, se apoya en el enfoque funcionalista sistémico y apunta al estudio de las normas sociales y a las exigencias comportamentales que se desprenden de ellas, dentro de un determinado sistema social, al interior del cual tienen sentido. Según este enfoque (Webster, Berkowitz, Leeds, Schwartz) el comportamiento prosocial, está regulado por la estructura normativa vigente en la sociedad en la que el comportamiento se produce. Para Martín-Baró, uno de los grandes problemas de éste enfoque es su ambigüedad, que se aprecia, por ejemplo, en la idea de que el altruismo es un comportamiento regido sobre todo por normas personales que tienen como base el criterio del individuo. La cuestión es que ¿cómo algo que sirve como guía de comportamiento sólo para el individuo, puede ser considerado una norma y, al mismo tiempo, estar de acuerdo, como en general ocurre, en que las normas son pautas de comportamiento consensuadas colectivamente, que responden a una determinada estructura o sistema ideológico? Aun imprimiéndole un estilo personal a su cumplimiento o quebrantándola, la norma es de naturaleza colectiva y no personal. Este modelo explica la norma como acto, es decir, considera que el acto realizado responde a la norma a la cual se remite. En ese sentido, no ofrece conocimiento ni sobre el sentido ni sobre la dinámica de la norma (2000).

Finalmente, el *enfoque del desarrollo moral* lleva los mismos principios utilizados para el análisis del comportamiento moral al análisis

de la acción prosocial. Martín-Baró distingue dos grandes líneas: una que enmarca el comportamiento prosocial en la filogénesis, como un resultado de la evolución de lo humano (Campbell, Wilson) y otra que lo hace en la ontogénesis, como producto de la formación de la persona (Baumrind, Damon). La primera de estas vertientes sostiene, por un lado, y desde un punto de vista culturalista, que el comportamiento prosocial es un mecanismo de supervivencia del grupo que se transmite no a través de los genes sino a través de la cultura, que puede, incluso, contraponerse a las predisposiciones genéticas. Desde otra perspectiva, una visión sociobiológica sostiene que los límites que enmarcan las opciones abiertas para un cierto tipo de desarrollo de la vida social, son genéticas. La condición de posibilidad para que el pensamiento altruista evolucione es el parentesco.

El enfoque individualista u ontogenético, sostiene, por su parte, que la acción prosocial es producto del aprendizaje. En función de eso, aprender a comportarse prosocialmente implicaría el desarrollo de las estructuras cognitivas necesarias.

Para Martín-Baró, aunque resultan necesarios, la debilidad teórica y epistémica de esos dos enfoques centrados en el desarrollo es evidente, dado que establecen un marco general (la cultura, la biología) para el análisis de la acción prosocial, pero no dan cuenta de las condiciones concretas y específicas bajo las que tales acciones se realizan, ni de como adquieren sentido en el contexto de una determinada estructura social:

“[...] los tres tipos de enfoque sobre la acción prosocial nos dejan con la impresión de que la psicología social no ha captado todavía en forma adecuada este tipo de comportamiento y que el carácter derivado de su comprensión deja de lado su sentido más profundo. Posiblemente el fallo se encuentra en el punto de partida, donde se dan la mano individualismo y hedonismo, forzando a una visión explicativa de la acción prosocial, que tiene que ser «reducida» a otros elementos: el beneficio individual, la satisfacción, el refuerzo” (2000, p. 318).

Ahora bien, ya desde su propia perspectiva, Martín-Baró distingue tres formas de acción prosocial: A) La cooperación, que privilegia el bien

común sobre el interés individual y que es conceptual y prácticamente opuesta a la competencia que es excluyente, a diferencia del carácter incluyente de aquella. B) la solidaridad, que impacta beneficiosamente sobre los sectores más desprotegidos de la sociedad y que contribuye a fortalecer la responsabilidad colectiva, en la medida en que es una extensión de la responsabilidad social, ya que no sólo implica hacerse cargo de los propios actos sino también de los de otras personas o colectivos; y C) el altruismo, que cumple con la función de resolver problemas o situaciones críticas, como una contribución a la sobrevivencia social. El altruismo comporta intrínsecamente una intencionalidad: la de hacer el bien a los demás, aun a costa del bien propio y mantiene un vínculo estrecho con la empatía (2000). No ahondaré en el análisis que Martín-Baró hace de todo ello y de las formas en las que la psicología social lo ha estudiado. Lo importante es que para él, la psicología social ha demostrado que la mayoría de los seres humanos tienen siempre una disposición favorable a la acción prosocial y que sus diversas manifestaciones se presentan, en mayor o menor medida, en función de un contexto social que las favorece o no. El mayor o menor desarrollo de la acción prosocial está condicionada por ese contexto y en él hay que analizarla, para descubrir cuáles son los elementos que favorecen u obstaculizan su aparición.

Pasando a otro punto, es probable, y eso puede notarse en algunos de sus textos, que el problema que más haya preocupado a Martín-Baró durante su vida en Centroamérica haya sido el de la violencia. Pero no el de la violencia a secas o en abstracto, sino el de la terrible violencia bélica y social a la que fue sometido el pueblo salvadoreño durante precisamente esa larga década que fue también la última en la vida del jesuita. Martín-Baró sabía que la violencia institucionalizada en El Salvador era histórica, una forma de relación del gobierno con sus gobernados desde muchas décadas atrás, pero otra cosa era verla y padecerla en toda su crudeza y en toda su barbarie.

En un contexto de guerra civil como el que prevalecía en El Salvador durante los años ochenta, era imposible disociar de él cualquier otra forma de violencia, como la delincuencia común o la represión por parte del Estado, pues todas expresaban de alguna manera la situación de anomia social que se había generalizado en el país. Por otra parte, más allá del problema y el sufrimiento que por sí misma implica la violencia generalizada, estaban los extremos de crueldad a los que se había llegado en relación con el ejercicio de la misma por parte de los cuerpos policiales o de los grupos paramilitares conocidos como los “escuadrones de la muerte”. Martín-Baró no se hacía preguntas muy diferentes a las que antes y para hablar de otros contextos se habían hecho ya otros científicos y humanistas: ¿Cómo es posible llegar a esos extremos? ¿Qué es lo que lleva a una gran cantidad de gente, en otras condiciones, bien pensante, que tiene una vida regida por principios morales aparentemente sólidos, a aceptar ser partícipes o cómplices por acción o por omisión de inaceptables actos de barbarie contra sus congéneres? ¿Cuál es el significado de todo eso?

Martín-Baró consideraba necesario el análisis psicosocial de la violencia para responder a esas preguntas, sin buscar, a través del mismo, una explicación totalizadora, sino más bien como una contribución más, complementaria en relación con el trabajo de otras disciplinas, a la explicación de un fenómeno profundamente complejo y que no admite explicaciones parciales o sesgadas, si no se quiere dar de él una imagen interesadamente engañosa.

“[...] Lo que la psicología social ofrece o puede ofrecer es una visión sobre la violencia, iluminadora si se la introduce en el marco más amplio de otras perspectivas, engañadora si se pretende absolutizarla. Esta perspectiva consiste en analizar la violencia en cuanto surge y se configura en los goznes entre persona y sociedad, en ese momento constitutivo de lo humano en que las fuerzas sociales se materializan a través de los individuos y los grupos” (2000, p. 365).

Para ello, Martín-Baró parte de un planteamiento clásico: el de la vieja distinción entre los conceptos de violencia y agresión, que, en lo personal me parece un pseudoproblema, pero que, tal vez desde la

perspectiva y en el contexto en el que Martín-Baró lo planteaba tenía sentido. Para él la agresividad es una forma de violencia, cuya principal característica es la intención de causar daño, mientras que la violencia puede ser conceptualizada de manera más amplia como el uso excesivo de la fuerza para conseguir un objetivo.

Se trata, al fin, de un par de conceptos sumamente manipulados y de muchas formas banalizados por los medios de comunicación, por el lenguaje cotidiano y por las propias ciencias sociales. Martín-Baró se hace cargo del elemento valorativo que subyace a la mayoría de las explicaciones dadas acerca de esos dos fenómenos y, en ese orden, advierte acerca de la tendencia a dotar de una connotación negativa al concepto de violencia pero no al de agresión, al que más bien se le valora positivamente, dando explicaciones al respecto que no tienen otro sustento que el ideológico. Esto asienta, según Martín-Baró, en una forma de pensamiento de inspiración darwiniana para el que la agresividad sería una forma de aplicación destructiva de la fuerza con fines de sobrevivencia y de conservación de la especie. El punto de vista psicoanalítico, por su parte, abona más o menos en el mismo terreno ideológico, considerando a la agresión, como una pulsión básica que no por fuerza está referida a un objeto y que tampoco es necesariamente negativa. Bajo ese tipo de influencias, buena parte de las corrientes psicológicas considera a la agresividad humana como un mecanismo de autoafirmación que, si bien, puede incluir la crueldad como una de sus manifestaciones, no por necesidad tiene implicaciones negativas. La violencia, por su parte, es considerada por esas mismas corrientes como una forma abiertamente destructiva de comportamiento agresivo. Esa tendencia a justificar la agresividad es, para Martín-Baró, por lo menos, sospechosa de responder a las necesidades ideológicas de un sistema que ve en ella un mecanismo de competitividad y de reproducción de sus esquemas de dominación. Se trata finalmente de una forma de dignificación de la violencia institucionalizada, subyacente a las estructuras de poder del sistema capitalista. En esa misma lógica, la violencia ha sido construida

conceptualmente como todo aquello que atenta contra el orden establecido, como el comportamiento anti-social por excelencia, dado que atenta contra la estabilidad de la sociedad, sea lo que sea que desde la ideología del sistema se pueda entender por eso.

Martín-Baró invierte los términos y considera a la agresividad como una forma de violencia que tiene un carácter lesivo. Sin embargo, esto lo lleva a hacerse otra pregunta: ¿Es su lesividad lo que define un acto como agresivo o ese carácter está en la intencionalidad del acto? Al margen de la discusión al respecto, entre las diferentes posturas dentro de la psicología, Martín-Baró considera que, tanto la connotación negativa de la violencia y de la agresión, como la consideración de la intencionalidad como factor constitutivo de la agresividad, dan cuenta de la naturaleza social de la acción. Lo que a él le parece importante, más allá de la objetividad del dato que podría definir como violento o agresivo un acto, es la significación del mismo, tanto individual como socialmente, y, fundamentalmente, su significación dentro de un determinado contexto histórico en el que el acto se produce (2000).

Tres presupuestos básicos sostienen, en principio, el análisis de Martín-Baró (2000) acerca de la violencia: el primero es que se trata de un fenómeno multiforme. A partir de ello, considera que englobar todas las formas de violencia (estructural, interpersonal, educativa, institucional, física, moral, simbólica, etc.) en una sola definición, por muy conveniente que pueda parecer, implica el peligro de la distorsión conceptual que representa toda simplificación. El segundo presupuesto es el del carácter histórico de la violencia, cuya comprensión es imposible fuera del contexto en el que se produce y cuyo soslayamiento implicaría convertirla en una abstracción absurda. El tercer y último presupuesto es el del carácter expansivo de la violencia, que lleva al desencadenamiento desenfrenado de la misma y al que se le conoce como “espiral de violencia”. Esta implica el desconocimiento de los límites que puede alcanzar una vez que se ha provocado su desencadenamiento y que ha permeado a la sociedad. Este fenómeno fue, según Martín-Baró, el que no

le permitió al gobierno norteamericano prever los alcances de su intervención en El Salvador y que su estrategia contrainsurgente no iba a arrojar los resultados esperados.

