

Del impacto de la realidad como experiencia emocional al realismo crítico como posición epistemológica

Amalio Blanco

Universidad Autónoma de Madrid

Palabras claves:

Ignacio Martín-Baró, realismo crítico, psicología de la liberación, principio realidad.

Resumen

Este artículo se suma a la cada vez más abundante bibliografía sobre el legado intelectual de Ignacio Martín-Baró a partir de dos líneas marcadas por los historiadores de la psicología, que convienen de manera especial a nuestro autor: a) la importancia del nivel biográfico en la producción científica de un determinado autor, y b) la influencia del ámbito institucional en dicha producción. En el caso que nos ocupa, el contacto y el impacto producido por la realidad salvadoreña a raíz de la decisión de proseguir en ese pequeño país su formación religiosa convierte al estudio de los acontecimientos que definen la situación de miseria opresiva en la que discurre la vida de las mayorías populares en el principal objetivo de la psicología. Pero el mundo de lo real (la realidad sociohistórica) como principio epistemológico fue también el marco en torno al cual desarrollaron sus propuestas teóricas los compañeros jesuitas en el entorno de la UCA desde la filosofía, la teología, la sociología, etc. Finalmente, este se convertirá también en el principal objetivo y en la tarea primordial de la UCA como institución universitaria.

Nuevos fundamentos de la psicología social

A día de hoy, treinta años después de su muerte violenta, la bibliografía sobre la obra de Ignacio Martín-Baró empieza a ocupar un lugar destacado en la historiografía psicológica de habla hispana. A los estudios generalistas de su amplia producción científica (De la Corte, 2001; Dobles, 2016; Soto, 2002; Vásquez, 2000) habría que añadir la edición crítica de sus estudios sobre la psicología de

la liberación (Martín-Baró, 1998), sobre la violencia y el trauma (Martín-Baró, 2003) y sobre el realismo crítico (Martín-Baró, 2016), así como numerosos artículos en los que se abordan algunos de los principales temas de su producción intelectual (violencia, opinión pública, mujer y machismo, salud mental y trauma, epistemología, etc.), cuya relación haría muy onerosa la lectura de este artículo. Todos estos temas, por lo demás, forman parte de los estudios generalistas y algunos de ellos (el de la violencia, la salud mental y el trauma psicosocial, por ejemplo) conforman la práctica totalidad de la monografía de 2003.

El artículo que aportamos a este número monográfico pretende completar modestamente el panorama analítico de la producción que Ignacio Martín-Baró ha hecho a la psicología latinoamericana en general, y particularmente a la psicología social, partiendo de las siguientes hipótesis:

1. El hecho fundante de su postura epistemológica y de sus intereses teóricos estuvo marcado por el fuerte impacto que le causó el contacto con la realidad salvadoreña.
2. Teniendo en cuenta que esa circunstancia biográfica está enmarcada en su vocación religiosa, hay sobradas razones para suponer que los cimientos de su posición epistemológica ahondan sus raíces en la teología de la liberación.
3. En sus escritos de juventud se intuyen, y en no pocas ocasiones se advierten de manera explícita, las premisas sobre las que construirá su postura epistemológica en torno al realismo crítico.
4. Sus postulados teóricos, su diagnóstico de la realidad salvadoreña y las soluciones que ofrece forman parte de un ámbito institucional de conocimiento compartido con sus compañeros de la UCA.

El “don de la realidad”

Los historiadores de la psicología (ver, por ejemplo, Rosa *et al.*, 1996) aconsejan tomar en consideración en algunos casos las experiencias biográficas a la hora de analizar la producción científica. En el caso que nos ocupa, esta recomendación se convierte en un imperativo.

En el conmovedor Epílogo con el que concluye la monografía *El realismo crítico. Fundamentos y aplicaciones*, una compilación de artículos inéditos de Martín-Baró, su hermano Carlos deja anotados un par de apuntes que sirven, el segundo de ellos sobre todo, como hilo argumental de este artículo: su hermano Nacho, dice, fue muy cuidadoso de su intimidad. En sus escritos apenas dejó rastros biográficos o experiencias personales que pudieran ayudarnos a interpretar de manera más precisa sus intereses temáticos y sus posiciones teóricas. La única evidencia, añade, es que su preocupación intelectualmente más recalcitrante fue el estudio de la realidad que rodeaba la vida de sus conciudadanos y conciudadanas en El Salvador: Nacho decidió dejar en la sombra la región más íntima de su ser, “porque lo que importaba y lo que a ti te concernía era la ingente realidad que te rodeaba” (Martín-Baró, 2016, p. 408). Efectivamente, los pocos datos biográficos de que se dispone apuntan, de manera coincidente, en una misma dirección: la descomunal, por avasalladora e hiriente, realidad salvadoreña se convirtió en el eje de sus desvelos y preocupaciones como docente, como investigador, como cristiano y como pastor. Más aún, no hay duda de que el contacto con la realidad salvadoreña produjo en aquel joven de 18 años recién llegado a un mundo desconocido y extraño un profundo impacto que marcaría su trayectoria académica y su labor pastoral. Carlos Martín-Baró (2016) lo describe de manera muy concisa: El Salvador le dio a Nacho “el don de la realidad” (p. 415), y en conversaciones privadas lo explica de manera algo más detallada: las cartas que recibía la familia de aquel joven “vital, ingenuo pero genuino,

excesivo y tierno” que un año antes (en 1959) había tomado la decisión de ingresar en la Compañía de Jesús, estaban impregnadas de un profundo malestar, de una honda preocupación por la misera situación en la que discurría la vida de la mayoría de la población salvadoreña. A tenor de la descripción que hacía de ella el joven novicio en sus cartas a partir de 1960, aquella realidad “poseía dimensiones desmedidas”, concluye Carlos Martín-Baró (2016, p. 415). “El Salvador fue el gran descubrimiento de su vida”, comentaba su hermana Alicia unos meses después de su asesinato.

En *Memoria de un compromiso. La Psicología social de Ignacio Martín-Baró*, Luis de la Corte dice que la estancia en Bogotá fue decisiva en su trayectoria posterior debido, principalmente, al contacto con una comunidad afroamericana ubicada en El Chocó, en plena selva colombiana. Esta experiencia “le dejaría una honda huella” (De la Corte, 2001, p. 33), muy parecida a la que pocos años antes había experimentado al contacto con una realidad muy parecida, la salvadoreña, “hecha de negaciones, carencias, presiones incontroladas y fuerzas incontrolables”. Se trata de una realidad, termina por acotar en un artículo publicado en esta misma revista en 1974 (Martín-Baró, 1998, p. 131) rememorando quizá sus experiencias las comunidades afroamericanas de El Chocó, “pletórica de vida, pero una vida preñada de muerte”. El reflejo de esa realidad, en unos términos nada alambicados, es una constante en la obra de Martín-Baró: la situación miserable y la deshumanización a la que están expuesta la mayoría frente a la sobreabundancia de las minorías oligárquicas, el obstáculo a la satisfacción de sus más elementales necesidades frente a la satisfacción ostentosa de las minorías, las relaciones asimétricas de dominación-sumisión “donde el bienestar de los unos se funda en el sufrimiento de los otros, donde la afirmación de los pocos se alimenta de la negación de los muchos” (Martín-Baró, 1998, p. 339), y así sucesivamente. El primer capítulo del pormenorizado estudio que Luis de la Corte dedica a la obra de Martín-Baró está presidido por

un título nada fortuito y muy oportuno para la primera de nuestras hipótesis: “El Salvador como revelación y como destino”.

Sus primeros escritos, que hemos dado a conocer en la monografía a la que acabamos de referirnos (Martín-Baró, 2016), marcan ya de manera nítida las líneas maestras de su pensamiento posterior. En ellas, el interés por los acontecimientos que rodeaban la vida cotidiana de la población centroamericana y la preocupación por sus consecuencias ocupan un lugar destacado. Ya en 1963 había presentado un breve ensayo a la “Disputatio Publica Philosophiae Scholasticae” en el que, sin pretenderlo de manera explícita, parece seguir la línea marcada por el Kant de la *Crítica de la razón pura*: en los términos del materialismo dialéctico, que es el punto de partida de este breve trabajo (*La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico es precisamente el título*), hay una realidad material que actúa como germen del conocimiento sensible, de ese conocimiento que se nos hace presente a través de los órganos de los sentidos. Junto a ella es necesario tener en cuenta la existencia de “seres reales que no son materia, participaciones espirituales del *esse*” (Martín-Baró, 2016, p. 85), que, en una interpretación benévola, se corresponderían con los juicios sintéticos *a priori* kantianos. Sobre ellos se erige el conocimiento procedente del entendimiento, de las construcciones mentales que los seres humanos hemos creado, normalmente a nuestro antojo y siguiendo las directrices de nuestro propio interés, de los intereses de unas personas más que de otras, convendría matizar. En la mayoría de los casos esas imágenes mentales son simples relatos fantásticos, “entidades míticas” que atrapan la credibilidad de las personas orientando y dando sentido a sus biografías personales (Jiménez Burillo, 2017, p. 87), vale decir, a la manera de pensar, de estar y de actuar respecto a la realidad personal, interpersonal e intergrupal que nos rodea; a la ideología, en una palabra, tan presente en la producción académica de Martín-Baró, como veremos en el próximo epígrafe. En definitiva, dirá el Durkheim de *Las reglas del método socioló-*

gico, las personas no pueden “vivir en medio de las cosas sin formular sus ideas sobre ellas, y a tenor de las cuales arreglar su conducta” (Durkheim, 1978, p. 45). De acuerdo con Kant, pues, hay objetos a cuyo conocimiento accedemos ayudándonos de los órganos de nuestros sentidos, lo “que recibimos por las impresiones” (sensibilidad), y hay otros que son producto de “nuestra propia facultad de conocer”, de nuestro entendimiento (Kant, 1781/1994, p. 98), aquellos que, al margen de la experiencia, hemos sido capaces de crear “en novo” esos otros objetos con mente que somos los humanos (Riviére, 1990). Estos últimos son el resultado de lo que nuestra propia capacidad de conocimiento (“*unser eigenes Erkenntnisvermögen*”). Las cursivas son añadidas) es capaz de concebir.

Lo que se le hizo presente a aquel joven cuando puso el pie en El Salvador es una realidad que entra por los órganos de los sentidos, que se puede ver, se puede tocar, se puede oler: son mujeres maltratadas por sus parejas, hombres que trabajan de sol a sol para poder apenas alimentar a sus hijas e hijos, niñas y niños malnutridos, y muchos de ellos y ellas maltratados en el mismo seno familiar, que viven en míseras champas de barro carentes de las mínimas condiciones higiénicas y de habitabilidad, por no hablar de jóvenes sin posibilidades de formación y empleo o trabajadores de ambos sexos subempleados y remunerados con sueldos de miseria, que recuerda los rostros de la realidad descritos por los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Puebla¹. Todo ello envuelto en un clima de violencia interpersonal, inter-

categorial e institucional que ha marcado la historia de El Salvador prácticamente desde la Colonia.

La huella que el choque emocional de la realidad salvadoreña ejerció sobre Martín-Baró queda igualmente reflejada en su primer libro (*Psicodiagnóstico de América Latina*), una inicial aproximación a la psicología social. Esta obra está escrita en 1972 bajo la mirada de Eric Fromm y Herbert Marcuse, dos heterodoxos del psicoanálisis y del marxismo respectivamente, y de Paulo Freire, e inspirada en la particular mirada que su compañero jesuita, Jesús Arroyo, “sagaz psicoanalista y cordial compañero” (Martín-Baró, 1972, p. 4), proyectaba sobre la realidad salvadoreña en su libro *Reflexiones sobre temas de psicología social*, publicado un año antes. Los contenidos incluidos en el texto de Martín-Baró (el poder opresor, el conformismo social, la marginación, la rebelión) y, de manera especial, el epílogo (*La revuelta latinoamericana*) ya evidencian el interés por el análisis de la realidad, ya pueden ser considerados como el momento en el que el choque emocional da paso a la reflexión y elaboración teórica en torno a los orígenes de esa realidad, sus principales manifestaciones y las consecuencias que acarrea. A ese primer momento, la teología de la liberación le dará el nombre de “compromiso de caridad”: mirar de cara y de frente a lo que ocurre a nuestro alrededor, dejarse impregnar por los acontecimientos, prestar atención a las personas que los protagonizan y los sufren, ser solidarios y empáticos con ese sufrimiento y dar, finalmente, un paso adelante: intentar cambiar las condiciones que

1 La Conferencia de los Obispos Latinoamericanos reunidos en Puebla (México) describió con gran realismo esa realidad: “rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de las deficiencias mentales y corporales irreparables; rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, frustrados por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos que viven marginados y en situaciones infrahumanas; rostros de campesinos que viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados despedidos por las duras exigencias de las crisis económicas; rostros de marginados y hacinados urbanos con el doble impacto de la carencia de bienes materiales frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen” (CELAM, 1979, p. 66).

lo propician. La realidad acabará por convertirse, pues, en el hilo argumental de su postura epistemológica:

El principio realidad

Que no sean los conceptos los que convoquen a la realidad, sino la realidad la que busque a los conceptos; que no sean las teorías las que definan los problemas de nuestra situación, sino que sean esos problemas los que reclamen y, por así decirlo, elijan su propia teorización. Se trata, en otras palabras, de cambiar nuestro tradicional idealismo metodológico en un realismo crítico. A los psicólogos latinoamericanos nos hace falta un buen baño de realidad, pero de esa misma realidad que agobia y angustia a las mayorías populares (Martín-Baró, 1998, p. 314).