Por otra parte, Martín-Baró distingue cuatro factores como constitutivos de los actos de violencia (2000, pp. 372-376): Primero, *la estructura formal del acto*, que engloba el comportamiento que se define como violento y el sentido de la violencia aplicada en el acto. Aquí es posible distinguir dos sentidos: la *violencia instrumental* que busca una finalidad distinta a la del acto mismo (vengarse, someter, amedrentar, hacer justicia, etc.) y *la violencia final* cuyo único objetivo es la violencia misma. La ideología que permea buena parte de los estudios sobre el tema, suele llevarlos a ocuparse predominante la segunda de estas formas y a atribuirle a desórdenes mentales o a psico o sociopatías. Martín-Baró se apoya en Sabini y en las aportaciones de la psicología experimental, para desmentir esa predominancia y plantear que, en realidad, la forma predominante de violencia es la instrumental, que implica llevar a cabo actos violentos por algún tipo de interés. El segundo factor, la “*ecuación personal*”, se refiere a las características individuales de personalidad de quien realiza un acto de violencia y que no necesariamente lo convierten en un trastornado o en un psicópata, aunque ciertamente haya actos de violencia cuyo desencadenante sean ese tipo de problemáticas. Ahora bien, hay formas de violencia individual despersonalizadas, porque implican una mediación entre el actor y el acto de violencia. Es el caso de los sicarios al servicio de un gobierno o de alguna organización criminal. Son actos caracterizados por la técnica frialdad con la que se cometen. En tercer lugar está el *contexto posibilitador*, que se refiere tanto al entorno social, como a la situacionalidad concreta que posibilitan la ejecución de un determinado acto de violencia. El contexto posibilitador se refiere, evidentemente, a condiciones de posibilidad que involucren elementos valorativos y normativos formales e informales, y que pueden expresarse a la vez tangible y simbólicamente. Es comprensible que en contextos en los que la violencia o algunas de sus formas están naturalizadas, ésta

constituya un hecho cotidiano y no necesariamente mal visto, aun estando sancionado por la ley. Un ejemplo de violencia en la cual interviene el contexto posibilitador, es la violencia machista. El cuarto factor que se puede considerar constitutivo de la violencia es el *fondo ideológico*. Se trata de los esquemas de racionalidad justificatorios de la violencia y cuya comprensión sólo es posible en el contexto histórico en el que esos esquemas se producen y se reproducen. Esos esquemas de racionalidad no traducen, por supuesto, todos los actos violentos a actos racionales, sino que estos, para ser comprensibles, deben remitirse a aquellos. Hay sin embargo expresiones de violencia que, en el marco de la ideología que los justifica y del contexto histórico que los posibilita, sí son realizados racionalmente. Es el caso de la violencia institucional, que en América Latina es parte de una forma de gobernar en defensa de los intereses de las clases dominantes y generalmente en contra de los trabajadores y los campesinos y de los estratos más desprotegidos que son la inmensa mayoría de la población.

Por otra parte, su genuina preocupación por el tema, lleva a Martín-Baró a hacerse una serie de preguntas fundamentales en torno a la violencia: ¿Es la violencia intrínseca a lo humano? ¿Es deshumanizadora por sí misma? ¿Es, en todos los casos, un hecho condenable? A partir de estas interrogantes y a partir también, sin duda, de sus convicciones humanistas, Martín-Baró concluye que no sólo la violencia se produce al interior de un contexto histórico y de situaciones particulares que la posibilitan, sino que los juicios morales y éticos sobre la violencia, su justificación, así como su análisis, no pueden ser unívocos, sino que deben sustentarse, no sólo en las formas de la violencia, sino fundamentalmente en sus productos. El ennoblecimiento de la violencia es siempre justificatorio y responde a fines que pueden dignificar o degradar a quien o quienes la realizan. Apoyado en Freire, Martín-Baró afirma que:

“[...] Roto el encubrimiento ideológico de los intereses establecidos, es necesario invertir la justificación de la violencia a partir de sus productos: deshumaniza la violencia matriz que instauro una situación de opresión [...] no aquella violencia que, al romper los vínculos de la esclavitud, hace libres al

opresor y al oprimido, cada uno atado a un extremo de la cadena de la opresión” (2000, p. 378).

Obviamente, Martín-Baró no considera que todas las formas de violencia que persiguen fines nobles desde la perspectiva de quien los piensa así, sean buenas. Muchas veces la violencia que proviene del oprimido responde a la misma lógica que la del opresor, porque se enmarca en su mismo modelo. De hecho, dice Martín-Baró, ni siquiera es la intencionalidad del acto violento de la que proviene su carácter, sino, como ya se dijo, de lo que esa violencia produzca al final (2000).

La violencia estructural produce más violencia, pero el sistema que la produce sólo considera violentos aquellos actos que atentan contra el orden impuesto y no ese mismo orden que violenta sistemáticamente la vida de las personas al oprimirlas y al reprimirlas cuando se rebelan contra la violencia misma de la que son objeto.

El análisis de Martín-Baró en torno a los diversos enfoques desde los que la psicología social ha estudiado el fenómeno de la violencia, lo lleva a la conclusión de que la psicología social es insuficiente para entenderlo en su totalidad y como surgido de una totalidad que es la sociedad bajo condiciones históricas concretas. Sin embargo, concluye que factores como la frustración, el medio social, la presión grupal, la disposición del poder hacia la violencia y, fundamentalmente, la conciencia de su valor instrumental, son detonadores de la violencia.

A lo largo de prácticamente toda la última década de su vida, Martín-Baró entabló un largo, apasionado y fructífero diálogo con la psicología social dominante, principalmente norteamericana, a través del análisis crítico de su producción y del contraste de la misma con una realidad absolutamente opresiva, como lo era –y lo sigue siendo– la realidad salvadoreña, pero también con lo que la psicología social ha producido en relación con esa realidad concreta. Una de las grandes motivaciones para el desarrollo de ese diálogo fue, como el de muchas psicologías críticas, el cuestionamiento acerca del papel de la psicología,

social, sobre todo la norteamericana de raigambre estructural-funcionalista, como validadora –de palabra, obra u omisión– del orden social. Pero también, aunque en mucho menor medida, como un constructo analítico y crítico enfocado a la interpretación del “[...] desorden del ordenamiento social [para llegar a] una comprensión del sistema social desde su materialidad conflictiva” (1989, p. 17).

El orden social expresa la lógica de un *sistema* social como una totalidad, como una unidad de sentido y como el marco histórico en el cual los comportamientos de personas y grupos se producen y cuya comprensión no ha sido del interés de la psicología dominante.

Martín-Baró apostaba por una psicología social de naturaleza política. Su crítica a los esquemas del funcionalismo estructural tiene una relación directa con esa aspiración, que parte de la observación de que la imagen construida por esa corriente es la de una sociedad en armonía en la que los disensos son en realidad procesos de desadaptación, desviaciones que no reflejan ningún tipo de conflicto social significativo (1989). Esa construcción armoniosa de la sociedad, en la cual la acción social se traduce en roles funcionales, emana sobre todo de las ideas de Parsons y está sostenida por cuatro subsistemas que cumplen la función de resolver otras tantas necesidades sociales básicas: primero, un subsistema económico, cuya función es de adaptación a través de la asignación y el cumplimiento de roles sociales. En segundo lugar, un subsistema político, cuya función se centra en la realización de los objetivos colectivos. En tercer lugar, un subsistema comunitario, que tiene una función normativa en relación con la integración de los miembros a los diferentes estratos. Y, por último, un subsistema cultural que mantiene y transmite los valores vigentes. Esa concepción armónica de la sociedad se basa en el supuesto de que la sociedad funciona como un organismo que se rige mediante el acuerdo consensuado en torno a un determinado sistema axiológico (valores, normas, comportamientos adecuados, etc.).

Frente a esa concepción que, como muchos, plantea como irreal, dada la tendencia a la conflictividad de las sociedades modernas, Martín-Baró argumenta en favor de la propuesta alternativa que ofrece lo que él llama el “*enfoque conflictivo*” (1989, p. 33-48). Éste tiene como base el esquema marxiano de lucha de clases, que explica la dominación de unos grupos sociales minoritarios sobre grupos mayoritarios a partir del sometimiento de la acción de estos a los intereses de aquellos. La estabilidad y permanencia de un sistema construido de esa manera requiere de una ideología que lo sustente a partir de la universalización y naturalización de los intereses, valores y esquemas de dominación. Por otra parte, el modelo conflictivo sostiene la historicidad y evolución de los sistemas sociales, cuyo surgimiento no ocurre de manera natural como en los organismos, sino a partir de tensiones que son la expresión de la oposición entre los diferentes intereses de los grupos sociales. De esas fuerzas en tensión surge la normatividad que regula la acción y la interacción de las personas y que genera un determinado orden social, un equilibrio que implica un funcionamiento adecuado al que todas las sociedades tienden. Ese equilibrio se rompe, evidentemente, cuando los grupos dominados adquieren conciencia de su situación de opresión dada la insostenibilidad de la misma.

Ahora bien, Martín-Baró asume que la realidad es algo que se construye socialmente y que ni esa realidad ni el orden que la expresa son producidas de manera natural, sino histórica. Ya se ha dicho de otra manera que los sistemas sociales y el orden que comportan no surgen por generación espontánea, sino de condiciones de posibilidad generadas y ancladas en un estado de cosas previo. Eso es algo que Martín-Baró, en los años previos a su asesinato, tenía especial interés en recalcar, porque le era útil para los fines de su análisis en cuanto al surgimiento de una situación como la de El Salvador en esos mismos años.

Martín-Baró analiza el orden social en dos niveles: macro y micro. Tomando como punto de partida los experimentos y hallazgos de Sherif en torno al surgimiento de la norma, Martín-Baró entiende el orden social

como una necesidad intrínseca a lo humano. La satisfacción de las necesidades implica formas necesarias y normadas de interacción entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Por otra parte, Martín-Baró hace suyo el planteamiento de Berger y Luckmann, en relación con los tres momentos implicados en el surgimiento del orden social (1989, pp. 57-57-61): 1) *la externalización*, que es la actividad transformadora del medio, convertida en hábito, en rutina, y que antecede a la institucionalización, es decir al intercambio de actos habituales entre diferentes actores, desempeñando roles. Al institucionalizarse los hábitos correlativos, son las instituciones las que cumplen la función de determinar el comportamiento de los actores como integrantes de un sistema social. 2) *la objetivación*, que da cuenta del carácter precedente de las instituciones en relación con los individuos. Estos asumen las normas como algo externo que simplemente debe cumplirse. Las instituciones se convierten así en la expresión objetivada del orden social. 3) *la internalización*, que es la introyección de la normatividad y que lleva a los individuos a un proceso de apropiación de las normas institucionalizadas en el marco de un sistema social determinado. Esos tres momentos dan cuenta del carácter histórico, objetivo y situado de lo social y de la acción humana y desmienten las ideas desarrolladas por las visiones positivistas que reifican, naturalizándolo, el sistema social en el que esa acción se produce. La dinámica de aparición del orden social no es para Martín-Baró una simple concertación de normas basada en la interacción, sino que es el resultado de la lucha de clases, del antagonismo de fuerzas sociales dentro de un marco histórico concreto. El orden social es expresión de los intereses de la clase en el poder.

La lógica dominante, por ejemplo la que sustenta a las teorías sistémicas, ve en el orden social un centro del cual quedan excluidos aquellos que no gozan de los beneficios del sistema y les llama marginados. Este concepto es especialmente importante para Martín-Baró, ya que para él, la situación imperante en El Salvador era el de un orden social marginante o marginalizador. Las explicaciones sobre la marginalidad son

diversas, pero, en general, son fundamentalmente dos: una, psicologista, que sostiene que la incapacidad de los marginados para integrarse al sistema está relacionada con sus carencias culturales, educativas, comportamentales, etc. Y otra, sustentada por la teoría de la dependencia, que afirma que la marginalidad es un hecho consustancial al sistema capitalista. En el caso de los países a los que ese capitalismo les ha sido impuesto aun sin tener las condiciones suficientes para desarrollarlo, la marginalidad se relaciona con una abusiva estructura socio-económica en la que el orden social está supeditado a las necesidades de las grandes ciudades y a los intereses de los grupos en el poder tanto político como económico. Se trata de una lógica en la que el sistema mismo genera la marginalidad y la mantiene como un elemento más de su funcionamiento. De alguna manera, en el capitalismo salvaje de los países periféricos, ser marginado es cumplir con un rol más dentro del sistema.

Antes de los años noventa, las interpretaciones de la realidad social, basadas en la teoría de la dependencia eran comunes y, en el caso particular de la marginación y del carácter marginante de los sistemas latinoamericanos, es difícil no estar de acuerdo con sus planteamientos. Es difícil también estar de acuerdo con ideologías que atribuyen el sometimiento de la población a la pasividad, la pereza o la conformidad, como factores personales innatos, presentes en quienes padecen ese sometimiento y no a las estructuras de poder de naturaleza autoritaria en cuyo centro una minoría ejerce un control férreo valiéndose de todos los recursos a su alcance. Lo cierto es que la historia de América Latina podría escribirse tomando como eje los intentos frustrados o exitosos de prácticamente todos los países por deshacerse del opresor en turno y las consecuencias que eso ha acarreado. Esa misma historia podría escribirse girando en torno a un eje distinto pero de ninguna manera desvinculado del primero: el del poder y su ejercicio, sus estructuras y su proyección en la vida cotidiana de los pueblos latinoamericanos. Este último ámbito es el que más interés psicosocial le despertaba a Martín-Baró:

“El poder se da en todos los aspectos de la vida humana y, desde el punto de vista de la psicología social, puede resultar mucho más importante analizar su papel en la configuración de la vida cotidiana, en los mecanismos de las rutinas, que en los acontecimientos excepcionales” (1989, p. 92).

Para entender la lógica y el sentido de la acción como expresión de la ideología, desde una perspectiva psicosocial, el poder sería, para Martín-Baró, un elemento crítico en dos sentidos: 1) en la medida en que aquel que lo analiza está involucrado en lo mismo que analiza, lo cual significa hacer necesariamente un análisis interesadamente sesgado y 2) en relación con la posibilidad de que el poder sea un elemento definitorio del comportamiento, oculto bajo otros aspectos, lo que potenciaría su importancia ideológica. (1989). Éste segundo sentido es el que a Martín-Baró le interesaba primordialmente. Algunos de sus presupuestos más importantes para este análisis son: la omnipresencia del poder y su papel determinante en las formas de acción social, la influencia determinante del poder en la configuración de la estructura social y de las relaciones sociales y la capacidad ideológica del poder para enmascararse detrás de otros elementos que lo niegan.

Estos presupuestos tienen un carácter operativo y permiten a Martín-Baró analizar el poder a partir de un interés específico: el de su intervención determinante en la acción humana. Para ello parte de considerar dos formas de influencia del poder sobre el comportamiento de las personas y los grupos (1989): una inmediata, que incide de manera directa sobre la acción, imponiéndole una dirección y, otra mediata, que configura la realidad de las personas y juega un papel determinante en la acción a través de la determinación de sus elementos. No se trata de dos formas separadas sino integradas una en la otra. Ya se vio cómo la institucionalización de la rutina es generadora de normas sociales que finalmente las personas aceptamos sin chistar y las incorporamos a nuestro bagaje social. Se trata, según Martín-Baró, de una forma sutil de expresarse el poder para determinar la vida y las relaciones humanas. Ese papel determinante que las instituciones juegan en la vida de las personas

y del cual éstas no suelen tomar plena conciencia ni cuestionar, define lo que está bien y lo que está mal, lo que se debe y no se debe y lo que se puede y no se puede hacer, a través de la naturalización de las normas y los estilos de comportamiento. Estos se transmiten como parte de un proceso socializador que implica la introyección de los valores y los principios emanados de la ideología dominante.

El ocultamiento o la negación del poder, tan importante para el análisis psicosocial, detrás de supuestas exigencias provenientes de la naturaleza humana o de la razón, tiene como fin disfrazar como valores colectivos abocados al bien común, lo que en realidad son intereses de las clases dominantes y de los grupos en el poder, que además, en el caso de Latinoamérica, son trascendidos por los intereses que los grandes centros de poder mundial tienen en la región. Otra función de esa tendencia del poder a ocultarse o a negarse es, según Foucault (M-B. 1989), hacerlo tolerable.

A Martín-Baró le interesaba sobre todo dilucidar el carácter concreto del poder, sobre todo a partir del reconocimiento de tres elementos: el primero, su presencia determinante e imprescindible en la configuración de las relaciones sociales; segundo, la posesión de recursos como factor determinante del poder; y, en tercer lugar, el efecto que produce en las relaciones sociales. En cuanto al primer elemento, lo fundamental es entender cómo el poder en la mayor parte de los casos se configura y configura las relaciones a partir de la oposición, el conflicto y, en parte, de la asimetría de la que es producto. Para realizarse el poder en este caso es necesaria la imposición de uno(s) sobre otro(s). El segundo elemento, es de naturaleza económica y da cuenta de la posesión, por parte de uno de los integrantes de la relación, de algo de lo que el otro integrante carece y que es un algo significativo en cualquier sentido (bienes materiales, medios de producción, dinero, conocimiento, información, etc.): “De ahí que el poder surja precisamente en una relación de desequilibrio respecto de un determinado objeto: uno de los miembros de la relación es superior en algo al otro” (1989, p. 97).

En el nivel del todo social, en el capitalismo, la expresión concreta de esa asimetría está en la posesión de los medios de producción por parte de una minoría que ejerce el poder sobre una mayoría que carece de ellos. El tercer elemento del poder, los efectos que produce sobre las relaciones sociales, es apreciable en el comportamiento asimétrico de los integrantes de la relación: uno manda y otro obedece, uno domina y otro se somete; lo que es bueno para uno es malo para otro, lo que es permisible para uno es prohibitivo para otro. Ese comportamiento que tiene como base la relación de poder es la que define a las personas y su lugar en el sistema, así sea dentro de un ámbito de relaciones interpersonales o referido a la totalidad social.

La integración de esos tres elementos para la comprensión del poder, lleva a Martín-Baró a elaborar una definición de inspiración weberiana, pero en la que es notoria la influencia marxiana: “poder es aquel carácter de las relaciones sociales basado en la posesión diferencial de recursos que permite a unos realizar sus intereses, personales o de clase, e imponerlos a otros” (1989, p. 101).

De ello, Martín-Baró desprende dos conclusiones: primero, la de que el poder es inherente a la relación social y está presente en todos los niveles del sistema social, no como una entelequia, como a veces se le trata, sino como un hecho concreto que repercute de manera determinante en la vida de las personas y, segundo, que las múltiples formas de relación social que las personas establecen implican formas diferenciales de realización del poder, según la relación de que se trate. El obrero explotado en la fábrica, se convierte en explotador en su casa; el reo sometido a maltratos en su relación con la autoridad, es un maltratador en su relación con otros reos, el gobernante todopoderoso ante sus gobernados, es un títere del poder mundial, etc.

Ahora bien, al margen del tipo de análisis que Martín-Baró hace, o de sus filias y fobias teóricas, para él lo que fundamentalmente produce el

poder es dominación social (1989). Por eso, su crítica de la psicología social al respecto va dirigida al cuestionamiento de aquella visión que centra sus análisis en uno de los extremos y en una sola de las direcciones de la relación y de la acción del poder: el dominado y su respuesta ante la dominación de que es objeto. Se trata básicamente de la simplificación que lleva a considerar que el dominado es un ser que ha interiorizado una serie de valores y de funciones inherentes al sistema social, como un imperativo de integración. Dentro de esa lógica, el sistema social, como marco referencial, es incuestionable. Se estudia al poder dentro de los grupos o dentro de la sociedad en su conjunto, pero las estructuras, el sistema mismo, no son cuestionados como productores de las relaciones de poder estudiadas:

“[...] la sociedad, el grupo social, la autoridad son los presupuestos para el estudio de los procesos de obediencia y conformismo, pero no están sometidos a su vez a interrogación. De este modo, se asumen como un punto de partida «natural», ideologizando el carácter del poder al ignorar su naturaleza histórica y relativa: el poder deja de ser así una relación constitutiva entre dos sujetos, para convertirse en una «cosa», un objeto mediante el cual uno de los sujetos tiene que condicionar su comportamiento a los designios del otro” (1989, p. 116).

El conformismo y la obediencia son los procesos estudiados por la psicología social de corte funcionalista, para el análisis del poder y mayoritariamente al margen de su contextualización histórica. Para Martín-Baró, que hace un extenso análisis del tema y mantiene una posición crítica en relación con las diversas formas en que ha sido abordado, el conformismo reviste una gran complejidad debido a su diversidad de formas y a la extensa multiplicidad de factores que lo provocan. En principio, Martín-Baró establece una distinción fundamental entre el conformismo, como ese comportamiento sumiso ante el poder, que muchas personas vuelven parte fundamental de su existencia integrándolo a su cotidianidad, y el *conformismo conflictivo* que implica no sumisión, sino sometimiento forzoso. El conformismo es, para Martín-Baró, “[...] una exigencia intrínseca del orden social. Ese conformismo

supone el acuerdo básico de lo que, con frecuencia, ni siquiera se pone en cuestión y se vive rutinariamente [...]” (1989, p. 155).

El conformismo resulta así en una forma de alienación que implica un sometimiento consciente o inconsciente ante un determinado poder, pero ni la inconciencia implica ausencia de conformismo, ni la conciencia implica conformismo voluntario. El que la persona se someta no significa necesariamente que lo acepte sino, posiblemente, que no tiene alternativa. Ahora bien, entre más agudas sean las contradicciones sociales, más eficaces deberán ser los mecanismos de socialización en relación con la transmisión de normas, valores y hábitos, o más poderosos deberán ser los mecanismos de coerción que el sistema ponga en juego. En realidad, generalmente, estos dos tipos de mecanismos actúan simultáneamente, aunque no con la misma intensidad. En sociedades relativamente estables predominan los mecanismos de socialización, en las sociedades con un alto grado de conflictividad, el mecanismo que predominantemente entra en juego es el de la coerción (1989).