En *Psicodiagnóstico de América Latina* no solo es patente ya una inicial elaboración teórica de ese choque emocional con la realidad salvadoreña, sino que se da un paso más, y un paso de un especial significado teórico: la tarea que tiene encomendada la psicología social es el análisis de las ideologías. Y para que no quepa duda, añade: “su labor propia será desenmascarar esa inconsciencia o inconsciente colectivo que late a través de la multitud de síntomas manifiestos a nuestra conciencia, y cuyo significado racionalizamos ideológicamente” (Martín-Baró, 1972, p. 16).

Úlceras latentes en el cuerpo social

En 1968, siendo estudiante de Teología en la Universidad de Lovaina, escribe un trabajo (*Los cristianos y la violencia*) a raíz de los acontecimientos bélicos de aquella época (Vietnam, Biafra, Oriente Medio, ocupación violenta de Checoslovaquia, etc.) en el que, con la claridad que lo caracterizaba, analiza el papel de la Iglesia y de algunos de sus representantes (Pablo VI, Helder Câmara, Camilo Torres, entre otros) frente a “esta sociedad desordenada”. Emprende esa tarea sin perder

de vista, sino todo lo contrario, “la continua violencia de los pobres y los oprimidos” presente en toda América Latina. Este hecho, confiesa, golpea de manera inmisericorde su conciencia como persona y, sobre todo, como cristiano saber que el 85 % de la población salvadoreña se hunde en la miseria más inhumana para hacer posible la vida suntuosa del 15 % (Martín-Baró, 2016, p. 262). Pero detrás de ese dato objetivo hay unas “leyes muy cultas” de acuerdo con las cuales unas pocas personas disfrutan de una vida decorosa “a costa del hambre, sufrimiento y esclavitud de la gran mayoría” (p. 267). En el joven estudiante de Teología (26 años), ya podemos advertir un adelanto de su posición epistemológica: con frecuencia, detrás de esas leyes aparentemente cultas se esconden mecanismos de justificación y legitimación que dan cobertura a medidas económicas que favorecen a los más poderosos y acudados, a decisiones políticas que coartan la libertad y a patrones de relación interpersonal e intergrupales amparados en el etnocentrismo, en la caprichosa creencia en la superioridad natural de unas personas sobre otras simplemente en calidad de su pertenencia categorial en razón de nacionalidad, género, raza, etnia, etc., que analizara William Sumner a comienzos del pasado siglo (Sumner, 1906). Esos mecanismos son los que conforman el fondo ideológico de las acciones y de las relaciones humanas y tienen una particular y siniestra presencia en el sustento y cobertura a la violencia. Esos dispositivos mentales, muy elementales en la mayoría de las ocasiones, no son sino creaciones de nuestro conocimiento, por seguir la huella kantiana.

Al mismo tiempo, dentro de ese mismo trabajo, el de *Los cristianos y la violencia*, no menos definitorio de su trayectoria intelectual vendría a ser un segundo planteamiento: el de la corresponsabilidad del cristiano respecto a la injusticia existente en el mundo de suerte, añade, que está en nuestras manos lo que la sociedad nos pueda deparar en el futuro (Martín-Baró, 2016, p. 262). Parece evidente que lo que aquí se está postulando es que la realidad, el orden y la estructura social

son hechos contruidos; como tales, cabe añadir, pueden ser cambiados, y deben serlo cuando vayan dejando a su paso un reguero de víctimas, como es el caso del país al que llega Martín-Baró en 1960. A este respecto, por muy conocida que sea y por muy manida que esté, conviene volver a recordar la tesis que enmarca la obra de Berger y Luckman (1968) ahora que desde las fanfarrias de la telepredicación evangelista en El Salvador y en todo el continente latinoamericano se vuelve a oscuras posiciones medievales que convierten el orden social en un antojo de la voluntad de Dios: “el orden social es un producto humano” y, como tal, ni se da como un hecho biológico, ni se deriva de las “leyes de la naturaleza”, sino que “existe solamente como producto de la actividad humana” (cursivas en el original, p. 73). En *Sistema, grupo y poder* encontramos una detallada descripción del planteamiento de Berger y Luckman (Martín-Baró, 1989, pp. 56-61), que, siguiendo sus huellas, podría quedar resumida en el siguiente postulado: el ser humano es al mismo tiempo “producto y productor” del orden social. Es producto porque es dentro del orden social donde se construye como persona, donde da comienzo su realización histórica como individuo; es productor porque en el transcurso de su continua actividad ese orden social se transforma (p. 56).

La psicología ha dado por supuesto el principio de la construcción humana del orden y de la estructura social. Desde ahí ha desplegado su potencial aplicado y su energía de cara a la intervención que, en último término, es la que define y justifica su razón de ser como ciencia y como profesión. George Miller lo dejó claramente establecido en su célebre alocución como presidente de la American Psychological Association en 1969. Conviene recordarla una vez más y cuantas sean necesarias:

Los problemas más urgentes de nuestro mundo son problemas que hemos causado nosotros mismos. No tienen su origen en una naturaleza

despiadada ni nos han sido impuestos, como castigo, por la voluntad de Dios. Son problemas estrictamente humanos cuya solución requiere el cambio de nuestras conductas y de nuestras instituciones sociales. Como ciencia directamente interesada en los procesos sociales y conductuales, sería esperable que la Psicología liderase la búsqueda de nuevos y mejores escenarios personales y sociales (Miller, 1969, p. 1063).

En *Psicodiagnóstico de América Latina* ya está presente esta idea: lo que desde la psicología social se pretende es analizar los múltiples rostros de la realidad y los conflictos a los que da lugar a fin de poder realizar una tarea desencubridora, mostrando abiertamente “el síntoma manifiesto para llegar a la úlcera latente en las entrañas del cuerpo social” (Martín-Baró, 1972, p. 3). En el transcurso de su posterior aproximación psicosocial al problema de la violencia, con la guerra civil como telón de fondo, señalará la ideología como esa úlcera latente incrustada en el orden social que es capaz de concederle un significado socialmente tolerable y políticamente aceptable. Existe “un marco de valores y normas, formales e informales” que no solo acepta la violencia “como una forma de comportamiento posible”, sino que además es capaz de requerirla y hasta de bendecirla como la más oportuna y hasta única para dar respuesta a determinados problemas sociales. La violencia tiene su propia lógica, sus propios motivos, sus propias razones, su propio entramado justificador, un entramado que está prioritariamente unido a sus resultados. Es precisamente ahí “donde la racionalidad de la violencia confluye con la legitimidad de sus resultados o con la legitimación por parte de quien dispone del poder social” (Martín-Baró, 1983, p. 375).

Esa tarea desencubridora a la que se refiere el profesor novel de psicología social en 1972 recibirá el nombre de “desidologización” por parte del teórico y del investigador consagrado en que se convertirá tras su maestría y doctorado en la Universidad de Chicago.

Desideologizar significa desenmascarar el conocimiento de sentido común, ese saber de la ciudadana y del ciudadano común que somos todas y todos, que tiende a dar por buena y por aceptable la situación en la que nos encontramos y en la que se encuentran las otras personas sin importar cuán dañina pueda llegar a ser. La damos por buena por costumbre ancestral, por tradición cultural, por mandato divino, por presión social, por imperativo político, por creencia personal, etc. Es por eso por lo que desde la psicología urge llevar a cabo “una investigación sistemática de todos aquellos mecanismos que mantienen a nuestro pueblo enajenado frente a su propia realidad”, escribía en un artículo publicado en 1985 en el Boletín de la AVEPSO (Martín-Baró, 1998, p. 185), estudiar ese conocimiento de sentido común, tan ampliamente aceptado, con cuya ayuda se justifica un sistema social explotador y opresivo. De cara a esta sucinta bibliografía intelectual que estamos trazando, resulta de especial interés señalar cómo en este artículo Martín-Baró ya da a conocer su interés por el estudio y el seguimiento de la opinión pública por entender que esta es la depositaria más calificada de ese conocimiento de esa ideología tras la que en muchas ocasiones se esconde la justificación de todas aquellas condiciones que mantienen en la pobreza, en la pasividad y en la resignación a las mayorías populares latinoamericanas. Y como complemento de ese interés hace una confesión de gran alcance desde el punto de vista metodológico que muestra a todas luces su alejamiento del construccionismo social (ver a este respecto, Blanco, Sabucedo y de la Corte, 2018):

nosotros pensamos que la encuesta de opinión pública puede constituir un importante instrumento desideologizador y que, así como en la actualidad es utilizada por los grandes consorcios comerciales y políticos para propiciar el mercadeo de sus productos o para estimular el apoyo a candidatos de todo tipo y a las políticas más diversas, debería ser utilizada para impulsar la toma de conciencia popular...

para desmontar el discurso enajenador de los sectores sociales dominantes y para permitir a las organizaciones y grupos populares entablar un diálogo constructivo con la conciencia comunitaria a la búsqueda de una nueva identidad colectiva (p. 191).

No se nos debe ocultar que tras el concepto de desideologización, o a su lado, tanto da, se encuentra la novedosa concepción de la psicología social como el estudio de la acción en tanto que esta lleva inevitablemente asociada un sentido y un significado (la acción en cuanto ideológica). Con esa definición nos sorprendió en *Acción e ideología*. Ahora, puesta en contexto, ya resulta perfectamente inteligible: la psicología social no se ocupa solo de la acción, sino de desentrañar y de descubrir su fondo, su intimidad sin perder de vista que dicha actividad, referida a nuestras propias acciones o a las acciones de otras personas, se forja dentro de un determinado contexto y estructura histórico-social, tanto macro como micro, en cuyo seno es donde adquiere su significado (Martín-Baró, 1983, p. 10). Es desde ahí, mucho más desde el grupo (lo micro) que desde esa entidad tan abstracta que es la sociedad (ver epígrafe “El proceso cooperativo del conocimiento” de este artículo), desde donde define su contenido interno, aquello que forma parte de una intimidad que no siempre se deja traslucir en su forma y manifestación exterior. En definitiva, “una acción humana no es una simple concatenación de movimientos, sino la puesta en ejecución de un sentido” (p. 16).

Hubiera sido o no consciente de ello (realmente no consta que lo fuera), la opción nada casual por el concepto de “acción” en vez de seguir la corriente mayoritaria partidaria del “comportamiento”, cuenta con un ilustre antecedente en el marco de la ciencia social: el concepto de acción social de Max Weber como una conducta humana a la que las personas enlazan un sentido subjetivo “orientándose por éste en su desarrollo” (Weber, 1964, p. 5). La original y heterodoxa definición de psicología social propuesta por

Martín-Baró goza del aval de uno de los más originales teóricos de la ciencia social de todos los tiempos. Contar con Kant, con Weber, o con Berger y Luckman como compañeros de viaje, aunque sea en un corto trecho del camino, es pisar sobre un terreno seguro. La grandeza y originalidad del pensamiento de Martín-Baró se acrecienta cuando lo vemos acompañado y respaldado por insignes teóricos de la ciencia social.

De la dinámica anal a la lucha de clases

La úlcera clavada en las entrañas del cuerpo social está repleta de contenidos simbólicos (significados) que, como acabamos de comentar, dan cobertura a un orden y una estructura social donde encuentran acomodo la distintas modalidades de la violencia, incluida la violencia estructural, y con ella, la injusticia estructural que da lugar a la pobreza, la corrupción política, la lacerante desigualdad, etc., que condenan y atenazan a las mayorías populares centroamericanas.

Tras el concepto, un tanto abstracto, de “cuerpo social” empieza a asomar el orden y la estructura social, que veinte años más

tarde, en *Sistema, grupo y poder*, será definido como “desorden ordenado”, instaurado y mantenido por intereses procedentes de los grupos dominantes, en cuyo marco y desde cuyas normas, leyes, mandatos, etc., se produce el comportamiento de personas y grupos (Martín-Baró, 1989, p. 16). Ese cuerpo social, que avanzará de manera premonitrice en 1972, tiene en el régimen de opresión su rasgo más distintivo. En él se dan cita la alienación, la rigidez estructural (la ruda división en clases) y la jerarquía de poder como sus principales atributos. Todos ellos, ya lo hemos comentado en el anterior epígrafe, son fruto de unas estructuras históricas conveniente y eficazmente racionalizadas que se resisten a nuestro control y que, en consecuencia, se nos acaban imponiendo, a veces de manera violenta, convirtiéndonos en seguidores pasivos de los procesos que se dan en su seno (Martín-Baró, 1972, p. 282). La dinámica de estos procesos viene definida a través de las relaciones dialécticas entre los dos principales protagonistas: el opresor y el oprimido (ver Cuadro 1). “En resumen, la situación opresora se instaura por medio de un acto de violencia del opresor y se transmite a través de una estructura rígidamente mantenida” (p. 286).

Cuadro 1: dinámica relacional opresor-oprimido

Opresor	Oprimido
<ul style="list-style-type: none"> • Violencia (la guerra como lucha de clases) • Racionalización de los hechos (fondo ideológico de la acción) • Sentimiento de superioridad (etnocentrismo) • Percepción mercantilista de la realidad (racionalidad instrumental: el valor instrumental de la violencia) 	<ul style="list-style-type: none"> • Alienación • Fatalismo (dominación social) • El opresor como modelo (falsa conciencia) • Miedo a la libertad • Autodevaluación

Este proceso relacional de naturaleza dialéctica opresor-oprimido tiene su continuidad en un novedoso y extenso epígrafe en *Acción e ideología* presidido por el inequívoco título de “Realidad psicosocial de las clases sociales” (Martín-Baró, 1983, pp.

78-109), una nueva muestra de que los principales argumentos del realismo crítico ya se encuentran, algunos de ellos meridianamente explícitos, en los escritos de juventud, todo ello bajo el influjo causado por el impacto que la realidad salvadoreña causó en aquel

joven vallisoletano cuando llegó a El Salvador. Partiendo de la ortodoxia marxista (las clases sociales se configuran a través de un determinado modelo de relaciones definidas a partir del sistema de producción), Martín-Baró concluye que existen maneras de pensar, formas de sentir, estilos de querer y modos de actuar que son propios de las distintas clases sociales. Esta estructura cognitivo-emocional y conductual acaba por incorporarse como rasgos y características personales (la clase social como una realidad psicológica personal), bien como reflejo de su propia posición dentro de la estructura productiva o mediatizadas por los intereses de la otra clase (la clase dominante), cuyo resultado más característico y más conocido es la alienación y cuya solución pasaría por un proceso de conscientización freireana entendido “como una forma de propiciar la desalienación de las personas y el cambio social” (p. 109).