En América Latina, observa Martín-Baró (1989, pp. 156-164), existe una forma peculiar de conformismo: el fatalismo, que implica la aceptación de adversas e injustas condiciones de existencia como si fueran un destino irrecusable. Ese fatalismo es característico sobre todo de los campesinos y de ciertos pueblos indígenas, y Martín-Baró lo desglosa en tres elementos que son los mismos que constituyen las actitudes en su interpretación clásica: el cognitivo, el afectivo y el comportamental. El primero de ellos, el cognitivo, da cuenta básicamente de una estructura de creencias a las que subyace sin duda un sustrato de religiosidad. Esas creencias son, fundamental y sintéticamente, tres: la predestinación, la inutilidad de oponerse a las fuerzas que rigen el destino y la voluntad divina que es irrefutable. El segundo elemento, el afectivo, también tiene tres aspectos principales que son: la resignación, la insensibilización que se asimila a la dignidad y la inevitabilidad del sufrimiento. Finalmente, el tercero, el factor comportamental, tiene como principales características la

conformidad, la pasividad ante la adversidad y el presentismo, la inmediatez.

Para Martín-Baró, se trata de un círculo vicioso de conformismo que remitiéndose a Dios convierte al destino en un absoluto y lo despoja de todo factor histórico que lo determine o lo condicione.

Las ciencias sociales y, entre ellas, la psicología social se han hecho cargo (relativamente) de los enigmas del fatalismo. Algunos lo han explicado como rasgo étnico, como si atribuyéndole un carácter inherente a lo indígena o a las culturas tradicionales (obviamente desde la perspectiva occidental moderna) se pudiera dar por cerrado el tema. Algunas corrientes psicológicas han desarrollado parcialmente conceptos asimilables al fatalismo o a alguno de sus rasgos, por ejemplo, la “*impotencia aprendida*” –o desamparo aprendido– de Seligman (M-B. 1989, p.159), de la que el fatalismo podría ser una forma.

El aprendizaje de la impotencia convierte a la pasividad en un mecanismo de adaptación ante una realidad inamovible sobre la que la persona no siente tener ningún tipo de influencia: así es y ya, no hay nada que hacer, así que esforzarse carece de sentido. Para Martín-Baró, sin embargo, hablar de aprendizaje resulta irónico, pues ante una estructura social rígida y férrea que no le permite cambiar en lo más mínimo sus condiciones de existencia, lo mejor es la pasividad ante el destino, como mecanismo de sobrevivencia. Sin embargo ese destino es una condición ideológica impuesta, que ancla en unas relaciones sociales en las que ellos, los campesinos, los indígenas, como sujeto social, están siempre en uno de los extremos de la relación: el del no-poder absoluto. La psicología social también se ha hecho cargo de la justificación ideológica del fatalismo ligado a los designios divinos. Al no encontrar una salida ni una explicación humana a su condición, el campesino encuentra una explicación satisfactoria en la voluntad divina, delegando en Dios la responsabilidad de su existencia. Martín-Baró creía que de ahí proviene, por ejemplo, el éxito que en momentos de crisis socio-política suele tener

el fundamentalismo cristiano de ciertas iglesias evangélicas, sobre todo entre los sectores más desprotegidos y vulnerables de la población.

Sin embargo, las explicaciones dadas por la psicología social son por lo menos insuficientes, pues son descriptivas, inmediateistas y políticamente “asépticas”. Si se quiere rebasar ese nivel de explicación, es necesario preguntarse, primero, si existe alguna relación entre ese comportamiento y los intereses inherentes al sistema en el cual se produce. El recurso a analistas del colonialismo como Fanon, lleva a Martín-Baró a plantear la posibilidad de que se trate de una característica que el colonizado desarrolla, una vez que el proceso de colonización se consuma. Y de esa posibilidad se desprende una pregunta: ¿Qué tipo de función cumple el fatalismo? La respuesta de Martín-Baró tiene dos sentidos correlativos: en relación con el sujeto, el fatalismo tiene una función adaptativa y se desarrolla como una estrategia de sobrevivencia; en relación con el sistema, el fatalismo es un comportamiento sumamente conveniente al poder, en la medida en que cumple con la función de mantener al campesino o al indígena en el lugar que el sistema les ha asignado, sin tener la necesidad de utilizar mecanismos de coerción, que solo son necesarios cuando, precisamente mediante la acción política, esos grupos sociales advierten que su destino en realidad no está en manos de Dios y que es posible luchar contra ese destino impuesto desde y por el poder.

Martín-Baró era un hombre de convicciones férreas, pero no era un dogmático y mucho menos un fundamentalista. Veía un continuum entre una religiosidad desalienante, fiel a la palabra de Cristo, y la lucha política por la igualdad y la justicia social en favor de los pobres. Mientras escribo esto no puedo evitar pensar que su muerte de mártir, como la de sus demás hermanos jesuitas, resulta mucho más injusta si tomamos en cuenta que no le permitió ver el surgimiento de la lucha zapatista y el papel que Don Samuel Ruiz, Obispo de San Cristobal, jugó en todo ello. Seguramente le hubiera gustado verlo.

Al abordar el tema del conformismo y de la fatalidad como una forma de aquel, Martín-Baró llega necesariamente a su opuesto: el inconformismo como expresión del rechazo al poder social y del que, como práctica, distingue dos tipos: el inconformismo normativo y el sistémico. El primero se refiere a la violación de las normas sin que a esto subyaga un rechazo al sistema social. El segundo se refiere al inconformismo que expresa un rechazo al sistema social como totalidad, aun estando de acuerdo con algunas de sus normas. Las expresiones del inconformismo normativo son, se podría decir, funcionales. La delincuencia y la rebeldía frente a ciertas normas, son las formas más comunes de ese tipo de inconformismo. Por su parte, el inconformismo sistémico tiene un carácter político y, como tal, persigue el objetivo de introducir cambios sustanciales en el sistema social en el que se originan. Los grandes movimientos sociales, la revuelta, la revolución, son ejemplos de inconformismo sistémico. Martín-Baró centra su atención en el inconformismo normativo que, aunque en lo particular puede tener el carácter de “anormalidad”, en general es considerado como parte de la dinámica “normal” del sistema (1989).

El análisis del inconformismo normativo por Martín-Baró recorre las diferentes formas en que dicho fenómeno ha sido estudiado y tipificado, a partir principalmente de dos grandes paradigmas: uno conservador que ve en el inconforme simplemente a un delincuente, a un transgresor de la ley, y un paradigma moderno que lo concibe como desviado o discrepante social. El primero de esos paradigmas se sustenta fundamentalmente en consideraciones morales de las que emana un cierto ordenamiento jurídico y que se fundan en una visión maniquea del comportamiento social que considera que hay actos buenos y actos malos por sí mismos. Desde esa posición, cada persona es responsable única de sus actos, independientemente de las causas o factores que los generen. El paradigma desviacionista, por su parte, desde una perspectiva funcionalista, concibe a la transgresión normativa como una separación que el individuo establece entre él y las exigencias grupales. Es un acto

disfuncional, una desviación que, traducida en acción, supone una diferencia en relación con el conjunto y que por sí misma no es ni mala ni buena. El mismo razonamiento en relación con el grupo, es en este caso aplicable en relación con la totalidad del sistema social. Se trata de actos *disfuncionales* respecto del sistema, pero que podrían tener el carácter de funcionales en otro nivel o en relación con fines diferentes a los que marca el orden social. Aquí, la desviación es tratada como el resultado de una correlación de factores tanto individuales como sistémicos.

Martín-Baró distingue cuatro grandes modelos teóricos para el estudio del inconformismo normativo:

“[...] el que considera la desviación social como una patología [McCord y McCord], el que lo atribuye a un efecto de la presión social [Merton, basado en Durkheim], el que lo ve como exigencia de un rol al interior de una subcultura [Cloward y Ohlin; Sutherland y Cressey], y el que lo considera como una pérdida de los controles sociales [Reckless, Hirschi] [...]” (1989, pp. 169-172).

A partir de un análisis general de esos modelos y de lo que a su criterio son sus principales aciertos y desaciertos, Martín-Baró concluye que, más allá de que sea un apartamiento de las normas, el inconformismo normativo es fundamentalmente un problema referido al poder. Primero, porque la distribución inequitativa de los recursos –materiales y simbólicos; tangibles e intangibles– implica una inconsistencia entre lo que se exige en términos de valores y objetivos y lo que posibilita el cumplimiento de la exigencia (tensión social). Eso, a su vez, implica unos comportamientos que suponen una preparación social con la que no todos cuentan (psicopatología). Ahora bien, los valores, las normas, los objetivos son concebidos desde el poder y se fundamentan en los intereses de las clases y los grupos dominantes (exigencia cultural), que se valen de los controles sociales (modelo del control) para que esos intereses se realicen. Eso no significa, desde luego, que en las clases dominantes no haya desviantes, sino que nunca adquieren el estatus de inconformes normativos, en la medida en que su margen de desviación es mucho mayor, como lo ha demostrado Thio (M-B. 1989).

Martín-Baró considera que una cabal comprensión psicossociológica del poder no puede reducirse al análisis del sometimiento y el conformismo, sino que debe también analizar el otro extremo de la relación, el de la búsqueda y el ejercicio del poder por parte del dominador. De esa manera, Martín-Baró se apoya en dos grandes tendencias para realizar dicho análisis: la que ve a la búsqueda del poder como una tendencia neurótica (Adler) y la que lo ve como un comportamiento normal de los seres humanos (May). Finalmente, apoyado en Kipnis, ve un efecto transformador en el ejercicio del poder. Éste suele llevar a las personas a experimentar una metamorfosis, a partir, sobre todo, de su capacidad corruptora, pero también a partir de la sensación de omnipotencia y superioridad que la confusión entre lo que son realmente y lo que poseen, les genera. Esa es la base de su dominio sobre los demás.

A lo largo de toda su obra psicossocial, Martín-Baró refiere los objetos de sus análisis a sus expresiones concretas en dos niveles en los que la acción social se realiza: el sistema social y el grupo. Éste último, es considerado por muchos como la unidad básica de la vida social y sin que Martín-Baró, asuma esa posición explícitamente, concede al grupo una importancia fundamental, no sólo para la comprensión de los fenómenos sociales o para el análisis psicossocial de los mismos, como es evidente, sino que además lo coloca permanentemente en el centro de la praxis disciplinar.

En principio, Martín-Baró asume, basado en Merton, que lo que permite definir a un grupo como tal es la interacción. Un agrupamiento de personas se vuelve grupo cuando esas personas interactúan en el marco de un esquema que ha sido establecido para tal fin, la interacción directa sería la diferencia del grupo con la colectividad y la categoría social. Los modelos desarrollados por la psicología social para el estudio de los grupos han establecido una serie de criterios, tanto para la definición de qué es y qué no es un grupo, como para la determinación del elemento central que define lo *grupal*. Lo importante aquí son las fallas que Martín-Baró detecta

en esos modelos. A saber: 1) La definición del concepto del grupo a partir de su tamaño, generalmente pequeño. 2) una concepción individualista de lo grupal que lleva a concebir al grupo como una sumatoria de individualidades y al individuo como la unidad fundamental de análisis grupal. Y 3) una concepción ahistórica que abstrae al grupo de la sociedad como totalidad.