En *Psicodiagnóstico de América Latina*, los procesos que definen la dinámica de relaciones opresor-oprimido están envueltos todavía en un ropaje psicoanalítico. Por ejemplo, la relación que liga al opresor con el mundo es una relación que guarda una estrecha correspondencia con la dinámica anal; la racionalización es un mecanismo de defensa inconsciente; la violencia activa una conducta de “generosidad paternalista” (Martín-Baró, 1972, p. 284); la rigidez estructural, por su parte, es la responsable de la analidad conformista o del machismo abandónico; el opresor se convierte en el “modelo de identificación inconsciente del oprimido” (p. 290). Esta retórica (machismo abandónico, genitalidad agresiva, dinámica anal, analidad conformista, defensa inconsciente, etc.) no volverá a hacer acto de presencia en su vasta producción posterior. No debería pasarnos desapercibido que en la presentación del libro, el propio Ellacuría le hace algunas sugerencias de calado a partir de una reflexión que, partiendo de un marco filosófico, acaba adentrándose en el terreno más legítimo de lo psicosocial: si además de un espíritu subjetivo, pregunta, no cabría pensar en un espíritu objetivo con su propia dinámica y su propio

funcionamiento, si el todo tiene propiedades nuevas procedentes del sistema y no tanto de la suma de las características propias de los elementos que lo integran (Ellacuría, 1972, p. VIII). Es muy probable que Ellacuría no supiera que Kurt Lewin ya había dado respuesta a esta última cuestión en la práctica totalidad de sus obras. En todo caso, se sigue preguntando Ellacuría, si no sería posible apoyarse en planteamientos psicológicos más apegados a la realidad de los hechos y algo más alejados de las (caprichosas) interpretaciones psicoanalíticas con cuya ayuda se pudiera “pasar de un psicodiagnóstico a un sociodiagnóstico de la realidad latinoamericana” (p. VIII). Se desconoce la acogida que estas sugerencias, teóricamente nada ingenuas, tuvieron por parte de Martín-Baró, pero el hecho innegable es que a partir de su vuelta a la UCA tras su maestría y su doctorado en Chicago, su producción teórica y sus trabajos de investigación estuvieron claramente volcados hacia un diagnóstico preferentemente social de la realidad salvadoreña. En el transcurso de su producción académica, se va observando, pues, un claro distanciamiento de la teoría freudiana por su reduccionismo hedonista y su desatención al contexto social, que empieza a gestarse ya durante sus años de formación en Bogotá: no podemos erigir el principio del placer, convertido en un esencialismo hedónico, como la única fuerza motora de nuestra vida, porque si ese fuera el caso, la vida carecería de sentido. Para decirlo de manera breve, “la teoría del principio del placer es una contradicción en sí misma”, escribe en un trabajo presentado en julio de 1964 en el Seminario de Psicología Existencial en el marco de sus estudios de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana titulado “Sufrir y Ser” (Martín-Baró, 2016, p. 150). Poco después, en la recensión que hace de *Una Psicología de hoy*, de Enrique Cerdá, no duda en polemizar con el autor cuando afirma que el psicoanálisis no es una psicología reduccionista. Martín-Baró cree, por el contrario, que lo es. Su reiterada invocación al concepto de instinto lo aboca de manera

irremediable al reduccionismo (ECA, 1966, 212, p. 32).

En la selección de artículos que forman parte de *Problemas de psicología social en América Latina* (Martín-Baró, 1976) y de *Psicología, ciencia y conciencia* (Martín-Baró, 1977a), el alejamiento es ya un hecho consumado: entre los artículos seleccionados, a excepción de *Para una sociogénesis del resentimiento*, de Castilla del Pino, ya no hay presencia de autores y teorías psicoanalíticas. Esto, siguiendo el hilo conductor de su producción académica, vuelve a reiterar es el compromiso de la psicología con el estudio de la realidad que angustia y oprime a las mayorías populares: “propugnamos un quehacer científico comprometido con la propia realidad histórica, con los problemas y anhelos del propio pueblo” (Martín-Baró, 1977b, p. 12). El cambio de referentes ya es patente. Sus estudios de maestría en la Universidad de Chicago, cuyo título logra precisamente en 1977, y su tesis doctoral, defendida dos años después, marcan un punto de inflexión que no afecta a la línea nuclear de su posición teórico-epistemológica (la realidad como punto de partida), sino a los referentes teóricos para abordar el estudio y la investigación de los componentes de dicha realidad.

En la tesis de maestría analiza las actitudes de los grupos que estuvieron implicados en el frustrado intento de reforma agraria propugnado por el Gobierno del coronel Arturo Molina en 1976 (la Asociación Nacional de la Empresa Privada, el Frente Agropecuario de la Región Oriental y el propio Gobierno) y el cambio producido en dichas actitudes en el transcurso del debate que condujo a la solución del conflicto (Martín-Baró, 1977c). El marco teórico está ya completamente alejado de la retórica psicoanalítica y centrado principalmente en dos referentes: a) la concepción histórico-dialéctica del conflicto: el modelo de producción capitalista ha dado lugar a la emergencia de dos grandes grupos (los que disponen de los medios de producción y quienes tan solo disponen de su fuerza de trabajo), cuyas relaciones (relaciones de

producción) se ven mediadas por intereses irreconciliables que les conducen a un inevitable conflicto, y b) las actitudes como parte de la ideología. La tesis doctoral vuelve a investigar un tema especialmente agobiante de la realidad salvadoreña: el problema del hacinamiento (Martín-Baró, 1979). Lo hace desde una perspectiva estrictamente psico-social cuyo primer punto reitera uno de los argumentos cardinales de su posición teórica: son las estructuras sociohistóricas (el modelo dominante de producción, las normas culturales, la superestructura ideológica y política, y las prácticas sociales subsiguientes) las que determinan la distribución de espacio dentro de una determinada sociedad y en el seno de cada uno de los grupos sociales (Martín-Baró, 1985, p. 37). Es ahí donde tiene lugar la experiencia del hacinamiento.

El proceso cooperativo del conocimiento

En la importancia concedida a esas estructuras sociohistóricas, Martín-Baró se vio acompañado (o él decidió, explícita o implícitamente, acompañar, tanto da) por la práctica totalidad de aquel colectivo de jóvenes españoles que dieron el salto a Centroamérica para seguir allí su formación en el seno de la Compañía de Jesús y que finalmente acabaron ocupando puestos de relevancia en la UCA: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Jon Sobrino, Jon de Cortina, José María Tojeira, Francisco Ibsate, etc. En todos estos casos, como en tantos otros, la realidad sangrante de la población centroamericana definió su quehacer como docentes, como investigadores y como pastores. La conmoción interior que produjo la realidad salvadoreña en Martín-Baró es una experiencia compartida con el resto de sus compañeros jesuitas llegados desde España. A Segundo Montes, por ejemplo, no le pasó desapercibida la realidad salvadoreña. La reciente tesis doctoral realizada por María del Pilar Aránzazu sobre quien fuera el fundador y director del Instituto de Derechos Humanos de la UCA (IDHUCA) ofrece infinidad de

datos al respecto. En el intercambio epistolar con su familia, ya dejaba clara su visión de la realidad salvadoreña: “aquí no hay clase media; hay unos cuantos muy ricos, dueños de fincas y haciendas enormes, y todos los demás son pobres que viven en mucha miseria, trabajando en esas fincas en el cultivo del café y viven en casas pequeñísimas en la misma finca” (Aránzazu, 2019, p. 153). Para la escuela sociológica creada por este jesuita vallisoletano, la observación y el seguimiento directo de la realidad era el punto de partida de cualquier estudio, análisis o investigación. Esta permitía a Segundo Montes acercarse y conocer de primera mano y sin intermediaciones interesadas esos rostros de la realidad a los se referían los obispos en su reunión de Puebla (ver Nota 1), a fin de ser más precisos en ofrecer soluciones, entender mejor el origen de los problemas sociales y el comportamiento de los distintos grupos en términos de clase, de etnia, etc. (Aránzazu, 2019, p. 209).

Dentro de este mismo marco se encuentra la que, sin duda, puede ser considerada una obra de referencia del pensamiento filosófico latinoamericano, y muy posiblemente, también para el grupo de jesuitas de la UCA, la *Filosofía de la realidad histórica*, de Ignacio Ellacuría (1990a). Su punto de partida, de inspiración zubiriana, como no podía ser de otra manera, guarda una estrecha correspondencia con la posición defendida por Martín-Baró: la realidad histórica es el objeto

de la filosofía. Aplicada a la psicología, Martín-Baró repetirá esta misma idea en numerosas ocasiones. Lo hizo, como acabamos de ver, en *Psicodiagnóstico de América Latina*, y lo hará después, como premisa que enmarca y transita a lo largo de cada uno de los temas que acomete en sus dos textos sobre psicología social desde Centroamérica (*Acción e ideología y Sistema, grupo y poder*), dos referentes imprescindibles de toda su producción intelectual: “nuestro punto de partida será la realidad cotidiana tal y como es vivida por la mayoría de la población centroamericana y, más particularmente, salvadoreña” (Martín-Baró, 1983, p. 4), esa realidad trenzada de dolores y deseos, penas y esperanzas de nuestros pueblos. Lo que Antonio González dice de Ellacuría podría ser igualmente aplicado a Martín-Baró, a Jon Sobrino, a Segundo Montes, a José María Tojeira, etc., a cada uno en su correspondiente campo de trabajo: lo más característico de su labor intelectual es haber hecho de la psicología (de la teología, de la sociología, etc.) “un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación” (González, 1990, p. 990).

Sea como fuere, y más allá de los supuestos que Ellacuría deja planteados en el extenso capítulo dedicado al componente social de la historia,² la realidad histórica de la sociedad salvadoreña será también el principal motivo de la UCA como institución universitaria prácticamente desde su fundación en 1965. En una reciente compilación

.....
2 A lo largo de este capítulo, Ignacio Ellacuría dibuja una visión de lo social cuya correspondencia con algunos de los principales supuestos de la teoría psicosocial sería ingenuo pensar que se dio de manera ocasional. Algo tendría que ver con el hecho de haber compartido durante décadas experiencia comunitaria, vida académica y responsabilidad institucional en la UCA con Martín-Baró. De manera muy sucinta, estos supuestos apuntan a los siguientes procesos: a) lo verdaderamente real de la historia es “la sociedad como conjunto de las relaciones sociales” (p. 178); b) esas relaciones ahondan sus raíces en el “respecto coherencial” a los demás. En su primario estar en la realidad, el ser humano “se encuentra a sí mismo como vertido indigentemente a los otros... Por sentir necesidad de socorro, el hombre está abierto a los otros sentientemente desde sus propias estructuras biológicas” (p. 211); c) hay, por tanto, una primacía de lo social sobre lo individual (p. 215); d) primacía significa, en línea con Durkheim, que existen maneras de pensar, de sentir y de obrar que son exteriores a los individuos particulares, algunas de las cuales se le imponen de manera coercitiva (p. 272); e) ante el supuesto defendido por las corrientes idealistas y solipsistas de que cada individuo es una especie de absoluto, Ellacuría defiende que en la realización de su absolutez, cada persona debe contar con la absolutez de los demás: f) esa absolutez interpersonalmente vinculante convierte al ser humano en un ser comunal (p. 387).

de artículos publicados por Ignacio Ellacuría a partir de 1971 sobre la labor universitaria en general y, particularmente, sobre la tarea de la UCA (Ellacuría, 2019), se hace presente una misma idea: su labor se debe entender “como servicio al pueblo” del que emana su propia razón de ser; consiguientemente, su cometido general y sus tareas más particulares deben ser concebidas como estrictamente históricas (p. 2). Dieciocho años después, en su último discurso público (6 de noviembre de 1989) con motivo de la concesión por parte del Ayuntamiento de Barcelona del Premio Internacional Alfonso Comín a la UCA, vuelve sobre el mismo argumento, esta vez de manera bastante más explícita y muy en consonancia con el sentir cooperativo del grupo, por seguir la senda de la sociología del conocimiento: “nuestra universidad, en tanto que universidad, tiene una confesada opción preferencial por los pobres” (p. 234), apuesta por las mayorías oprimidas por unas estructuras sociales cimentadas sobre la injusticia, la desigualdad y la violencia, tres de los más lacerantes males estructurales de la sociedad salvadoreña. De hecho, el principal interés y el horizonte final de la universidad gira en torno a la realidad nacional, a los ciudadanos y las ciudadanas que forman parte de ella, a los problemas y conflictos que la atraviesan (de manera particular, la injusticia y la violencia), a las políticas que tratan de darles respuesta, etc., todo ello a fin de acabar con la injusticia estructural (p. 68) y apoyar “los procesos que propicien una convivencia más justa, libre y solidaria en El Salvador y en Centroamérica” (p. 74).

Estas mayorías hacen acto de presencia de manera reiterada en la práctica totalidad de los escritos de los jesuitas situados en el entorno docente de la UCA, muchas veces bajo la etiqueta de la “opción preferencial por los pobres”,³ que aparecen como la razón

3 Jon Sobrino desvela la relación entre los pobres y las mayorías populares dentro de grupo de jesuitas de la UCA, una nueva muestra de que no solo estamos ante una comunidad en la fe, sino ante la posición común de un grupo frente a los problemas de la realidad: “cuando usábamos lenguaje religioso hablábamos de los pobres, los privilegiados de Dios. Cuando usábamos lenguaje histórico salvadoreño, hablábamos de las mayorías populares. En realidad es una misma cosa: el servicio a millones de hombres y mujeres que llevan una vida indigna de seres humanos y de hijos e hijas de Dios” (Sobrino, 1989, p. 1047).

de ser y el fundamento de la teología de la liberación de cuyos supuestos es especialmente deudora la psicología de la liberación, como tendremos oportunidad de observar en el próximo epígrafe. Teniendo en cuenta el protagonismo que estas mayorías populares adquieren en la psicología social de Ignacio Martín-Baró, resulta sin duda de interés invocar la concepción que Ellacuría tiene sobre ellas: a) son, en primer lugar, mayorías que carecen de recursos para hacer frente a sus necesidades básicas fundamentales; b) mayorías que cargan con la marginación a manos de minorías elitistas, y c) cuya situación de despojo material y social no remite a ley natural o voluntad sobrenatural alguna, sino “a ordenamientos sociales históricos” (Ellacuría, 2019, p. 154).

El interés por la realidad y su puesta en escena como el hecho primario del quehacer intelectual, que con tanta nitidez se observa en este grupo de religiosos, nos remite a la “pasión por la realidad” mostrada por aquellos titanes del pensamiento social del período 1830-1900 (Nisbet, 1969) y de los que todavía se nutre la ciencia social de nuestros días (los Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, etc.). Volvemos a ver a Martín-Baró y al resto de sus compañeros de la UCA muy bien acompañados. *Mutatis mutandis*, en ambos casos ese interés se origina en el desasosiego por sus consecuencias sobre el orden social (esa fue la principal preocupación de los grandes maestros del pensamiento social) y sobre la vida de las personas, que será la principal preocupación del grupo de la UCA. En el caso de los primeros, lo que les preocupa son los intensos cambios a raíz de las múltiples revueltas políticas y, muy en especial, del comienzo arrollador de la revolución industrial. En definitiva, lo “capital [en todos estos titanes del pensamiento social] es la pasión por la realidad”, por una realidad,

matiza Nisbet (1969, p. 188), “directa e inmediata”, que se puede ver y tocar como la que le tocó vivir a Martín-Baró y al resto de sus compañeros jesuitas.

En el caso de los excepcionales pensadores de finales del XIX, la coincidencia en la preocupación intelectual y la inquietud por sus secuelas sobre el orden social no se vio correspondida por un diagnóstico común ni respecto a sus causas ni en cuanto a su solución. Mientras que Comte atribuye los emergentes problemas sociales a la anarquía intelectual, a la desorganización moral y a la preponderancia del punto de vista material, Marx cree que los apuros por lo que pasaba la sociedad de su tiempo eran debidos al modelo capitalista de producción y, más en concreto, a la explotación económica a la estaba sometida la masa obrera; Weber, por su parte, apunta al predominio de la razón instrumental (la sustitución de la ética de la responsabilidad por la ética de las convicciones) y Durkheim señala la quiebra de la capacidad de integración de los escenarios sociales dentro de los que discurre la vida cotidiana, el debilitamiento de los vínculos y lazos sociales, un aspecto de especial interés y alcance teórico desde el punto de vista psicosocial. Sin embargo, la pasión por la realidad que muestran el grupo de intelectuales de la UCA tiene, sin embargo, una doble y muy destacada singularidad: su coincidencia en cuanto al diagnóstico y su estrecha conexión con la verdad.

Respecto a la primera, todos ellos, prácticamente sin excepción, remiten a la naturaleza y a las características del orden y la estructura social la situación de pobreza, injusticia, desigualdad y violencia en la que estaba inmersa la sociedad salvadoreña. Esa es la realidad histórica convertida en objeto de la filosofía (Ellacuría), de la psicología (Martín-Baró), de la teología (Jon Sobrino) y de la sociología (Segundo Montes). Con sobrado conocimiento de causa, Jon Sobrino no duda en que sus compañeros mártires comparten una visión estructural de la realidad y que “la investigación de sus causas y soluciones estaba guiada por la mirada de

la misericordia”, por la realidad concreta de los pobres (Sobrino, 1990, p. 971). Para el Ellacuría filósofo, por ejemplo, la estructura es el hecho apriorístico de lo social, lo que le concede realidad histórica (lo social es “algo que tiene cuerpo y cuerpo estructural”) (Ellacuría, 1990a, p. 249) y, todavía más, el marco en el que se originan esas maneras de pensar, de sentir y de obrar exteriores a los individuos dotadas de esa fuerza impositiva que Durkheim atribuía a los hechos sociales, hipótesis con la que Ellacuría muestra su pleno acuerdo (p. 272) y que a Martín-Baró tampoco le incomoda desde el punto de vista teórico (el *a priori* existencial está latente en buena parte de su producción), aunque, como tendremos oportunidad de ver, hizo un valioso intento por no quedar atrapado en el determinismo social. El Ellacuría teólogo, por su parte, volverá sobre la estructura social en un excelso capítulo cuyo título resume en una sucinta frase la esencia de la teología de la liberación (*Historicidad de la salvación cristiana*): la negación del reino de Dios echa sus raíces en las estructuras sociales, económicas y políticas que crean la realidad social de la pobreza con sus siniestras ramificaciones de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc. (Ellacuría, 1990b, p. 360). En la idea de “salvación histórica”, está presente de manera connatural la necesidad de revertir las condiciones opresivas de la estructura social, o lo que viene a ser lo mismo, luchar contra el reino del pecado. La salvación cristiana y la salud humana tienen un mismo objetivo: revertir la historia de miseria, desigualdad, opresión y violencia.

En Martín-Baró, la estructura social está presente en la práctica totalidad de los temas que investiga, desde el fatalismo al trauma psicosocial pasando, como es obvio, por la violencia y la guerra. Dos capítulos, cada uno de ellos perteneciente a uno de los volúmenes de su *Psicología social desde Centroamérica*, reflejarían de manera singular su postura. En el primer capítulo de *Sistema, grupo y poder*, intenta rellenar un vacío en el que, desde su punto de vista, ha incurrido la psicología social: su escaso interés por el estudio del

sistema social en cuyo seno y desde cuyos marcos estructurales actúan las personas (Martín-Baró, 1989). En el caso concreto de El Salvador, ese sistema social se caracteriza por un “desorden ordenado” dentro del cual tienen cabida “normal” eventos sociales intrínsecamente “anormales”, principalmente la guerra, desde el “respecto coherencial”, del “estar vertido indigentemente a los otros” al que hemos visto aludir a Ellacuría (ver Nota 2) y desde la imperiosa necesidad de dar cumplida respuesta a las necesidades de relación en torno a las cuales la psicología ha escrito incontables y memorables páginas. El capítulo 3 de *Acción e ideología* está presidido por el argumento matriz de la perspectiva psicosocial: la necesidad, una vez más, de poner la mirada en el sistema social a la hora de estudiar el comportamiento de las personas y los grupos. “En otras palabras, lo que se necesita es precisar qué estructuras sociales, *qué esquemas de relación humanos* son más importantes en la determinación de los procesos psíquicos” (Martín-Baró, 1983, p. 71. Las cursivas son añadidas).

El nexo entre estructura social y esquemas de relación interpersonal merece una atención especial. En algunos momentos, Martín-Baró parece acercarse al holismo sociológico, pero no son menos en las que introduce un matiz, tan oportuno como poderoso psicosocialmente hablando, que esquivaba el determinismo. Esquemas cognitivos (ideología) y modelos de relación van de la mano: “una ideología es, en primer lugar, una estructura relacional”, dirá en *Psicodiagnóstico de América Latina* (Martín-Baró, 1972, p. 14). Eso no deja de ser una obviedad, pero hay que señalar, sin embargo, que esas relaciones son prioritariamente relaciones de producción, relaciones llevadas a cabo a partir de la posición que las personas ocupamos dentro de la compleja maquinaria productiva. A esas relaciones Martín-Baró les da el nombre de “relaciones estructurales” como introducción a la “realidad psicosocial de las clases sociales” a la que hemos aludido en el epígrafe anterior. La estructura social se nos hace presente de manera muy frecuente a través de los modelos

de relación interpersonal e intergrupala presentes en nuestra vida cotidiana a través de estereotipos, prejuicios, rechazo, discriminación y exclusión social. Estas imágenes mentales son “valoraciones sociales”, que se encuentran en la base de nuestro sistema actitudinal. Sus contenidos (las actitudes) son una reproducción del sistema actitudinal de la sociedad en la que vivo o del grupo o grupos a los que pertenezco (Martín-Baró, 1972, p. 12). Ya sabemos que para nuestro autor el principal de esos grupos será la clase social. Los momentos en los que Martín-Baró se decanta de manera decidida por definir la relación como el eje del funcionamiento psicosocial no son muchos, pero son especialmente significativos. El primero de ellos atañe nada menos que al modelo de sujeto. Lo formula en *Hacia una psicología de la liberación*, y dada su trascendencia epistemológica, no dudamos en recogerlo en su integridad: “el problema con el individualismo radica en su insistencia por ver en el individuo lo que a menudo solo se encuentra en la colectividad, o por remitir a la individualidad lo que solo se produce en la dialéctica de las relaciones interpersonales” (Martín-Baró, 1998, p. 291). El individualismo dibuja una pobre concepción del ser humano recluso entre las cuatro paredes de sus rasgos y peculiaridades personales y no “como un ser histórico cuya existencia se elabora y realiza en la telaraña de las relaciones sociales”, escribirá en ese otro artículo de referencia que es “Guerra y salud mental” (Martín-Baró, 2003, p. 334). Los otros dos momentos en los que hacen acto de presencia las relaciones están precisamente enmarcados en su planteamiento sobre la salud mental y el trauma psicosocial (ver Cuadro 2).

En realidad, de lo que estamos hablando a lo largo de este epígrafe es de un proceso de gran aliento teórico en torno al cual se conforma la principal hipótesis de la sociología del conocimiento: los que piensan no son las personas aisladas, sino los grupos, sobre todo cuando intentan dar respuesta a determinadas situaciones que han compartido durante un importante periodo de sus vidas

y que les afectan de manera más o menos parecida. En líneas generales, este es el caso de los jesuitas de la UCA, Martín-Baró entre ellos. Karl Mannheim lo dejó establecido en una de las más influyentes obras del pensamiento social del pasado siglo (*Ideología y utopía*): no son las personas a título individual y de manera aislada las que piensan, sino personas “que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común” (Mannheim, 2004, p. 35). Ese es el caso que nos ocupa, con una particularidad añadida que reviste una especial trascendencia dado el brutal desenlace que sufrió la vida de algunos de ellos: la idea de un conocimiento cooperativo, matiza Mannheim, significa que cada cual desarrolla su manera de entender la realidad “dentro de la trama de un destino común, de una común actividad, y de la superación de dificultades comunes” (p. 62). Todo ello se dio, de manera cabal, en el grupo de la UCA. Desde la historia de la propia psicología (Rosa *et al.*, 1996), se ofrece un valioso apoyo a esta hipótesis: la construcción del conocimiento generalmente se produce en el seno de escenarios institucionales que brindan “las condiciones de posibilidad” para que se desarrolle ese conocimiento. En una palabra, “ningún científico realiza su labor sin vincularse a diferentes organizaciones que le proporcionan el soporte, los recursos y los problemas científicos que debe asumir como propios” (p. 134).

Desenmascarar la mentira para conocer la verdad

La pasión por la realidad que caracteriza a la UCA como institución y a sus miembros más representativos va acompañada de otra particularidad especialmente elocuente desde el punto de vista epistemológico: la firme relación entre realidad y verdad. Ese fue precisamente el hilo conductor de la homilía que José María Tojeira pronunciara el 19 de noviembre de 1989 durante el funeral de

los jesuitas asesinados, en un momento en el que el mundo tenía puesta su mirada en lo que estaba ocurriendo en la capilla de la UCA. No parece que la elección de la verdad como argumento central fuera fortuita; todo lo apunta a lo contrario. Esa meditada elección refuerza la hipótesis, recientemente apuntada, de que entre el grupo de intelectuales jesuitas de la UCA había una afinidad, con los matices de rigor, en el diagnóstico sobre la realidad salvadoreña y respecto a sus vías de solución. Buscaron la verdad sobre Dios, dice Tojeira (1990), buscaron la verdad sobre el hombre y buscaron la verdad sobre el mundo y sobre lo que estaba sucediendo en esa pequeña parte que se llama El Salvador. Todo ello lo hicieron, y esa es una de las claves de la postura teórica y axiológica que adoptaron, con una finalidad que no se conformaba con la mera descripción de la realidad, con la simple acumulación de los datos que la caracterizaban, sino que buscaba revertirla, empujarla “hacia derroteros de justicia, de fraternidad, de diálogo, de campo abierto donde los pobres puedan decir su palabra y mantener su dignidad” (p. 1115). Martín-Baró lo había expresado en términos muy análogos en una conferencia pronunciada en la Universidad de Guadalajara (México) en mayo de 1989: no podemos darnos por satisfechos si nos limitamos a describir los hechos de la realidad tal y como son, porque ese proceder sigue dando alas a un orden social alejado de la justicia, la convivencia (la fraternidad) y el respeto a la dignidad de las personas. Realmente, esta es una de las ideas-guía más características de su postura. Conviene que la recordemos en su literalidad: “una ciencia que se quiera histórica debe mirar tanto al pasado como al futuro y, por tanto, no puede contentarse con reconstruir más o menos fielmente lo que se da, sino que debe esforzarse por construir aquello que no se da, pero debiera darse; no los hechos, sino *los por hacer*” (Martín-Baró, 1998, p. 333). Antes, después o al mismo tiempo, el cuándo resulta indiferente, Ellacuría se manifestaría en unos términos prácticamente idénticos: la verdad no se conforma con detallar o explicar

lo que ya existe, lo ya hecho; “eso es solo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad” (Ellacuría, 1990a, p. 599). No es un detalle menor que esta aproximación a la verdad por parte de Ellacuría sirva como colofón, como broche y conclusión final a su *Filosofía de la realidad histórica* y tampoco lo es que los términos utilizados por Martín-Baró y Ellacuría sean prácticamente idénticos.