A partir de la detección de esas fallas, que son tanto teóricas como metodológicas, Martín-Baró propone una serie de condiciones que debe cumplir el estudio de los grupos: en síntesis, la concepción de que el grupo es un marco y una forma específica de acción social y eso es lo que define su realidad como grupo y no una cuestión absolutamente formal y conceptualmente arbitraria como su tamaño. Este sólo es importante en la medida en que no puede rebasar los límites que posibiliten la interacción entre sus miembros y con otros grupos. Como sea, en opinión de Martín-Baró, resulta necesario, conceptual y metodológicamente, ampliar los límites de lo grupal, incluyendo a los grupos grandes. Sin duda es necesario tomar en cuenta esos elementos. Sin embargo, lo que en esencia definiría al grupo sería su carácter histórico, expresado en un tipo de relaciones características que permiten a las personas resolver necesidades tanto individuales como colectivas. En esa estructura relacional específica están presentes tres factores mutuamente implicados que son necesarios para el análisis grupal: la identidad, que le permite al grupo diferenciarse de otros grupos y que da cuenta del nosotros grupal en relación con un ellos, también grupal; su participación y posición en estructuras de poder en las que también están implicados los grupos de referencia; y, finalmente, la acción social que, como grupo, se produce. Ahora bien, no sólo esos tres factores se implican mutuamente como ya se dijo, sino que, conjuntados al interior de un grupo, no son procesos ni aislados, ni puros, ni mecánicos, sino que son elementos que entran en juego al interactuar con otros grupos, lo que los lleva a producir efectos y ser afectados de diversas maneras por esa interacción.

El grupo ha sido históricamente uno de los territorios por excelencia de la psicología social y de él, uno de los elementos sobre los que ha centrado su mirada, ha sido su dinámica. Para Martín-Baró, el auge de la dinámica de grupos se inscribe en el contexto de rebelión contestataria que culminó en el Mayo Francés y en el resto de movimientos político-culturales protagonizados a finales de los años sesenta por una juventud que reclamaba mayor libertad individual ante las escleróticas estructuras institucionales, que todo lo controlaban, y una apertura a la transformación de la vida social, plagada de un racionalismo y un autoritarismo que constituían un lastre para un desarrollo personal fundado en la autenticidad, como Marcuse, en un sentido y Rogers, en otro, propugnaban (1989). Todo ello generó una proliferación de grupos pequeños en todas sus formas y modalidades. El grupo pequeño daba la posibilidad de un encuentro de la persona consigo misma, a través de un encuentro con el otro y mediante la ruptura con las rígidas estructuras de poder impuestas por las instituciones. Finalmente, el Estado reaccionó y reacomodó nuevamente el desorden irracionalista que los jóvenes estaban provocando con su afán “extroyectivo”, con el que pretendían cuestionar aquello que solo debían introyectar y poner en práctica para integrarse al orden social:

“[...] Una vez más la historia confirmaba los límites del idealismo y ponía de manifiesto la inviabilidad práctica del cambio social desde presupuestos puramente personales. «Mayo del 68» signó los límites de la «dinámica de grupos», un hecho que la psicología social tardó todavía unos años en comprender y que sólo con la experiencia traumática de Vietnam llegó a aceptar. Pero entonces optó por plegarse hacia la subjetividad de las personas, como si el cambio social que no era capaz de producir mediante la dinámica de grupos pudiera ser compensado por el cambio en la percepción que las personas tenían de la sociedad” (1989, p. 232).

Por otra parte, si bien la repercusión del “Mayo Francés” en Centroamérica fue prácticamente nula, el contexto era de optimismo. Se vislumbraba la posibilidad de cambios sociales sin confrontación y de forma pacífica, gracias a la política económica materializada en la llamada “alianza para el progreso” y a la cristalización del proyecto de Mercado

Común Centroamericano. Finalmente todo terminó siendo un espejismo y la vuelta a la realidad no pudo ser más brusca: con el conflicto entre El Salvador y Honduras conocido como “la guerra del fútbol” y el golpe de Estado en Chile, todas las esperanzas se vinieron abajo.

“[...] La «dinámica de grupos» tuvo poco o nada que ver con estos procesos socio-políticos. Pero el clima de relativo optimismo social y de progreso de los sectores medios propició un periodo de desarrollo de la psicología latinoamericana y su creciente aceptación en diversos ámbitos de la vida social cerrados a su aporte” (1989, p. 232).

Para Martín-Baró, convertir en un paradigma al grupo pequeño, es ignorar la confrontación macrogrupal, y supeditar los aspectos estructurales a la dinámica grupal, implica despojar al grupo de su sentido social y de su función histórica.

La psicología social pasó del estudio de la dinámica de los grupos – principalmente pequeños– a la aplicación de técnicas para la modificación y recreación de dinámicas de cambio, sustentadas sobre ciertas características inherentes a los propios grupos. El caso paradigmático es el del grupo primario, que se caracteriza por sus relaciones cara a cara y por el sentimiento de unidad social entre sus miembros. El surgimiento de las técnicas grupales convirtió a la psicología social en una especie de “maquiladora de grupos” dirigidos a la resolución de problemas. Ese es el caso de los *grupos de trabajo*, cuya justificación es que el trabajo grupal puede tener ventajas sobre el trabajo individual si los recursos de los que el grupo puede disponer, la diversidad y fuerza de sus motivaciones y la influencia mutua entre sus miembros son suficientes y adecuados. El éxito de este tipo de grupo “técnico” se basa en el tipo de tarea que se realice y en la solidez y organización de la estructura grupal, en relación con esa tarea. Los “grupos de encuentro” y los “grupos de entrenamiento” (“training groups” o “T-Groups”), por su parte, son otro caso de intervención técnica de la psicología social para la constitución de un grupo no espontáneo. Su característica fundamental es la no-directividad y el principio del “*aquí y ahora*” como característica de los rasgos de los miembros y de las relaciones que establecen entre ellos.

Ese principio tiene, en opinión de Martín-Baró, un carácter psicologista que parte del presupuesto de que si el individuo adquiere un conocimiento de sí mismo, del grupo y de su función al interior del mismo, las posibilidades de un cambio personal y grupal se potencian. Se trata, según Martín-Baró, de una concepción subjetivista y volitiva de la acción social, como acción individualista, que atribuye los cambios a una serie de sesgos en la percepción de la persona sobre sí misma, sobre el grupo y sobre sus miembros y que, evidentemente, no genera cambios objetivos ni elimina los intereses de clase y de poder representados por los distintos integrantes del grupo.

En relación con eso, Martín-Baró aduce que el problema de ese tipo de grupos es que, al ser artificialmente formados, no están enraizados ni social ni históricamente. Son grupos ajenos a cualquier responsabilidad social previa a la tarea encomendada y no son asimilables a los grupos primarios reales. Todo grupo real está referido, a su vez, a una realidad externa, cristalizada en otros grupos o en la sociedad como totalidad concreta. No así los grupos artificialmente creados por la psicología social, para cumplir una función de adaptación al sistema. El caso es prácticamente el mismo que el de la psicología experimental, en la que los fenómenos son asépticamente esterilizados ante cualquier indicio de contaminación de realidad. Todo ello genera, según Martín-Baró, una falsa conciencia, una ideología en el sentido hegeliano-marxista del término, según la cual el grupo puede funcionar aisladamente y referido solamente a sí mismo, sin relación alguna con el marco social en el que surge. Se trata de una concepción plagada de voluntarismo que ignora por completo los condicionantes sociales que le dan cualidad de real a cualquier relación entre seres humanos.

Sin embargo, para Martín-Baró, no todo estaba perdido. Un entrenamiento adecuado, vinculado a la realidad y verdaderamente impulsor de un cambio a través de la acción social del grupo y de sus miembros, es posible. El punto de partida de una tarea tal, tiene que ser el necesario proceso concientizador de los miembros del grupo primario

respecto de su relación fundamental con los grupos macrosociales, de sus condicionamientos socio-históricos y del fundamento clasista de las relaciones que le dan sentido. Se trata básicamente de la constitución de una praxis grupal que no solo es interna ni mucho menos artificial, sino un proceso auténtico de transformación:

“[...] Sólo en la medida en que el grupo se involucre en una tarea de cambio, la conciencia sobre los procesos experimentados permitirá a sus miembros ganar una perspectiva nueva y una posibilidad de mayor libertad frente a condicionamientos y determinismos hasta entonces ignorados o ideológicamente negados” (1989, p. 304).

No se trata, por supuesto, de procesos adaptativos a través de los cuales, como dice Deleule (M-B. 1989), la psicología social cumple con el encargo que le ha sido asignado por el poder, convirtiendo las contradicciones de clase en contradicciones personales y, a través de técnicas grupales, “ayudando” al individuo a liberar frustraciones y conflictos con la realidad, para, una vez ocurrido eso, volver a ser la persona que el sistema exige que sea.

Finalmente, frente a la distinción entre grupos primarios, grupos estructurales y grupos funcionales, Martín-Baró se pregunta cuáles entre ellos habrá que considerar como “los principales reguladores de la vida social” (1989, p.310). Esa pregunta le lleva a hacer una ecuación multifactorial que involucra aspectos psicológicos, sociológicos, económicos y si nos apuramos mucho, antropológicos: aunque la psicología social no se ha ocupado realmente de la división del trabajo, sí se ha ocupado de los roles. Así, ha terminado por considerar a los roles, y no a las clases sociales, como los elementos básicos que sustentan tanto la estratificación como la estructura identitaria de los grupos y de sus miembros. De esa manera, son los roles los que otorgan singularidad a los grupos dentro del todo social. Sin embargo, si los roles no son algo abstracto, sino algo concreto a través de lo cual se rige la vida grupal e individual, ya que la segmentación que implican corresponde a las funciones que cada uno debe cumplir socialmente, ¿Son los grupos

funcionales –se pregunta Martín-Baró– esos reguladores básicos de la vida social?

Los grupos funcionales son, para Martín-Baró, expresiones de la división social del trabajo (1989). En función de eso, es necesario considerar, en primer lugar, el tipo de consecuencias que ese hecho tiene para la vida social. Esas consecuencias son por lo menos tres: 1) Ni los grupos funcionales ni la sociedad en la que se enmarcan pueden ser considerados en abstracto. Responden a exigencias concretas de la división del trabajo en cada ordenamiento social. 2) La relación entre los diferentes grupos funcionales es orgánica. Sin embargo entre ellos se producen contradicciones y conflictos, dentro de una sociedad concreta que no es ni puede ser, por supuesto, un todo armónico. 3) Esa relación adquiere sentido sólo considerada en relación con la totalidad concreta que es la sociedad en la que se produce.