Tojeira (1996) volverá a insistir en la verdad, esta vez en el marco de la imperiosa necesidad de hacer justicia no solo en el caso de los jesuitas, sino en el las 75,000 víctimas que se cobró la guerra civil en El Salvador: justicia contra el olvido, justicia esclarecedora de la verdad. Esta es una tarea urgente en El Salvador; de hecho, continúa, a su búsqueda habían dedicado todo su empeño sus compañeros que fueron directamente “ejecutados por ser testigos de la verdad” y combatir falsedades de todos los colores, ideológicos, políticos y sociales (p. 1014), para desenmascarar el fondo ideológico (desideologización) desde cuya cómoda atalaya se justifica la pobreza, la violencia, el machismo, la represión política, etc. Verdad y realidad, la realidad verdadera: “la búsqueda de la verdad lleva siempre a las raíces de la realidad” (p. 1016) y ambas, realidad y verdad, son indispensables para la justicia y una condición irrenunciable para la paz. Casi 25 años después de este artículo adquieren un valor casi profético las palabras de José María Tojeira, a la sazón rector de la UCA: “es necesario que la nueva paz se construya con solidez, porque una paz construida sobre la falsedad, sobre la criminalización de la víctima, sobre el olvido irresponsable del dolor injusto, sobre la absolutización de las posiciones políticas o ideológicas triunfantes, aunque pueda suponer un respiro frente a la extrema inhumanidad de la guerra, no garantiza la perduración de la convivencia pacífica ni, mucho menos, la construcción de una sociedad pluralista y democrática” (Tojeira, 1996, p. 1017).

En la Introducción a *El principio misericordia*, Jon Sobrino hace una confesión autobiográfica de un indudable valor psico-histórico: su despertar a la principal realidad salvadoreña (la pobreza) no se produjo hasta su vuelta al país en 1974 tras sus estudios de teología en Frankfurt. En el proceso de hacerse consciente de esa cruel, masiva y duradera circunstancia, se le reveló la verdadera realidad, la verdad de la realidad, el mundo de lo real, que diría Ellacuría: si abrimos bien los ojos y no nos escondemos tras nuestros cómodos lentes ideológicos, lo primero que salta a los ojos “es que este mundo es una inmensa cruz para millones de inocentes que mueren a manos de verdugos” (Sobrino, 1992, p. 16). Esa es la verdad de la realidad, esa es la verdad de los seres humanos y esa es, en último término, la verdad de Dios: en definitiva, “los pueblos crucificados son una aterradora evidencia” (pp. 84-86) que alumbra con luz propia dejando al descubierto la mentira (p. 128). Contra esa aterradora evidencia alzaron sus voces los jesuitas asesinados en 1989, dice Jon Sobrino; en sus trabajos, en sus investigaciones, en sus clases, en sus apariciones públicas no dejaron de decir la verdad del país (Sobrino, 1989, p. 1055) con el único propósito de ofrecer las mejores soluciones. Todo ello lo hicieron con la ayuda de su rico bagaje de conocimiento y con el apoyo de metodologías científicamente contrastadas.

Dos importantes matices es necesario dejar apuntados en la posición de Jon Sobrino respecto a la verdad. De acuerdo con el primero de ellos, las víctimas serían sus verdaderas depositarias; es en ellas donde se hace especialmente visible, presente y manifiesta, ellas son las “portadores de la verdad” (Sobrino, 2008, p. 106. *Cursivas en el original*); de hecho, quien se empeña en levantar el velo que la oculta a través del desenmascaramiento de la mentira, “no solo dice la verdad, sino que se convierte automáticamente en defensor del pobre” (Sobrino, 1990, p. 979). Es la ciencia, en efecto, la que

analiza la realidad. Así debe ser para que sepamos cuál es el camino más eficaz para poder revertirla, pero para verla en su entera objetividad sin interesadas mediaciones, nada más apropiado que verla a la luz de los pobres. Eso es lo que nos ayuda a superar la ceguera voluntaria (p. 106) o la involuntaria, nos atreveríamos a añadir, cuyo origen se encuentra en el sostenido intento de cubrir, muchas veces sin ser consciente de ello y sin pretenderlo de manera intencional, con un tupido velo las expresiones de la realidad, es decir, en alimentar una visión inexacta o directamente falseada de los hechos que la conforman.

Mostrar la verdad, descubrirla, revelarla pasa primero por desenmascarar la mentira. Esa será una de los enunciados y empeños más insistentes de Sobrino (1989, 1990, 2008): “decir la verdad en un país como El Salvador significa, pues, y ante todo, desenmascarar la mentira” (Sobrino, 1990, p. 970), ser honrado con lo real, mirarlo de frente y escuchar sus voces, sus quejas sin adulterarlas (Sobrino, 2008, p. 68). Dar voz a la realidad, escuchar su latido y su palabra no es tarea fácil; prueba de ello es precisamente la muerte violenta de los jesuitas de la UCA,⁴ pero se convierte en una tarea ineludible para revertir situaciones en las que lo insólito acaba por ser considerado como algo normal. Hay un déficit en la voluntad de verdad, una insultante falta de honradez con lo real; en una palabra, “vivimos en una cultura del encubrimiento, de la tergiversación y, a través de ello, vivimos eficazmente en la mentira” (Sobrino, 2008, p. 73). Años antes, en *Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador*, un artículo publicado en 1982, Martín-Baró había dado

un salto teóricamente muy expresivo al situar la institucionalización de la mentira, junto con la polarización social y el desbordamiento de la violencia, en el origen de la guerra civil (ver Martín-Baró, 1998, pp. 311-332).

Aunque su acercamiento directo al escudridizo tema de la verdad no es muy habitual, Martín-Baró nunca renunciará a la noción de verdad. Lo hace ya en el breve ensayo al que hemos aludido en los epígrafes previos (*La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico*). En su transcurso despliega, de manera muy sucinta, las tres siguientes ideas: a) la verdad es la conformidad de la mente con la cosa conocida en tanto que nuestra opinión se conforma con lo que es (*esse*) al tiempo que dice no ser lo que no es (Martín-Baró, 2016, p. 95); b) contrariamente a lo que se postula desde el materialismo dialéctico, no hay una verdad universal que transite transhistórica y transculturalmente por los múltiples asuntos de los que se ocupa la ciencia y por los diversos problemas que aquejan a los seres humanos; c) finalmente, la praxis es el criterio de verdad. Las dos últimas proposiciones tendrán continuidad en su producción académica posterior. La primera, en su reiterada defensa de una verdad social, relativa y parcial, claramente distinta a la que gobierna la investigación en el campo de las ciencias físico-químicas. Esa es, entonces, una verdad situada dentro un determinado contexto sociohistórico, que nos reta a definir y clarificar cuáles son los criterios con cuya ayuda definimos y mostramos la verdad histórica de nuestros conocimientos psicológicos sobre las múltiples realidades en las que vive la gente en Latinoamérica (Martín-Baró, 1998, p. 325). La segunda está directa y estre-

4 El propio Martín-Baró, a modo de apunte autobiográfico, deja constancia de ello en el Prólogo de *Acción e ideología*: no resulta fácil vivir en una sociedad tan convulsa; “la dificultad más obvia proviene del riesgo que corre la vida de quienes pretenden iluminar los problemas que están a la raíz del conflicto o contribuir a su solución. No interesa conocer la realidad, cuando esa realidad es tan expresiva, tan clara en su sentido, que el solo hecho de nombrarla con verdad constituye un acto ‘subversivo’” (Martín-Baró, 1983, p. VIII). En realidad, la violencia sería una constante a lo largo de la vida de los jesuitas de la UCA. Jon Sobrino hace el siguiente recuento: desde el 16 de enero de 1976, que estalló la primera, otras quince bombas habían explotado en diversas instalaciones de la universidad (la imprenta, el centro de cómputo, la biblioteca, etc.). La casa de la comunidad de los jesuitas dentro del campus fue ametrallada varias veces en 1980. En 1983 lanzaron una bomba “por defender el diálogo como solución más humana y cristiana para el país” (Sobrino, 1989, p. 1948).

chamente ligada a las tareas de la psicología de la liberación como una actividad práctica: “elaborar una psicología de liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente una tarea práctica” (Martín-Baró, 1998, p. 273).

Ahora bien, el acercamiento más consistente a la verdad por parte de Martín-Baró se produce a partir de la necesidad de combatir la mentira, de denunciar el control y la utilización de los medios de comunicación por parte del Gobierno y del poder económico con el único objetivo de crear un estado permanente de ocultación y manipulación de la verdad a fin de “imponer a la población su particular visión de la realidad” (Martín-Baró, 2003, p. 214). La mentira ya no es un hecho aislado, más o menos recurrente, sino que se ha institucionalizado, en el sentido que Berger y Luckman (1968, p. 76) dan a este proceso: una tipificación recíproca de acciones que, en el caso que ocupa a Martín-Baró, se caracteriza por el falseamiento de los actos de personas y de grupos, la atribución de “subversivo” y terrorista a quienes osaran manifestar una actitud crítica respecto a las decisiones del Gobierno, el uso sistemático de la calumnia, el estereotipamiento denigrante, la corrupción de las instituciones, el ocultamiento sistemático de la realidad. Todo este entramado perfectamente diseñado genera “una especie de penumbra psicosocial” (Martín-Baró, 1998, p. 318) tras la que resulta posible enmascarar (justificar) las más actuaciones más viles y despreciables contra personas concretas y, sobre todo, contra personas en tanto que y porque pertenecen (o porque interesadamente así se estima) a determinados grupos. Esta, dirá, es el arma preferida de la guerra psicológica. Martín-Baró emprenderá una lucha sin cuartel contra esa penumbra artificial e interesada procedente del poder político y económico a través del Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP), que dirigirá desde su creación en

1986 hasta su asesinato. Lo hará bajo la siguiente filosofía:

“Todos los actores políticos pretenden ser los verdaderos representantes de los intereses del pueblo, pero ninguno de ellos se esfuerza por averiguar sistemáticamente el parecer de los diversos sectores que componen la sociedad salvadoreña. Así, se quiere hacer pasar como opinión pública o demanda popular lo que con frecuencia no representa sino el sentir interesado de una minoría. Algunos medios de comunicación masiva son particularmente engañosos en el manejo de la información, y ofrecen como parecer colectivo sus opiniones sectarias, o dan a apreciaciones subjetivas el carácter de hechos objetivos. De este modo, al abrigo de la ‘libertad de prensa’, se manipulan las informaciones transformando la noticia en propaganda y el desacuerdo ideológico en denigramiento cuando no en abierta difamación personal” (Martín-Baró, 1987, p. 1).

Dar voz a un pueblo silenciado, que estaría deseoso de dar a conocer sus puntos de vista si alguien se lo preguntara, fue el principal objetivo del IUDOP, entre otras razones, porque la gente es muy consciente de los problemas que vive el país (Martín-Baró, 1987, p. 2), entre otras razones, porque son problemas que les afectan de manera directa. La tarea emprendida cabe dentro del necesario proceso de desideologización al que hemos aludido en el epígrafe anterior; se trata de una tarea que tiene una clara vocación desencubridora y desenmascadora de la mentira institucionalizada, algo que no ha resultado del agrado de “quienes pretenden encubrir y enmascarar el sentir del pueblo salvadoreño en beneficio de sus intereses sectoriales o clasistas” (Martín-Baró, 1989b, p. 1) y quienes, llegado el momento, no dudaron en atacar al IUDOP por tierra, mar y aire, con todas las armas a su alcance, que no eran precisamente pocas ni piadosas.

La historicidad del conocimiento y de la acción

Dar voz a los colectivos históricamente acallados y amordazados es probablemente el último proyecto que Martín-Baró diseñó como parte de la psicología de la liberación. Este proyecto se inscribe dentro de su indiscutible vocación y compromiso de servicio a los demás no solo al margen de los beneficios que de ello pudiera obtener, sino siendo consciente del peligro que corría su propia vida. Hay actos e incluso proyectos de vida puramente altruistas, dice Martín-Baró en su crítica a los modelos hedonistas planteados desde la teoría psicosocial clásica. Esta es una prueba más de la imbricación entre vida y producción científica, que preside el primer epígrafe de este artículo.

Esos modelos de vida, dice en el capítulo “Cooperación y solidaridad” de *Acción e ideología*, no persiguen como principal objetivo la búsqueda de un beneficio personal, sino que están dictados por el servicio a los demás. Y en lo que se podría considerar una valiosa confesión autobiográfica, concluye: “el altruismo como actitud estable requiere la vigencia en la persona de valores e ideales que postulen la importancia del servicio a los demás. En este sentido, es indudable que los valores cristianos han sido fundamentales para estimular el altruismo de muchas personas y aun de sectores sociales enteros” (Martín-Baró, 1983, p. 351). Esta actitud y estos valores, humanos y cristianos, fueron compartidos por entero con el grupo de jesuitas de la UCA. A esos valores y actitudes la teología de la liberación, ya lo hemos señalado, le dio el nombre de “compromiso de caridad”. Este nace como respuesta al hecho primordial de la realidad: “el contexto de pobreza y aun de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano”, sentencia la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en su reunión de Medellín (1968) (CELAM, 1977, p. 103). La decisión de trasladarse a El Salvador en su juventud fue, sin duda, la más trascendente en

sus respectivas biografías como sacerdotes y lo acabará siendo también en sus trayectorias intelectuales. En el momento de recordar a sus compañeros asesinados, a Jon Sobrino no le pasó desapercibido este hecho: fueron grandes creyentes, la inspiración cristiana de su trabajo está fuera de toda duda, dice, y este hecho es necesario considerarlo “como algo central en sus vidas y como algo que en verdad las dirigió completamente” (Sobrino, 1989, p. 1049). En el caso de Martín-Baró, la presencia de esa inspiración queda definida en dos aspectos muy concretos de su producción científica: una de sus trayectorias intelectuales estuvo enfocada al estudio y el análisis de la religión en sus relaciones con el fatalismo, la conducta política, como legitimadora del orden social, como aliada de un Estado represivo, etc. (ver a este respecto el apartado “La liberación como vivencia de la fe” en Martín-Baró, 1998, pp. 201-280). A ello se añade un segundo aspecto que atañe de manera directa a una de las premisas de este artículo: la parte más original de su propuesta teórica, la psicología de la liberación, está directamente inspirada en los lineamientos de la teología de la liberación. Los contenidos y propuestas de la psicología social tradicional le sirvieron como herramienta de análisis crítico de la realidad salvadoreña y centroamericana, pero no como cimentación y apoyo a su propuesta epistemológica.