La segunda consideración general que hay que hacer, según Martín-Baró, es que “[...] los grupos funcionales se superponen a los grupos estructurales [...]” (1989, p. 311). Los grupos funcionales no son uniformes, sino diversos. Los miembros de un mismo grupo pueden provenir de diferentes estratos o clases sociales. Esto que es una realidad puede suponer al mismo tiempo un enmascaramiento de la misma. Muchas veces, el carácter diverso del grupo hace que en apariencia las diferencias de clase se diluyan, lo cual, desde luego no significa que así ocurra realmente:

“[...] la intensidad de las relaciones funcionales, incluso la cercanía y aun familiaridad que se puede ir desarrollando a través de ellas, en lugar de borrar las diferencias de clase, tiende a reforzarlas. Ahí se ve con claridad que el aspecto crucial de una relación no lo constituye su formalidad, en la que tanto se fijan los psicólogos, cuanto su sentido social y, sobre todo, su producto: qué produce para cada uno de los participantes. Un grupo puede cumplir su función social y producir no sólo efectos diferentes para las clases que componen la sociedad, sino incluso efectos diferentes para cada uno de los miembros del grupo funcional, definidos no tanto por su participación en el grupo, cuanto por su pertenencia personal de clase” (1989, p. 312).

Un tercer aspecto a considerar, en relación con los grupos funcionales es su *parcialidad*: los grupos funcionales tienen para las personas y para la sociedad en su conjunto un significado distinto al que pueden tener los grupos primarios o los grupos estructurales. El grupo funcional ocupa sólo parcialmente la vida de las personas, que, incluso, pueden participar en más de un grupo funcional a la vez, aun cuando esto les implique muchas veces un “conflicto de roles”. En esto, las excepciones son las llamadas “instituciones totales” (cárcel, hospital psiquiátrico, cuartel, monasterio).

Martín-Baró distingue principalmente dos grandes tipos de grupos funcionales a partir de su tipo de producción: los gremios y las organizaciones. Los primeros se caracterizan por la realización de una tarea dentro del orden social en el que se inscriben; los segundos, se caracterizan por la realización de ciertos objetivos particulares, formalmente institucionalizados. De esa manera, los grupos funcionales lo son a partir del cumplimiento de una serie de requisitos, como estar internamente estructurados en función de las exigencias del sistema social en el cual se inscriben; establecer una relación orgánica con otros grupos, a partir de la asunción del o los roles asignados como grupo; y llevar a cabo una actividad que tiene como base una determinada exigencia proveniente del sistema social. Esa actividad, es la que define al grupo social y no al revés. Sin embargo la relación del grupo con su tarea, no necesariamente es pasiva. El grupo funcional puede intentar introducir modificaciones en la función que le ha sido asignada y su identidad proviene de la forma en que lleva a cabo esa función, más que del objeto de la misma.

Los gremios, como grupos funcionales, se caracterizan por la conciencia común de sus miembros en torno a sus intereses y ese es el fundamento de su surgimiento. Se trata de una forma de conciencia que no siempre tiene relación con la conciencia de clase. Ésta última, de hecho, puede representar, en la práctica, un peligro y una desatención de los intereses inmediatos del gremio. El estilo de vida de sus miembros es más o menos uniforme. En el caso de los gremios socialmente poderosos, el

poder detentado puede llegar a ser disfuncional para los intereses sociales y enajenante para los miembros mismos del gremio.

Por otra parte, el poder del grupo funcional es el resultado de la dialéctica entre necesidad objetiva (requerimiento social) y deseo subjetivo. Este último, tiene una base ideológica. Son los intereses de las clases dominantes los que lo impulsan y estimulan.

Un elemento fundamental para la buena marcha de los grupos funcionales es el liderazgo, sin embargo no siempre es necesario un líder. En condiciones de estabilidad es suficiente con que el grupo tenga quien lo dirija y lo haga eficazmente.

Es evidente que en la relación entre grupos funcionales y orden social el impacto es mutuo. El grupo funcional encuentra su sentido en el cumplimiento de la tarea que le es encomendada, puesto que de la forma de su cumplimiento, dependen las consideraciones sociales acerca de su pertinencia y utilidad social. Se trata de un proceso de retroalimentación que se produce a través de la evaluación positiva o negativa que la sociedad haga del grupo y que tiene consecuencias sobre su necesidad de cambio, sobre su permanencia o sobre su posible desaparición. Sin embargo, no es tan sencillo, pues la evaluación del grupo en realidad no la lleva a cabo la sociedad como un conjunto de intereses diversos, sino aquellas instancias que, representando los intereses de las clases dominantes, forman parte de la estructura de poder del sistema. De ello se desprende una gran ambigüedad en la evaluación que se puede hacer de un grupo funcional. Si el grupo responde a los intereses minoritarios de los grupos dominantes, muy probablemente no satisfará los requerimientos del resto de la sociedad y a la inversa.

Un problema fundamental es la inconsciencia de las sociedades en torno a sus verdaderas necesidades. En este caso, Martín-Baró maneja el término inconsciencia como desconocimiento generalizado o casi generalizado en torno a determinados objetos, procesos o hechos sociales, lo cual necesariamente se traduce en un desconocimiento de sí misma.

Una suerte de autodesconocimiento. Martín-Baró, lo califica como “desatención selectiva” (1989, p. 382). La tarea más importante en relación con eso es generar una conciencia, en el sentido de conocimiento, en torno a las necesidades sociales cuya satisfacción es primordial, lo que llevaría a la formalización de ese conocimiento y por ende a la formación y formalización de grupos abocados a satisfacer las necesidades mayoritariamente demandadas.

La mayor parte de las personas forma parte de grupos funcionales que le son altamente significativos. La actividad realizada en ellos no es solo trabajo, sino que es un proceso a través del cual el sujeto se humaniza o enajena, según sea el rol asignado y cumplido, y la forma en que ese rol se ponga en práctica, así como la posición que el grupo ocupe y la tarea que cumpla en relación con las exigencias del sistema. Cuando no hay sentido en lo que se hace, como suele ocurrir con el trabajo enajenado, estamos ante una problemática psicosocial que nos remite al nivel de satisfacción o frustración que les genera a las personas su pertenencia a un cierto grupo funcional, para el cumplimiento de las exigencias del sistema. Si la persona pasa la mayor parte de su vida en dicho grupo, si de su acción como perteneciente a ese grupo, depende su realización o su bienestar, estamos, indudablemente, ante un problema mayúsculo que corresponde resolver en parte a la psicología social. Pensar sólo en términos de enajenación por el trabajo es dogmatizar la cuestión y caer tal vez en una abstracción tan inútil como las de la psicología social más alineada:

“[...] desde un punto de vista psicosocial, el problema [para la persona] no es de simple apropiación o enajenación del producto, sino también de encontrar sentido a lo que hace y, por consiguiente, de contar con la posibilidad de sentirse reflejado en el producto de su quehacer, lo que supone un mínimo de control sobre su propia actividad.

[...]

“El problema de la realización-enajenación laboral plantea, ante todo, el carácter del sistema de producción, así como la propiedad y control sobre los medios productivos [...] pero plantea también el problema del ajuste entre los objetivos del grupo funcional y los objetivos de cada uno de los miembros” (1989, pp. 384-385).

Ahora bien, esa es la problemática planteada a partir del impacto de los grupos funcionales sobre sus miembros. Sin embargo, en realidades tan adversas como la centroamericana, enormes masas de población no cuentan con acceso a ningún tipo de grupo funcional en calidad de miembros. Se trata de un enorme ejército de reserva al que el Estado y las clases dominantes mantienen en esa situación, sin ofrecerles a quienes lo integran la mínima posibilidad de mejoramiento de su vida, aun bajo condiciones laborales de explotación, y sin duda enajenantes, pero tal vez no tanto como tener que ser toda la vida un buscador de empleo y, mientras se realiza el milagro, tener que autoemplearse realizando actividades cercanas a la esclavitud (recoger basura para venderla, cargar bultos, cuidar coches, vender cosas como una forma disfrazada de mendicidad o, de plano, prostituirse o delinquir).

Es curioso observar como Martín-Baró siempre tenía algo optimista que decir respecto a cuestiones que más bien llamaban a la desesperanza que a la ilusión de un cambio. Él, retomando a Liem (M-B., 1989), veía en esa situación, posiblemente la más enajenante de todas, la de la miseria unida a la falta de oportunidades laborales dentro de una estructura social terriblemente injusta y desigual, una posibilidad de reconstrucción de las personas a partir del replanteamiento de sus relaciones con los grupos funcionales y de su perspectiva laboral más humana y creativa. Obviamente, para que algo así hubiera podido suceder, las condiciones de El Salvador tendrían que haber cambiado por lo menos mínimamente, hecho que Martín-Baró ya no pudo atestiguar.

5. Reflexiones finales

No puedo evitar que al llegar al final de este capítulo me quede la sensación de que me ha faltado muchísimo. La obra de Martín-Baró no solo es vasta y compleja sino que da muchísimo juego para la reflexión política en torno a lo que es y puede ser la psicología social. Sus aportaciones a la disciplina en el contexto latinoamericano podrían ser,

por sí mismas, objeto de una tesis dedicada sólo a ellas y seguramente tampoco alcanzaría. Así que he tenido que dejar fuera una gran cantidad de elementos que me hubiera gustado abordar y que, tal vez, en el futuro puedan ser una motivación, para ampliar lo que he escrito y mostrar una visión más totalizadora de lo que es la obra de Martín-Baró y del significado profundo que tiene para el pasado y, sobre todo, para el presente de la psicología social latinoamericana. Me queda la convicción de que la apuesta de Martín-Baró por una psicología social vernácula frente a las psicologías mainstream impuestas o auto-impuestas, constituye un esfuerzo extraordinario por construir una identidad disciplinar localizada histórica, geográfica y geopolíticamente, con base en la crítica a teorías y modelos asépticos, incontaminados de realidad y a la consecuente elaboración de propuestas propias, congruentes con la realidad concreta de las sociedades latinoamericanas. En Martín-Baró, ese esfuerzo fue un proyecto de vida que, a su vez, se inscribía en un proyecto político profundamente subversivo, como la muerte de él y de sus compañeros lo demostró trágicamente.

Con pesar he tenido que pasar de largo por un aspecto de su obra que me seducía desde el principio, pero que tuve que elegir dejar fuera si quería mostrar los fundamentos generales de su psicología social. Me refiero a su originalidad temática. Se trata de una característica que no consiste tanto en el abordaje de temas novedosos o nunca antes abordados, sino, precisamente, en el de temas trabajados muchas veces por la psicología social y que, generalmente, se veían con rechazo desde una perspectiva crítica. Martín-Baró no los rechaza, los enfrenta, los desconstruye, los sitúa y, desde su perspectiva, los resignifica, dándoles un sentido coherente con la realidad concreta en la que se inscriben. Resulta muy interesante observar como esos temas (el machismo, el carácter, la indolencia, la religiosidad, la pasividad) antes, más bien objeto del ensayo literario o de la novelística local y muy poco atendidos por la psicología social, adquieren en Martín-Baró una nueva importancia y se convierten

en objetos de análisis sumamente valiosos para el desentrañamiento de la realidad psicosocial de América latina.