Partiendo, pues, de estos antecedentes es fácilmente imaginable el alivio intelectual y moral con el que, tanto Martín-Baró como el resto de sus compañeros jesuitas de la UCA, recibieron y vivieron las conclusiones de la Conferencia de Medellín; a la postre, debieron pensar, el desasosiego emocional, la inquietud social y la indignación moral que estaban viviendo ante la situación de miseria y oprobio en el que vivían los ciudadanos y las ciudadanas centroamericanos era compartida por la cúpula de la Iglesia latinoamericana. Prueba de ello son las numerosas referencias en los escritos del grupo al documento de la CELAM, la inmensa mayoría de ellas en abierta y jubilosa conformidad con los supuestos previos y las conclusiones finales,

sobre todo, cabría decir, con la primera de las premisas: “existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (CELAM, 1977, p. 25). Un diagnóstico claro, severo y valiente al que el poder político y el económico no le prestaron atención alguna. Algunos de sus más distinguidos representantes siguieron asistiendo todos los domingos a la misa de las doce de la mañana sin dolor de contrición ni propósito de enmienda.

Medellín “relee la historia desde la perspectiva de los pobres” (Martín-Baró, 1998) desde el momento en que se conviene en que la situación infrahumana en la que se encuentran las grandes mayorías en América Latina es la consecuencia del “carácter explotador y opresivo de las estructuras sociales” (p. 208). Estas estructuras, dirán los obispos, son la más evidente manifestación del pecado (CELAM, 1977, p. 33) y suponen un freno para la paz. Conviene volver a traer a colación esta idea, ahora que las tantas veces aplazada reconstrucción de la convivencia parece volver a la agenda política: “la paz es obra de la justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada... Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz” (CELAM, 1977, p. 36).

Más allá de la entusiasta recepción de Medellín, importa destacar la relación entre la Conferencia de Medellín y la teología de la liberación y de esta con la psicología de la liberación y, a través suyo, con la propuesta epistemológica de Martín-Baró, el realismo crítico. Respecto a Medellín y la teología de la liberación, nadie más autorizado que Gustavo Gutiérrez para confirmar su nexo (ver Gutiérrez, 1972, pp. 147-171). Al abandonar su dependencia de Europa en sus reflexiones

teológicas y centrarse en “la dolorosa realidad de las masas de empobrecidos”, Medellín supone un hito, un punto de inflexión en la Iglesia latinoamericana que abre el camino para una teología de elaboración propia cuyo primer impulso se produce, precisamente, a partir de la publicación de Gustavo Gutiérrez (Oliveros, 1990, p. 33). A esa Iglesia es a la que pertenece Martín-Baró y esa nueva de entender el mensaje salvífico va a ejercer una decisiva influencia sobre la manera de entender la psicología por parte de Martín-Baró. Habida cuenta de que forma parte de nuestras hipótesis de partida, conviene que recordemos en su literalidad el nexo entre teología y psicología de la liberación: “es claro que esta propuesta [la psicología de la liberación] se inspira en la llamada teología de la liberación, teorización que, desde la fe religiosa, ha sabido reflexionar, estimular y acompañar las recientes luchas de las masas marginadas latinoamericanas para lograr emerger con voz propia a la historia contemporánea” (Martín-Baró, 1998, p. 335. Ver también, p. 295-296). La huella de la teología de la liberación es palpable en varias de las más importantes premisas del planteamiento psicosocial de Martín-Baró.

La opción preferencial por los pobres, punto de partida de la teología de la liberación (ver, entre otros, Gutiérrez, 1972, pp. 363-386; Gutiérrez, 1990; Sobrino, 2008) tiene su correspondencia en el protagonismo de las mayorías populares como actores y beneficiarios de la teoría psicosocial y, sobre todo, de sus aplicaciones e intervenciones. Las referencias a la opción preferencial son innumerables. Baste con la de Gustavo Gutiérrez: “nuestros días llevan la marca de un vasto acontecimiento histórico: la *irrupción de los pobres*. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban ‘ausentes’ en nuestra sociedad y en la Iglesia” (Gutiérrez, 1990, p. 303). Resulta fácil observar una equivalencia conceptual que no podemos dar por casual: en la psicología social desde Centroamérica “se intenta hacer presente a un nuevo interlocutor, permanentemente silenciado y demasiado a menudo ignorado:

el pueblo sencillo, las mayorías populares centroamericanas” (Martín-Baró, 1989, p. 5). Este propósito está presente en la práctica totalidad de sus escritos (ver, por ejemplo, el Prólogo y las primeras páginas de *Acción e ideología*) porque forma parte de sus preocupaciones como persona, de sus compromisos como cristiano y como docente e investigador, y de sus experiencias emocionales desde el momento que pisa tierra centroamericana. No hay duda, como hemos apuntado en algún otro momento en este mismo artículo, de que existe una conexión entre vida y obra. La hay, volvemos a reiterar, tanto en el caso de Martín-Baró como en el del resto de sus compañeros jesuitas de la UCA.

El compromiso de caridad como acto primero de la teología de la liberación (Boff, 1990) se corresponde, punto por punto, con el rechazo al supuesto de neutralidad en las actividades de cualquier empresa científica, máxime en el campo de la ciencia social. Tanto Martín-Baró como Ellacuría son muy explícitos al respecto, y lo son en términos teóricamente muy afines: la actividad intelectual acaba siendo una tarea moral que lleva implícita la necesidad de tomar partido y de decantarse frente a la realidad y en la que no resulta posible evitar sentirse involucrado en los problemas de los que se ocupa. Tomar partido por la realidad ahonda sus raíces en esa “apertura sentiente” que todo ser humano tiene respecto a ella. Poniendo meramente en juego una actitud intelectual, la apertura sentiente nos permite hacernos cargo de ella (Ellacuría, 1990a, p. 353); poniendo en juego nuestra racionalidad ética nos invitaría a “cargar con la realidad” (cargar con lo que realmente son las cosas y con sus exigencias) y a “encargarnos de la realidad” desde una dimensión práxica (Sobrinó, 2008, p. 17).

La idea de compromiso debe marcar la posición y la praxis cristiana frente a la realidad: ese es el argumento por el que transita “Los cristianos y la violencia”: el cristiano tiene que adoptar una postura, y una conducta acorde, frente a la situación del mundo actual, frente a las realidades

humanas; el cristiano no tiene posibilidad alguna de sustraerse a esa realidad (Martín-Baró, 2016, p. 280). Veinte años después, en “El reto popular a la Psicología en América Latina”, publicado en 1987, vuelve sobre el mismo tema prácticamente en los mismos términos: éticamente, el científico no puede mantenerse al margen de los fenómenos que estudia. No hay conflicto entre ciencia y compromiso; si lo hay, se basaría en un planteamiento falso, ya que “resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura” (Martín-Baró, 1998, p. 317). Ellacuría da un paso adelante al considerar que es la propia institución universitaria la que no puede mantenerse al margen de las inquietudes, de los desvelos y de las tragedias que asedian la vida de las mayorías populares (Ellacuría, 2019); nosotros, como universidad, nos sentimos libres para mantener una postura parcial a favor de quienes se sienten, porque lo están, injustamente oprimidas “y porque en ellas, negativa y positivamente, está la verdad de la realidad” (p. 234). Esa postura nos devuelve a la construcción institucional del conocimiento de la que nos hacíamos eco al final del epígrafe *El proceso cooperativo de conocimiento* del presente artículo. Era esperable esta posición después de haber defendido, como hemos señalado oportunamente en el primer epígrafe, que la suerte de la UCA como institución está ligada no solo a la realidad salvadoreña, sino a la realidad que define la vida y la existencia de las mayorías populares. Para que ese empeño no quedara solo en una mera declaración de intenciones, Ellacuría crea en 1985 la Cátedra de Realidad Nacional.

En esta apuesta, tanto Martín-Baró como el resto de sus compañeros de la UCA se encuentran, una vez más, en compañía de pensadores que hacen más transitable y más seguro el camino. Las grandes ideas de las ciencias sociales protagonizadas por los colosos del pensamiento social ahondan sus raíces en aspiraciones morales (Nisbet, 1969, p. 33). Desde el punto de vista psicosocial, la más decisiva de ellas fue, sin duda, la vuelta

a la comunidad, un argumento central, por cierto, tanto en la teología como en la psicología de la liberación: la recuperación como eje del pensamiento social del conjunto de escenarios que garantizan la satisfacción de las que hoy denominamos necesidades de relación. No fue la única; a ella la acompañaron la alienación, el poder, la autoridad, el estatus y lo sagrado, las cinco ideas-elementos que forman la avanzadilla de la rebelión contra el individualismo. En último término, estos grandes pensadores “jamás dejaron de ser filósofos morales” (p. 34).

En el proceso de tomar partido hay dos momentos: la denuncia de la opresión, la injusticia, la violencia, de todas aquellas circunstancias que, al llevar dentro de sí la semilla de la muerte y que deben ser “interpretadas como estructuras de pecado”, y el anuncio salvífico (Martín-Baró, 1998, p. 272). Denuncia (tomar conciencia de la negatividad de la que está atravesada la realidad) y utopía (tomar conciencia de la posibilidad de superarla) es la propuesta de Ellacuría (1990a), esperanza y utopía, prefiere Sobrino (2008, pp. 135-139). No es arbitrario asimilar la denuncia a la desideologización (un nuevo saber sobre nosotros mismos y sobre las circunstancias que nos rodean) en los términos que hemos visto en el primer epígrafe. La utopía, por su parte, vendría a ser la formulación teológica de la conscientización a la que Martín-Baró concede una singular importancia en el proceso de liberación.

Conscientización, había escrito en un artículo publicado en 1974 “Elementos de conscientización socio-política en los currículos de las Universidades” es movimiento, actividad, acción de carácter personal y comunitario frente a la realidad con el decidido propósito de “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección” (Ellacuría, 2019, p. 232). Es praxis más que reflexión, acción más que especulación, aplicación más que construcción abstracta de conocimiento, todo ello a fin de transformar activamente la realidad (Martín-Baró, 1998, p. 139). Es así como esta actividad acaba por convertirse, se pretenda

o no, en un proceso político, de suerte que “la conscientización o es conscientización política o no es conscientización” (p. 141). En *Sistema, grupo y poder*, da un paso más, que viene a corroborar nuestra hipótesis de partida, la de que algunos de los principales supuestos de la psicología de la liberación se encuentran ya están contenidos en sus escritos de juventud. “En los momentos actuales, dice en el Prólogo, pienso que la psicología social debe conducir a una psicología política como su fruto más propio” (Martín-Baró, 1989, p. 7). Sobre este tema, ver Blanco y Gaborit (2014).

El Ellacuría teólogo (1990c) se manifiesta en la misma dirección: aunque no sea meramente política, al tener una dimensión histórica, la praxis de salvación no puede sustraerse a ser también una praxis política (p. 340). Martín-Baró volverá sobre estos mismos pasos prácticamente sin modificar sus posiciones originales: la conscientización posibilita y desencadena el cambio al atacar directamente las estructuras cognitivas en las que se sustenta el fatalismo y alimentan consiguientemente la alienación de las mayorías populares (p. 171) A la postre, la conscientización propicia sobre todo un cambio en las relaciones interpersonales e intergrupales. Las relaciones interpersonales de nuevo a escena.

Tal y como ha quedado definida, en tanto que antídoto contra la alienación y el fatalismo y, sobre todo, dada su naturaleza de movimiento activo frente al medio, la conscientización abre de par en par las puertas al proceso de liberación. No se le escapó al joven Martín-Baró esta relación. En el artículo de 1974 al que hemos aludido en el párrafo anterior, deja clara constancia de ello: “conscientización y liberación son dos conceptos que explican aspectos diferentes de una misma realidad. Cabe decir, pues, con igual verdad tanto que la conscientización debe ser liberadora como que toda liberación es conscientizadora” (p. 142). Años más tarde (1986), en su célebre artículo “Hacia una Psicología de la liberación”, redundando en la misma idea: a) inspirada en la teología de la liberación, la

psicología de la liberación implica sobre todo una tarea práctica: ortopraxis antes que ortodoxia, hacer antes que decir (predicar); b) la praxis debe estar enmarcada en el servicio a las mayorías populares; c) esa praxis comienza por un proceso de desideologización y desmascaramiento de las trampas ideológicas sobre las que se ha instituido el orden y la estructura social; d) esa nueva praxis tiene una fuerza transformadora de la realidad. En suma, el principio liberación quedaría formulado en los siguientes términos: “es necesario involucrarse en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no solo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos encaminarla hacia aquello que debe ser” (Martín-Baró, 1998, p. 299). Lo que la realidad es y lo que la realidad no es; no se trata de un malabarismo lingüístico, sino de la referencia a la premisa por excelencia de la dialéctica: todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo que existe merece perecer, todo lo real se torna irreal. Lo real niega lo posible, lo hecho niega lo que pudo haberse producido, lo dado se opone a lo deseado y deseable, la realidad existente es una negación de la realidad posible, una realidad alternativa que hubiera sido viable de haberse dado otras circunstancias (otro modelo económico, otras relaciones de poder, otros protagonistas políticos, etc.). La realidad no se nos da como algo fijo, congelado y necesario, sino como un proceso en continuo devenir. La ceguera respecto al supuesto de negatividad es el problema más grave del positivismo: En “Retos y perspectivas de la Psicología latinoamericana”, una de sus últimas publicaciones, completa el argumento: “el problema con los conceptos y modelos al uso no estriba tanto en lo que ven cuanto en cómo lo ven y, sobre todo, no tanto en lo que muestran cuanto en lo que no captan; es decir, no en su positividad sino en su negatividad” (Martín-Baró, 1998, p. 325). De otra manera, se corre el riesgo, muy verosímil, de pensar que lo dado es irremediable, es inevitable y debe ser aceptado tal cual es “consagrando como natural

al orden existente” (p. 290) y cerrando las puertas al cambio social.