Sé que en la mayor parte de este capítulo he centrado mi atención sobre todo en el diálogo que Martín-Baró entabla con la psicología social dominante. Y lo he hecho porque he visto en ello un elemento de valentía disciplinar y de originalidad teórica y metodológica que encontramos poco en las psicologías sociales de línea crítica, que más bien se abocan a decir lo que tienen de “malo” esas psicologías, pero que difícilmente reconocen sus aportaciones o dirigen su crítica al objetivo de crear propuestas alternativas a partir de ellas, como Martín-Baró lo hace.

Finalmente, me quedo con la certeza de que Ignacio Martín-Baró, aún tiene muchísimo que decir y que enseñar a la psicología social latinoamericana. No tengo la menor duda acerca de su vigencia y de la necesidad de sacarlo del nicho de santo en el que se le ha colocado para traerlo nuevamente a hacer el trabajo que siempre quiso hacer y que lo hacía sentirse enormemente satisfecho: el de construir una psicología social concreta y situada, abocada a contribuir a la transformación social de los pueblos latinoamericanos sumidos en la opresión, la desigualdad y la injusticia.

**ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES.
A MANERA DE CONCLUSIONES**

He decidido no terminar mi trabajo con una sección llamada simplemente “conclusiones” y me he tomado la licencia de estructurar ese final más bien con una serie de reflexiones surgidas a partir de lo que he escrito, porque estoy convencido de que esto no acaba ni puede acabar aquí. Confieso que me deja una profunda sensación de insatisfacción y otro tanto de frustración al darme cuenta de que son demasiados los vacíos y las omisiones. Me apena haber tenido que dejar fuera elementos que son necesarios para la comprensión de aquello a lo que he llamado “tradición crítica” y que tiene ese tufillo a paradoja que, en lo personal, me agrada mucho, por el reto que implica fusionar ambos conceptos en formas de pensamiento que, siendo diversas y muchas veces contradictorias, pueden ser abordadas como parte de una misma historia. Me contraría haber tenido que elegir unas cuantas propuestas psicológicas y psicosociales para mi análisis y haber tenido que dejar fuera a una gran cantidad de autores cuyas aportaciones no son menos importantes, pero cuya inclusión hubiera implicado manejarme en un nivel casi superficial para poder abordarlos a todos, así que opté por profundizar en poco antes que ser superficial en mucho. No me justifico, así decidí hacerlo y asumo la responsabilidad. Esto tiene, obviamente un aspecto positivo: me anima a no abandonar ya este proyecto, me motiva a concluirlo ya en otras condiciones y bajo otro tipo de exigencias.

Primera consideración: acerca del papel axial de los referentes históricos.

Me parece que la necesidad de revisión histórica de la Psicología Social Crítica en América Latina, no puede seguirse postergando. Creo que la psicología social latinoamericana de línea crítica ha alcanzado un grado de madurez que la obliga a volver los ojos a un pasado que tiene, creo, demasiadas cosas que decirle al presente. Pocas cosas hay tan fructíferas en la modernidad como el diálogo con un presente disfrazado de pasado al que llamamos *Clásicos*. No tengo ninguna duda de que sin la interlocución de esos Clásicos, la historia del pensamiento crítico en Occidente, sería

muy otra. Tal vez la psicología social latinoamericana sea aún demasiado joven como para tener clásicos, pero es probable también que ya hayan comenzado a gestarse. Creo que el hecho de que América Latina lea poco a sus Clásicos se debe fundamentalmente a una creencia casi inconsciente: la de que Clásicos sólo son aquellos a los que Occidente ha definido como tales. Supongo que esa es la principal razón por la que no se de ese lugar a tantos pensadores latinoamericanos y de lo latinoamericano que resultan fundamentales para entender a cabalidad esa excentricidad histórica llamada Latinoamérica. Es penoso observar que, a diferencia de un pensamiento social europeo que se reconstruye permanentemente gracias a la axialidad y a la actualidad de sus Clásicos, el pensamiento social latinoamericano ni siquiera identifica a los suyos. Nuestros Clásicos son Netzahualcoyotl, Tezozomoc y el Inca Garcilazo, De las Casas y Sahagún, Sor Juana, Alarcón y Sigüenza y Góngora (nuestro Góngora); Y más recientes, Rodó, Martí, Vasconcelos, Ingenieros, Ponce, etc. Se les venera, si se quiere, pero no se les lee, ni mucho menos se les aprovecha. Es probable también que ya hayan nacido nuestros primeros Clásicos jóvenes en lo que en general podemos llamar humanidades y que sólo haya que esperar la natural decantación a que el tiempo obliga para comenzar a considerarlos como tales. Pienso en imprescindibles como Leopoldo Zea, Fals Borda u Octavio Paz (en su vertiente filosófica, como poeta ya es un Clásico joven). Alexander (1991) ve, incluso, una funcionalidad teórica en el reconocimiento de los Clásicos, en la medida en que son símbolos que descomplejizan la discusión teórica al unificar criterios, son símbolos condensatorios de tradiciones diversas.

Creo que la psicología social latinoamericana necesita encontrar un punto de confluencia entre los clásicos occidentales y sus grandes referentes locales. Mientras no lo logre seguirá siendo una disciplina en estado de dependencia, por muy críticas que sean las aportaciones externas que haga suyas.

Segunda consideración: Acerca de la simultaneidad del carácter diverso y unitario de la Psicología Social Crítica

El pensamiento crítico latinoamericano, como el europeo o el anglosajón, no se erige sobre la unicidad, sino sobre la multiplicidad, pues ese es el espíritu que lo anima. Lo que finalmente une a personajes tan disímbolos como Alberto L. Merani, Ignacio Martín-Baró o Eduardo Nicol, o a todos ellos con hombres como Bartolomé De las Casas o Vasco de Quiroga, separados los primeros y los segundos por cinco siglos de historia, es la intencionalidad común de su pensamiento, pero no la homogeneidad de sus ideas aunque haya puntos de confluencia en ellas.

En ese orden, es un hecho que si hay algo a lo que podríamos llamar psicología social crítica en América Latina no es de ninguna manera un algo homogéneo ni uniforme, pero ¿Hay quien busque esa homogeneidad o esa uniformidad? Pienso que no, sin embargo, la identidad de eso a lo que podríamos llamar Psicología Social Crítica, es una cuestión que puede conducir a equívocos o, por lo menos, resultar sumamente polémica. Piper (2002) afirma que

“Al hacer Psicología Social Crítica buscamos ser *otra* de la psicología y por eso lo de *social*; pero también buscamos ser *otra* de la psicología social, por eso lo de *crítica*” (p. 23).

De acuerdo, pero no se puede ser *un otro absoluto*. Los otros no sólo están fuera sino también dentro. Al interior de ese algo sumamente difuso y, en ocasiones ambiguo a lo que solemos llamar Psicología Social Crítica hay unos y hay otros, como los hay dentro de cualquier comunidad de intereses. Por otra parte, el talante crítico es electivo y la decisión de asumirse implica ciertas formas de confluencia con aquellos que han hecho la misma elección y que lo expresan a través de su acción.

En lo personal creo que, en América latina, la denominación de “críticas” para ciertas psicologías sociales responde a una serie de criterios

inscritos en la historia reciente de la disciplina, en la que la mayoría de esas psicologías están, en lo general, más o menos de acuerdo (v. Piper, 2002). Eso, por supuesto, no tiene por qué implicar una homogeneidad alienante como la que suele exigir el positivismo, sino una mínima unificación de elementos presentes en lo que podemos considerar como psicología social crítica, para facilitar con ello el desarrollo de sus diferentes propuestas, mediante el debate y el intercambio de ideas y soluciones.

Tercera consideración: acerca de la necesidad de la psicología social crítica de reconocerse en una(s) tradición(es) de pensamiento

La desilusión contemporánea ante el viejo pensamiento ilustrado y sus productos no abona en el campo de la crítica, sino en el del cinismo descarnado y cruel de las ideologías post. Es de alguna manera una ruptura, pero es una ruptura social e intelectualmente improductiva.

En ese contexto eso que, en términos generales, llamamos Psicología Social Crítica corre el serio riesgo de fracturarse o, incluso, de desintegrarse si no se reconoce a sí misma dentro de una(s) cierta(s) tradición(es) de pensamiento que no tiene(n) por qué constituir una camisa de fuerza ni por qué generar un efecto homogeneizante. Al contrario, me parece que el identificarse con una tradición de pensamiento, la psicología social de línea crítica puede encontrar una cierta unidad que no implica unicidad. En cambio, la ausencia de esa fuerza unificadora que es la tradición puede llevar a una dispersión de objetivos, no deseable desde ningún punto de vista.

Por momentos pareciera que la palabra “crítica” le tiene miedo a la palabra “tradición”. Es un temor absolutamente infundado, basado en un prejuicio que tiene más de doscientos años de existir y que lleva a identificar tradición con pasado, con prejuicio, con irracionalidad. La

Psicología Social Crítica en América Latina le teme a un pasado en el que sólo ve un prehistórico radicalismo al que no quiere volver.

Cuarta consideración: acerca de las distintas denominaciones para la psicología social crítica y sus similares

Las distintas denominaciones, para una psicología social latinoamericana que busca trascender las teorías *mainstream* y las prácticas opresivas y alienantes que desde fuera les son atribuidas, son variadas y no siempre son idénticas a una psicología crítica construida desde los centros mismos de poder-saber.

Definiciones tales como “psicología radical” (Iñiguez, 2002; Parker, 2002) o “psicología popular” (Parker, 2002), provienen de fuera de esas mismas psicologías y no siempre responden al tipo de reconocimiento al que aspiran, por parte de una Psicología social que se autodenomina crítica y que, nacida en el corazón mismo del establishment psicosocial, se reserva el derecho de admisión.

La clasificación puede extenderse a dos o tres denominaciones más, por ejemplo, “psicología militante”, “psicologías sociales marginales” (Munné, 1982) o una que, incluso, podría englobar a todas las demás y que surge del mismo lugar del que habla: la “Psicología social periférica” (Martínez; Galarza; Moreno, 2009). Ésta se define a sí misma como tal, en dos sentidos: el geopolítico, como una psicología social que mantiene una ubicación externa a los grandes centros de poder-saber, no sólo a nivel internacional, sino también local, en una especie de espiral, en la que ella siempre queda colocada al exterior; y en el sentido teórico, como una Psicología social limítrofe, teórica y epistémicamente. Es importante preguntarse ¿Quiénes y desde donde definen lo que es la psicología social crítica? ¿Qué une a la psicología social crítica europea y a la psicología social crítica latinoamericana? ¿Qué tipo tareas se auto-asigna una

psicología social latinoamericana que ha adoptado la denominación de crítica definida desde una realidad distinta?