El cambio social: ese sería, al fin, el objetivo último de la psicología de la liberación como también lo fue de la teología de la liberación. Para ser más precisos, el cambio en esas estructuras que históricamente han dado cobertura a la situación de miseria y oprobio que, como dijeron los obispos en su reunión de Medellín, supone una injusticia que clama al cielo: no tendremos un continente nuevo sin “un cambio global en las estructuras latinoamericanas” (CELAM, 1977, p. 30). Estamos hablando de esas estructuras a cuya estela se ha originado y ha crecido de manera vertiginosa “el flagelo devastador de la pobreza”, una realidad que acaba convertida en “una situación de pecado” (CELAM, 1977, p. 33). El acuerdo entre los teólogos es muy firme; González Faus (1990, p. 95) lo sintetiza en una sola frase: el pecado consiste en oprimir la verdad mediante la injusticia. Esta, la injusticia, es el común denominador en la descripción del pecado que se hace desde la teología de la liberación. En El Salvador, como en tantos otros sitios, dice Jon Sobrino, “no vivimos en un mundo de justicia y de vida, sino en un mundo de injusticia y de muerte” a través del cual se ha ido conformando “el pecado de la realidad” (Sobrino, 2003, p. 95), un pecado estructural, un pecado histórico (ver Sobrino, 1992, pp. 113-158). Martín-Baró desarrolla este argumento a partir de una de sus más características premisas: a partir de la desideologización, el orden social empieza a desligarse de la voluntad de Dios y se interpreta como producto de una historia de injusticia estructural, de negación de la vida, algo que desde el punto de vista teológico es considerado como pecado (Martín-Baró, 1998).

Cuando desde la teología de la liberación se asocia el pecado a la pobreza, a la injusticia, a la explotación, a las múltiples modalidades de la violencia, etc., estamos sugiriendo que el más acabado sentido de la noción cristiana de pecado es el daño al otro, y es por eso por lo que enmascarar la verdad conlleva

siempre un daño al prójimo (González Faus, 1990, p. 102), porque, a la postre, “a Dios no hay que buscarlo en la iglesia, sino en el otro” (Martín-Baró, 1998, p. 214). Daño es hambre, enfermedad por no estar debidamente alimentado y disponer de cobertura sanitaria, cárcel por defender una determinada opción política, tortura por no acatar las órdenes del tirano, secuestro, desaparición o asesinato por el mero hecho de pertenecer a un determinado grupo, etc. Todo esto forma parte del pecado estructural, de esas “estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado” y lo encaminan en contra de las personas (Ellacuría, 1990c, p. 356).

Dos serían los principales rasgos definitorios de estas manifestaciones y modalidades del daño: en primer lugar, la exterioridad de su origen y, en segundo lugar, una experiencia emocional compartida y traumática en la mayoría de las ocasiones. En ambas, hay acuerdo generalizado entre los teólogos, y también lo hay en el campo de la psicología, particularmente en la psicología social. De hecho, estas dos características del daño conforman el eje de la definición que Martín-Baró hiciera del trauma psicosocial, una de sus más originales aportaciones (ver Cuadro 2): una intensa herida emocional que viene a socavar las relaciones sociales, deteriora la convivencia, restringe la vida social y la hace mucho más rígida, impregna de miedo y desconfianza las relaciones interpersonales, debilita la autonomía de las personas, favorece la polarización, etc. Lo que hermana al concepto de pecado con el trauma psicosocial son dos supuestos de una poderosa trascendencia teórica: el arraigo de la acción y del conocimiento en la textura social, que conforma la tesis principal de la sociología del conocimiento (“existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales”, dice Mannheim, 2004, p. 34), y la huella dejada por la realidad histórico-social en vida psíquica y en la experiencia interna de las personas, que dejó trazada Dilthey en su *Crítica de la razón histórica*. Tanto uno como otro son extraordinarios

compañeros para un viaje por la epistemología de la ciencia social en uno de sus capítulos más decisivos, el de la historización del conocimiento y de la acción. Con él quisiéramos dar por concluido este artículo, que se alarga ya más de lo previsto.

El capítulo en el que Ellacuría (1990c) diserta sobre el pecado y la gracia estructural lleva por título, nada casual, *Historicidad de la salvación cristiana*. La tesis que en él se mantiene quedaría cabalmente recogida en el siguiente supuesto: hay una estrecha “conexión entre salvación cristiana y promoción humana” (p. 324), entre salud y desarrollo humano, cabría decir con toda legitimidad teórica desde la psicología, sobre todo, si entendemos la salud mental no como ausencia de trastorno (y la salud física no como ausencia de enfermedad), sino como presencia de condiciones y motivaciones personales, circunstancias sociales y modelos de relación interpersonal e intergrupala o intercategorial portadoras de bienestar, como un estado de bienestar subjetivo, psicológico y social. En línea con la sociología del conocimiento, toda conceptualización surge de una determinada praxis histórica, añade Ellacuría con el concepto de salvación como fondo, para terminar afirmando que, a la postre, no hay historia de salvación sin salvación en la historia, algo que causó un previsible escozor entre los guardianes de las esencias doctrinales dentro de la Iglesia. Siguiendo el hilo argumental que estamos manteniendo a lo largo de este artículo, resulta muy coherente que Martín-Baró (1998) siga esta misma estela: la historización del anuncio salvífico toma como punto de partida las condiciones sociales y materiales de la existencia que dificultan la realización del Reino de Dios, un territorio que no se encuentra en un cielo esperable tras la muerte, sino como un objetivo que hay que perseguir en vida. De hecho, “la salvación en la historia debe ser una salvación de la misma historia, que no es más que una” (p. 272), que es precisamente la hipótesis que Ellacuría postula en el capítulo al que acabamos de hacer referencia. Algo parecido ocurre con la psicología de la

liberación; esta debe dar comienzo con la liberación de la propia psicología de su propia esclavitud, de su característico “idealismo metodológico” que parte de la teoría para ir a la realidad, de los modelos a los problemas y no al revés, que es el procedimiento que aseguraría poder “proponer un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares”, a su situación de miseria opresiva y de marginación. Esa debe ser su preocupación, en esa dirección debe dirigir su esfuerzo a fin de lograr la deseada liberación histórica de unas estructuras sociales que mantienen oprimidas a las mayorías latinoamericanas (Martín-Baró, 1998, p. 296).

El más grave problema de la psicología tradicional, y la más severa de las críticas que vierte sobre ella Martín-Baró, es precisamente su ahistoricismo, su creencia en la universalidad de los procesos y estructuras psicológicas. Historizar pasa por los tres siguientes momentos: a) una actitud de crítica razonada a las teorías provenientes de contextos sociohistóricos ajenos; b) un interés por los problemas más urgentes y más nocivos de un determinado contexto histórico, y c) la formulación de conceptos y teorías acordes con las particularidades y circunstancias sociohistóricas dentro de las que se manifiestan esos mismos problemas. Todo ello bajo el siguiente supuesto: es necesario construir el conocimiento psicosocial “desde la propia realidad, desde los conflictos y problemas que viven los pueblos centroamericanos para, desde esa perspectiva peculiar, ir enhebrando los temas básicos de la ciencia social”. Insistirá en este planteamiento una y otra vez; lo hará desde una posición crítica convenientemente argumentada a partir del conocimiento profundo que su formación norteamericana le propició de la psicología social dominante. Las críticas a este modelo pasan por los siguientes argumentos: a) su ceguera respecto al *principio de negatividad*); b) su *individualismo*: la creencia de que la unidad de análisis más importante, y hasta única, es la persona, obviando con ello la importancia, tan decisiva en muchas ocasiones, del contexto. Desde esa posición, “el individualismo termina reforzando las

estructuras existentes al ignorar la realidad de las estructuras sociales y reducir los problemas estructurales a problemas personales” (Martín-Baró, 1998, p. 291); c) su *hedonismo*: la creencia de que todo comportamiento persigue la consecución del máximo beneficio, del máximo refuerzo, de la máxima satisfacción, y d) su *ahistoricismo*: la creencia en la universalidad de los fenómenos psicológicos. En el Prólogo a *Acción e ideología* lo declara de manera abierta: asumimos, sin duda, una postura crítica, pero sin desestimar lo ya hecho, porque lo que pretendemos es producir un conocimiento psicosocial que, teniendo en cuenta el enorme patrimonio previo, sea capaz de “de dar respuesta a las acuciantes preguntas que plantean los procesos que hoy viven los pueblos centroamericanos” (Martín-Baró, 1983, p. IX). Y para despejar cualquier duda, en *Sistema, grupo y poder*, lo aclara: “nos hemos esforzado por cuestionar a la psicología desde los problemas que más afectan a estos pueblos, empezando por el de la explotación y miseria, y terminando por el de la guerra que hoy asola Centroamérica en forma más o menos larvada” (Martín-Baró, 1989, p. 5-6).

El segundo indicador de la historización del conocimiento y de la teoría psicosocial lo encontramos en los temas y contenidos de los que Martín-Baró se ocupa a lo largo de su producción intelectual. Fue sorprendente en su momento no solo la manera de definir la psicología social, como hemos recordado en un epígrafe anterior, sino encontrar en el primer capítulo de *Acción e ideología* tres recuadros tan alejados de la ortodoxia del *main stream* como la tortura, la vida en el mesón y el desarrollo de una manifestación popular. A estas alturas del artículo, la razón resulta fácilmente previsible: es la realidad la que debe marcar la agenda intelectual. De hecho, la conclusión del primer capítulo de *Acción e ideología* no puede ser más clara: “la psicología social que aquí se presenta surge en una situación muy concreta. La situación de El Salvador, en los momentos en que todo un pueblo lucha organizadamente por liberarse de una opresión secular” (p. 49). Esa situación

ha estado marcada por una realidad que el lector latinoamericano tiene la sensación que ha pasado por completo desapercibida para la psicología social (Martín-Baró, 1983, p. 2), provocando una desangelada sensación de invisibilidad. Él los toma en consideración, los analiza, los investiga aunque sin renunciar al conocimiento ya disponible, no para reproducir o aplicar de manera mimética sus conceptos y sus teorías, sino para ponerlas a prueba a fin de que puedan “dar respuesta a las acuciantes preguntas que plantean los procesos que hoy viven los pueblos centroamericanos” (p. IX) procurando no caer en la tentación de construir una psicología para cada uno de los continentes, de los países, de las regiones, de los grupos, de las categorías sociales, etc., en definitiva, sorteando el peligro de formular una “psicología del coqui” que parte del rechazo de teorías, conceptos y métodos por el simple hecho de venir de fuera a fin de elaborar unos modelos autóctonos bajo la obsoleta idea de la existencia una personalidad del propio pueblo (Martín-Baró, 1998, p. 313). La posibilidad de dar respuesta a las preguntas que se plantean en una sociedad como la salvadoreña en un determinado momento de su historia es el tamiz por el que pasan, ya en las primeras páginas del primer capítulo de *Acción e ideología*, Gordon Allport, Norman Triplett, Robert Zajonc, Leonard Berkowitz, Serge Moscovici, Kenneth Gergen, etc. Interrogamos e interperlamos a la psicología desde la óptica de las mayoría populares, lo mismo que desde la teología se interpela a la Iglesia, al mundo del poder desde la misma óptica (Sobrino, 1996). Antes de pasar la página de la psicología social procedente de la tradición norteamericana, Martín-Baró se toma la molestia de leerla, de estudiarla, de analizarla en profundidad,

algo que no es muy común en la psicología social latinoamericana de cuño constructivista, la mayoría de cuyos autores y autoras han pasado la página sin haberse molestado siquiera en hojearla.

El procedimiento analítico de Martín-Baró sigue un guion bastante uniforme: primero, presenta, por lo general, los datos presentes en la realidad salvadoreña sobre el tema en cuestión (momento de impacto, que, desde la teología de la liberación daría lugar al compromiso de caridad y de la ciencia social al compromiso social); después, aborda la descripción de las teorías que lo han estudiado (elaboración teórica); después procede a una valoración crítica de esas teorías a la luz de su capacidad para dar respuesta a preguntas procedentes de la realidad salvadoreña, para, finalmente, hacer su propia propuesta (ver, por ejemplo, el capítulo de *Acción e ideología* dedicado a la violencia y la agresión o el capítulo de su tesis doctoral sobre la perspectiva psicosocial del hacinaamiento). Es precisamente en el transcurso de esa valoración crítica cuando la historización del conocimiento alcanza su momento más cabal, su punto culminante, el de la formulación de conceptos y teorías acordes con las particularidades sociohistóricas de los problemas a analizar. Es en este capítulo donde Martín-Baró alcanza la máxima originalidad y hace verdaderas aportaciones a la teoría psicosocial. Una descripción detallada de cada una de estas teorías cae ya fuera del alcance de este capítulo, pero en el Cuadro 2 quedan recogidos de manera sumaria los que podrían ser considerados como los conceptos más importantes.