Quinta consideración: acerca de los peligros de autodenominarse psicología social crítica

Ser psicólogo social crítico encierra un sinnúmero de implicaciones teóricas, epistémicas y metodológicas. Una de las más evidentes son sus estilos discursivos y sus elecciones temáticas. Toda crítica verdadera empieza por ser crítica del lenguaje –Octavio Paz dixit- y la Psicología Social Crítica es un ejemplo de ello, esfuerzo de desestructuración de lo instituido a través del discurso. En una hermosa tentativa por desarrollar esta última idea, Morales González (2004), propone la construcción de una auténtica Psicología Social Crítica, fundada en una poética del lenguaje disciplinar. Poética presente siempre, como él mismo muestra, en momentos luminosos de la breve historia de la disciplina, en obras en las que la negación, la ironía y la radicalidad de un lenguaje desestructurante van de la mano. Felix Vázquez, por su parte, también propone algo parecido:

“El lenguaje literario puede constituir, singularmente, un fuerte revulsivo en la desontologización de la realidad social ya que permite acercamientos diferentes a los que imperan en la retórica académica (...) Asimismo, permite, por su propia idiosincrasia, la producción y el desposeimiento de los objetos de entidad independiente, ofreciendo una visión donde el texto da cuenta de la realidad del mundo exterior, no donde el mundo exterior marca la pauta de lo que es real o no” (Vázquez F. 2001. P. 35).

Eso, sin embargo, mal entendido, encierra un peligro que ya se deja sentir en ciertas formas de producción de la Psicología Social Crítica latinoamericana: la tendencia a estetizar y, en función de ello, a privilegiar la estética del discurso sobre el rigor disciplinar. Escribir y hablar bonito se ha convertido en una exigencia en ciertos circuitos de psicólogos sociales latinoamericanos que se asumen críticos. Eso va muchas veces ligado a la elección de las temáticas a investigar y analizar, que muchas veces, por lo

mismo, rayan en la banalidad. Es difícil elaborar un discurso estéticamente plausible si se habla de miseria o de violencia de género. Si se quiere cumplir con el nuevo canon estético es mejor hablar de formas de vestir o de la simbología de las sillas o de la forma de caminar de la gente. A través de un lenguaje embellecido, la realidad también se embellece. Ese lenguaje puede terminar por ser todo lo contrario a un elemento crítico y convertirse en un elemento de ocultamiento de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, J. C. (1991): *La centralidad de los clásicos*. En Giddens, A., Turner, J. et Al. *La teoría social hoy*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza. Pp. 22-80.

BLANCO, A. (1998): *La coherencia en los compromisos*. Introducción a Martín-Baró, I. (1998): *Psicología de la liberación* (edición, introducción y notas de Amalio Blanco; epílogo de Noam Chomsky). Madrid: Edit. Trotta, pp. 9-36.

CASO, A. (1922): *Discursos a la nación mexicana*. México: Porrúa.

COHEN DeGovia, G. C. (1975): *La Psicología en la Salud Pública*. México: Extemporáneos

DEL ALCÁZAR, J., et Al. (2003): *Historia contemporánea de América*. Valencia: Universidad de Valencia.

DUSSEL, E., Mendieta, E., y Bohorques C. [Edits.] (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI Editores.

DUSSEL, E. (2011): *El primer debate filosófico de la modernidad*. En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohorques C. [Edits.] (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI Editores. Cap. 7, Pp. 56-66.

ESQUIROL Calaf, J.M. (1998): *La frivolidad política del final de la historia*. Madrid: Caparrós Editores.

FERNÁNDEZ Calderón, J. y Cohen DeGovia, G. C. (1973): *El grupo operativo. Teoría y Práctica*. México: Textos extemporáneos.

GABEL, J. (1973): *Sociología de la Alienación*. Argentina: Amorrortu.

GADAMER, H-G. (1999): *Verdad y método. T. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 8ª edición.

GADAMER, H-G. (1998): *Verdad y método. T. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª edición.

GONZALEZ Quesada, R. F., Sierra Miranda, O., Chávez Sandoval, U. y Betanzos Alva, R. N. (2011): *La reacción crítica de los oprimidos*. En Dussel, E. (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI Editores. Cap. 8. Pp. 67-73.

IBÁÑEZ Gracia, T. (2001): *Muníciones para disidentes. Realidad-verdad-política*. Barcelona: Gedisa.

IBÁÑEZ Gracia, T. (1989): *La psicología social como dispositivo desconstruccionista*. En: IBÁÑEZ Gracia, T. [Coord.] (1989): *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

IÑIGUEZ, L. (2002): *Psicología Social como crítica*. En Piper, I. [Comp.] (2002): *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en Psicología Social*. Santiago de Chile: Arcis. Pp. 39-72.

KRAUSE, E. (1994): *Siglo de caudillos*. Barcelona: Tusquets.

LANDER, E. Et. Al. (1993): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

MAGAYÓN Anaya, M. y Escalante Rodríguez, J. D. (2011): *El positivismo*. En Dussel (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI Editores. Cap. 19, Pp. 211-223.

MARTÍN-BARÓ, I. (2000): *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA, Décima edición.

MARTÍN-BARÓ, I. (1972): *Psicodiagnóstico de América Latina*. San Salvador: Edit. LEA.

MARTÍN-BARÓ, I. (1998): *Psicología de la liberación* (edición, introducción y notas de Amalio Blanco; epílogo de Noam Chomsky). Madrid: Edit. Trotta.

MARTÍNEZ, Alonso, J. M., Galarza Cid, A. y Moreno Rodríguez, A. (2009): *Psicología Social desde la periferia*. Tlaxcala, Mex: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

MERANI, A. L. (1976): *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1976A): *Carta abierta a los consumidores de psicología*. Barcelona: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1974): *Freud y el Talmud, seguido de crítica de los fundamentos de la psicopatología*. México: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1978): *Estructura y dialéctica de la personalidad*. Barcelona: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1982): *Historia crítica de la psicología*, Barcelona: Grijalbo. Segunda Edición.

MERANI, A. L. (1968): *La dialéctica en psicología*. México: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1968 A): *Problemas y pseudoproblemas de la psicología*. Barcelona: Grijalbo.

MERANI, A. L. (1973): *Psicología y alienación*. México: Grijalbo.

MONTERO, M. (1993): *Evolución y tendencias actuales de la psicología social en América latina*, papeles del psicólogo. Revista del Colegio Oficial de Psicólogos, N° 55, Caracas. 1993. ISSN 0214-7823.

MONTERO, M. (1996): *La Psicología Social en la América Latina*. Revista Anthropos, N° 156. Barcelona, mayo de 1994, ISSN 0211-5611. Pp. 17-23.

MORALES González, J. (2005): *Teoría narrativa de la psicología social en el modo de ser literario*. Tesis doctoral (dir. Lupicinio Íñiguez Rueda), Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Inédito.

MOSCOVICI, S. Et. Al. (1985): *Psicología social, I*. Barcelona: Paidós.

MUNNÉ, F. (1982): *Psicologías Sociales marginadas. La línea de Marx en la Psicología Social*. Barcelona: Edit. Hispanoeuropea.

NICOL, E. (1977): *La idea del hombre*. México: F.C.E.

NICOL, E. (1997): *La vocación humana*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.

NICOL, E. (1963): *Psicología de las situaciones vitales*. México: F.C.E. 2ª edic.

NIETZSCHE, F. (1985): *El anticristo*. Alianza Editorial, Madrid: 11ª Edic.

PACHECO, G., y Jiménez, B. [Comps.] (1990): Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina. Guadalajara, Mex. ITESO / U de G.

PAEZ Rovira, D. [Coord.] (1994): *La Psicología Social latinoamericana entre el criollismo y el cosmopolitismo. Introducción a la obra de I. Martín-Baró, de J.M. Salazar y a la Psicología Social de América Latina*. Revista Anthropos, N° 156. Barcelona, mayo de 1994, ISSN 0211-5611. Pp. 7-17.

PARKER, I. (2002): *Psicología Crítica conexiones críticas*. En Piper, I. [Comp.] (2002): *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en Psicología Social*. Santiago de Chile: Arcis. Pp. 73-106.

PAZ, O. (1999): *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 3ra edición.

PAZ, O. (1985): *Los hijos del limo y Vuelta*. Barcelona: Planeta de Agostini.

PAZ, O. (1993): *Obras completas* (edición del autor), T. 9: *Ideas y costumbres I, la letra y el cetro*. México: Círculo de lectores / Fondo de Cultura Económica, 1995.

PENA de Matsushita, M. (2011): *El romanticismo y el liberalismo*. En Dussel (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI Editores. Cap. 17, Pp. 194-210.

PICHON-RIVIÈRE, H. (1983): *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. México: Nueva Visión.

PICHON-RIVIÈRE, H. (1985 A): *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 22ª reimpresión, 2002.

PICHON-RIVIÈRE, H., y Pampliega de Quiroga, A. (1985): *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Nueva Visión.

PIPER, I. (2002): *Sobre una práctica que, en el sur, se llama a sí misma Psicología Social Crítica*. En Piper, I. [Comp.] (2002): *Políticas, sujetos y resistencias. Debates y críticas en Psicología Social*. Santiago de Chile: Arcis. Pp. 19-31.

RAMOS Mejía, J. M. (1956): *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires: editorial Tor,

RIBERA, R. (1994): *El Salvador: la negociación del acuerdo de paz ¿Un modelo para el mundo?* En: "Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades". N° 37, enero-febrero de 1994, San Salvador, el Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Pp. 89-134.

RODRÍGUEZ Preciado, S. I. (2007): *Historia de la Psicología Social en México: sus inicios*. En Aguilar M. A. y Reid, A. [Coords.] (2007): *Tratado de Psicología Social. Perspectivas socioculturales*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 301-337.

RODRÍGUEZ Preciado, S. I. (2014): *Raíces y tradiciones de la Psicología Social en México. Un estudio historiográfico*. Guadalajara, Mex: ITESO/El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.

S/A. (1994): Editorial: *La Psicología Social en América Latina. Estudios de un proceso crítico y plural: su consolidación científica actual*. Revista *Anthropos*, N° 156. Barcelona, mayo de 1994, ISSN 0211-5611. Pp. 2-6.

SLOTTERDIJK, P. (2003): *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

TARAGANO, F. (1985): Introducción a: Pichón-Rivière, H. (1985): *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 22ª reimposición, 2002.

TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

VARIOS AUTORES (1988): Leopoldo Zea. *Filosofía de la historia latinoamericana como compromiso*. Revista *Anthropos*, N°89, Barcelona, octubre 1988.

VASCONCELOS, J. (1986): *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. México: F.C.E. / S.E.P.

VÁZQUEZ, F. (2001): *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.

WATZLAWICK, P. [Et. Al.] (1985): *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.

WHITFIELD, T. (1998): *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en el salvador*. San Salvador: UCA Editores.

ZEa, L. (1974): *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.

Fuentes electrónicas

CASIANO Bonfigli, J.A. (2009): *Una aproximación bibliográfica a la obra del Dr. Alberto L. Merani*. En *Psicología para América Latina*. Revista Electrónica Internacional de la Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología. N° 16, Junio de 2009, ISSN: 1870-350X. <<http://www.psicolatina.org/16/merani.html>>

MONTERO, M. (1986): *La psicología social en América latina: Desarrollo y tendencias actuales*. Conferencia dictada en la Universidad de Costa Rica. 26-5-1986. <Dialnet-LaPsicologiaSocialEnAmericaLatina-2903505.pdf>

Otras fuentes consultadas

GRIMBERG, C. y SVANSTRÖM, R. *Historia universal*. Ts. 9, Daimond, México, 1983.

XIRAU, R. (1964): *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, 9ª edición, México, 1983.