Cuadro 2. Historizar el conocimiento psicosocial

Carácter	<i>Presupuestos psicosociales de una caracteriología para nuestros pueblos</i> (1972): “Es la estructura socio-histórica la que configura el carácter, es decir, cada individuo tiene el carácter que tiene porque así se lo ha ‘asignado’ la estructura socio-histórica” (Martín-Baró, 1998, p. 51).
Violencia	<ul style="list-style-type: none"> • “La violencia tiene un carácter histórico y, por consiguiente, es imposible entenderla fuera del contexto histórico en que se produce” (Martín-Baró, 1983, p. 371). • <i>Fondo ideológico</i>: “marco de valores y normas, formales o informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera” (Martín-Baró, 1983, p. 373). • <i>Violencia estructural</i>: ordenamiento de la desigualdad opresiva “mediante una legislación que ampara los mecanismos de distribución social de la riqueza y establece una fuerza coactiva para hacerlos respetar” (Martín-Baró, 1983, p. 406).
Actitud	<ul style="list-style-type: none"> • Estructura cognoscitivo-emocional que canaliza “la significación de los objetos” y orienta el comportamiento respecto a ellos (Martín-Baró, 1983, p. 281). • Lo específico de la actitud “lo constituye esa relación significativa entre sujeto y objeto”, entre el sujeto y los objetos de su mundo (p. 282). • Las actitudes más importantes constituyen los esquemas de su ideología. • El conjunto de actitudes representa la estructura ideológica de una persona (p. 295).
Hacinamiento	<p>Este es, como hemos adelantado, el tema de su tesis doctoral defendida en 1979 en la Universidad de Chicago. Una vez descrito el problema y ofrecidos los datos correspondientes a El Salvador, Martín-Baró realiza una revisión de la perspectiva sociológica, de la psicológica para finalizar ofreciendo una alternativa, una reformulación psicosocial en la que toma en consideración (Martín-Baró, 1979, p. 75):</p> <ul style="list-style-type: none"> • Las estructuras sociohistóricas que determinan la distribución del espacio. • Las normas culturales que regulan las actividades diarias de cada grupo. • La relación entre las condiciones objetivas de la alta densidad y la experiencia personal de hacinamiento. • El carácter motivacional del hacinamiento y sus condiciones. • Los efectos del hacinamiento.
Grupo	Tras la revisión de las teorías psicoanalíticas y lewinianas del comportamiento grupal, Martín-Baró (1989) señala los que, a su entender, son los tres “graves defectos de que adolecen”: a) su parcialidad paradigmática; b) su individualismo, y c) su ahistoricismo para terminar por definir el grupo humano “como aquella estructura de vínculos y relaciones entre personas que canaliza en cada circunstancia sus necesidades individuales y/o los intereses colectivos” (p. 206).

Salud mental	<ul style="list-style-type: none"> • La salud mental “deja de ser un problema terminal para convertirse en un problema fundante”: la necesidad de analizar su etiología. • Se trata del carácter básico de las relaciones humanas que define las posibilidades de humanización que se abren para los miembros de cada sociedad y grupo” (Martín-Baró, 1998, p. 336). • Es necesario verla de fuera adentro, como “la materialización en una persona del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones sociales” (p. 338). • <i>Salud mental de un pueblo</i>: “si la salud o el trastorno mental son parte y consecuencia de las relaciones sociales, la pregunta sobre la salud mental de un pueblo nos lleva a interrogarnos sobre el carácter específico de sus relaciones más comunes y significativas, tanto interpersonales como intergrupales” (p. 339).
Trauma psicosocial	<ul style="list-style-type: none"> • “Cristalización concreta en los individuos de unas relaciones aberrantes y deshumanizadas” (p. 293). • “Consecuencia normal de un sistema social basado en relaciones de explotación y opresión deshumanizadora” (p. 295). • Parte de una ‘normal anomalía’ social (p. 295).
Fatalismo	<ul style="list-style-type: none"> • “Un poderoso aliado del sistema establecido”. • “Una realidad social, externa y objetiva, antes de convertirse en una actitud personal, interna y subjetiva”. • “Interiorización de un sistema de dominación social” (Martín-Baró, 1998, p. 96).

A modo de conclusión

Los temas a los que nos hemos aproximado en este artículo han transitado a lo largo de temas y contenidos demasiado diversos que impiden ofrecer un corolario final coherente. Pero si hay uno que puede condensar lo más importante psicosocialmente hablando de todas estas páginas, este sería el de acción comunitaria. La comunidad es una de las principales premisas de la teología de la liberación; lo es también de la psicología de la liberación sobre todo en su versión práctica, que es, dicho sea de paso, el escenario donde encuentra su verdadero sentido, su total plenitud, si es que eso fuera posible. Pero el concepto de comunidad remite además al “respecto coherencial” de Ellacuría, a la ilusa posibilidad de la “absolutez del yo” al margen del otro, a la inapelable otredad del ser. En la comunidad, y en todo lo que ese concepto encierra, se dan cita la satisfacción de las

necesidades de relación, tan decisivas para el cabal desarrollo psicológico. La psicología ha mostrado cuáles son (apego, afiliación, pertenencia, identidad, protección y apoyo), las ha definido de manera operativa, las ha estudiado muy pormenorizadamente y, en consecuencia, ha ofrecido pautas de acción personal y de intervención psicosocial de indudable eficacia.

Toda historia tiene un comienzo, y la del concepto de comunidad también. Robert Nisbet, probablemente el más cualificado experto en la historia del pensamiento social, a quien hemos acudido en un par de oportunidades a lo largo de este artículo, sostiene que la idea de comunidad empieza a tener a partir del siglo XIX una importancia parecida a la que tenía la idea de contrato en largo periodo de la Edad de la Razón, al convertirse en el eje en torno al cual gira la vida social. De acuerdo con este ramillete de pensadores, en la comunidad se dan cita “todas las

formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo” (Nisbet, 1969, p. 71). Poco más se puede decir sobre el concepto de comunidad; todo lo que se ha dicho después no han sido sino variaciones sobre esta misma definición.

Alrededor de ese eje giró la vida de Martín-Baró y de sus compañeros de la UCA. Los que fueron asesinados en 1989 y los que estuvieron y los que todavía siguen a pie de obra vivieron en comunidad, trabajaron en comunidad, y murieron en comunidad. Ellacuría (1990a) hablaría de una “co-situación”, que para el caso viene a ser lo mismo: la realidad es real con otros, es, por tanto co-real “porque la realidad de los otros forma parte de mi propia realidad” (p. 382) y hasta de mi propio ser: el ser del ser humano “es formalmente comunal” y esa comunalidad intrínseca al ser se hace real en la comunidad. La experiencia de la comunidad en la lectura y en la vivencia e interpretación del mensaje salvífico forma parte de la matriz definitoria de la teología de la liberación: “asistimos simultáneamente a un redescubrimiento de la dimensión comunitaria de la fe, así como a nuevas formas de vivirla” (Gutiérrez, 1972, p. 322), que tienen en las comunidades eclesiales de base (CEB) sus embajadoras más valiosas (ver a este respecto, De Azevedo, 1990). En ellas la participación, el diálogo, el compromiso moral, la cohesión social, es decir, la práctica totalidad de las características de la idea de comunidad que acabamos de ver de la mano de los grandes maestros del pensamiento social, se ponen al servicio del mensaje salvífico: en comunidad, escribía en una de sus últimas publicaciones, se reflexiona sobre la palabra de Dios, se reza y se trabaja por la justicia (Martín-Baró, 1998, p. 273). Todo ello, de manera especial la denuncia la injusticia, fue razón suficiente para que fueran golpeadas de manera inmisericorde por parte del ejército salvadoreño. Desde el punto de vista psicosocial, la comunidad, y los procesos a su alrededor, no solo actúan como eje articulador de la vida social, sino el eje en torno

al cual se despliega la intervención social. Ese eje se apoya en el que, posiblemente sea la principal premisa de la postura epistemológica del realismo crítico: el rechazo a los supuestos individualistas de la psicología tradicional, que van inevitablemente asociados a la conscientización como un proceso comunitario para revertir aquella historia que vaya dejando a su paso un reguero de víctimas.

Referencias bibliográficas

Aránzazu, M. P. (2019). *Segundo Montes, primer defensor de los Derechos Humanos en El Salvador y precursor de la nueva Sociología salvadoreña*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid.

Arroyo, J. (1971). *Reflexiones sobre temas de psicología social*. Departamento de Psicología, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.

Berger, P. y Luckman, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Blanco, A., Sabucedo, J. M. y de la Corte, L. (2018). Para una psicología social crítica no constructorista: reflexiones a partir del realismo crítico de Ignacio Martín-Baró. *Universitas Psychologica*, 17, 1-25.

Blanco, A. y Gaborit, M. (2014). La razón compasiva y la acción como ideología: una nueva mirada a la Psicología de la liberación. En E. Zubieta (Ed.). *Psicología social y política: procesos teóricos y estudios aplicados* (pp. 139-170). Eudeba.

Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis I* (pp. 79-111). UCA Editores.

CELAM (1977). *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*. UCA Editores.

CELAM (1979). *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro en América Latina*. UCA Editores.

De Azevedo, M. (1990). En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis II* (pp. 245-265). UCA Editores.

De la Corte, L. (2001). *Memoria de un compromiso. La psicología social de Ignacio Martín-Baró*. Desclée de Brouwer.

Dobles, I. (2016). *Ignacio Martín-Baró. Una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas*. Editorial Arlekin.

Durkheim, E. (1978). *Las reglas del método sociológico*. Akal.

Ellacuría, I. (1972). Presentación. En I. Martín-Baró. *Psicodiagnóstico de América Latina* (pp. I-IX). Editorial LEA.

Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores.

Ellacuría, I. (1990b). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis I* (pp. 323-372). UCA Editores.

Ellacuría, I. (1990c). El pueblo crucificado. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis II* (pp. 189-216). UCA Editores.

Ellacuría, I. (2019). *Sobre la Universidad*. UCA Editores.

González Faus, J. I. (1990). Pecado. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis II* (pp. 93-106). UCA Editores.

González, A. (1990). Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. *ECA*, 505-506, 979-989.

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación*. Sígueme.

Gutiérrez, G. (1990). Pobres y opción fundamental. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis I* (pp. 303-321). UCA Editores.

Jiménez Burillo, F. (2017). Sobre la incertidumbre. En Academia de Psicología de España, *Psicología para un mundo sostenible. Vol. II* (pp. 79-105). Pirámide.

Kant, I. (1781/1994). *Crítica de la razón pura*. Orbis.

Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. FCE.

Martín-Baró, I. (1972). *Psicodiagnóstico de América Latina*. Editorial LEA.

Martín-Baró, I. (Ed.). (1976). *Problemas de psicología social en América Latina*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (Ed.). (1977a). *Psicología, ciencia y conciencia*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1977b). Introducción. En I. Martín-Baró (Ed.). *Psicología, ciencia y conciencia* (pp. 9-14). UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1977c). *Social Attitudes and Group Conflict in El Salvador*. Master Thesis. The University of Chicago: Divisional Master's Programm in Social Sciences.

Martín-Baró, I. (1979). *Household density and crowding in lower class Salvadorans*. Doctoral Thesis. The University of Chicago: Department of Behavioral Sciences.

Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica (I)*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1985). El hacinamiento residencial: ideologización y verdad de un problema real. *Revista de Psicología Social*, 0, 31-50.

Martín-Baró, I. (1987). *Así piensan los salvadoreños urbanos (1986-1987)*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1989a). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica (II)*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1989b). *La opinión pública salvadoreña (1987-1988)*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Trotta.

Martín-Baró, I. (2003). *Poder, ideología y violencia*. Trotta.

Martín-Baró, C. (2016). Epílogo. En I. Martín-Baró. *El realismo crítico. Fundamentos y aplicaciones* (pp. 407- 416). UCA Editores.

Martín-Baró, I. (2016). *El realismo crítico. Fundamentos y aplicaciones*. UCA Ediciones.

Marx, C. (1973). Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política. En C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas, Vol. I* (pp. 516-520). Editorial Progreso, 1973, pp. 517-518.

Miller, G. (1969). Psychology as a Means of Promoting Human Welfare. *American Psychologist*, 24, 1063-1075.

Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico II*. Amorrortu.

Oliveros, R. (1990). Historia de la Teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium Liberationis I* (pp. 17-50). UCA Editores.

Rivière, A. (1990). *Objetos con mente*. Alianza.

Rosa, A., Huertas, J. A. y Blanco, F. (1996). *Metodología para la historia de la Psicología*. Alianza.

Sobrino, J. (1989). Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños. *ECA*, 493-494, 1041-1074.

Sobrino, J. (1990). La herencia de los mártires de la UCA. *ECA*, 505-506, 967-977.

Sobrino, J. (1992). *El principio misericordia*. UCA Editores.

Sobrino, J. (1996). Los mártires interpelan a la Iglesia actual. *ECA*, 577-578, 995-1012.

Sobrino, J. (2003). *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. UCA Editores.

Sobrino, J. (2008). *Fuera de los pobres no hay salvación*. UCA Editores.

Soto, R. (2002). *Una reflexión sobre el metasentido de la praxis científica: la propuesta de Ignacio Martín-Baró desde la Psicología social*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Sumner, W. (1906). *Folkways. A study of sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*. The Ateneum Press.

Tojeira, J. M. (1990). Homilía en el funeral de los padres jesuitas asesinados en la UCA. *ECA*, 493-494, 1115-1116.

Tojeira, J. M. (1996). Verdad, justicia, perdón. *ECA*, 577-578, 1013-1027.

Vásquez, J. (2000). *Psicología social y liberación en América Latina*. Universidad Autónoma de Iztapalapa.

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología contemporánea*. FCE.