

IGNACIO MARTÍN-BARÓ

---

# El realismo crítico

## Fundamentos y aplicaciones

Edición, introducción y notas de  
Mauricio Gaborit y Amalio Blanco

Epílogo de Carlos Martín-Baró

**.e**  
**editorial**  
Pontificia Universidad  
JAVERIANA

 **UCA**  
editores

---

# El realismo crítico

---

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES

---

# El realismo crítico

---

FUNDAMENTOS Y APLICACIONES

IGNACIO MARTÍN-BARÓ

EDICIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS:  
MAURICIO GABORIT Y AMALIO BLANCO

EPÍLOGO: CARLOS MARTÍN-BARÓ



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá



Reservados todos los derechos  
© Pontificia Universidad Javeriana  
© Universidad Centroamericana José Simeón Cañas  
© Ignacio Martín-Baró  
© Mauricio Gaborit  
© Amalio Blanco  
© Carlos Martín-Baró

Primera edición: San Salvador,  
UCA Editores, abril de 2016  
Segunda edición: Bogotá D. C.,  
Editorial Pontificia Universidad  
Javeriana, octubre de 2018  
ISBN: 978-958-781-266-4  
Número de ejemplares: 300  
Impreso y hecho en Colombia  
*Printed and made in Colombia*

Editorial Pontificia Universidad Javeriana  
Carrera 7.ª n.º 37-25, oficina 1301  
Edificio Lutaima  
Teléfono: 3208320 ext. 4752  
[www.javeriana.edu.co/editorial](http://www.javeriana.edu.co/editorial)  
[editorialpuj@javeriana.edu.co](mailto:editorialpuj@javeriana.edu.co)  
Bogotá D. C.

Corrección de estilo:  
UCA Editores  
Diagramación:  
Isabel Sandoval  
Diseño y montaje de cubierta:  
Isabel Sandoval  
Impresión:  
Javegraf  
Imagen de cubierta:  
Isabel Sandoval

Pontificia Universidad Javeriana.  
Vigilada Mineducación.  
Reconocimiento como Universidad:  
Decreto 1297 del 30 de mayo  
de 1964. Reconocimiento de  
personería jurídica: Resolución  
73 del 12 de diciembre de 1933  
del Ministerio de Gobierno.



Martín-Baró, Ignacio, S.J., 1942-1989, autor

El realismo crítico : fundamentos y aplicaciones / Ignacio Martín-Baró ; edición,  
introducción y notas Mauricio Gaborit y Amalio Blanco ; epílogo Carlos Martín-Baró.  
-- Segunda edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

352 páginas ; 24 cm

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN : 978-958-781-266-4

1. Realismo crítico. 2. Psicología social. 3. Violencia - Aspectos sociales -  
Investigaciones. 3. Psicología de la liberación. 4. Violencia - El Salvador. 5. Genocidio  
- El Salvador. I. Gaborit, Mauricio, 1947-, editor. II. Blanco Abarca, Amalio, editor.  
III. Martín-Baró, Carlos, epílogo. IV. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

CDD 149.2 edición 21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana.

Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S.J.

inp

08 / 10/ 2018

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin  
autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

# Contenido

---

<b>Agradecimientos</b>	9
INTRODUCCIÓN	
<b>La racionalidad inmanente a la psicología como ciencia y como profesión</b>	11
PARTE I	
<b>Los fundamentos del realismo crítico</b>	71
1	
La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico	73
2	
Sufrir y ser	95
3	
Ética en psicología	143
PARTE II	
<b>Relaciones intercategoriales e intergrupales</b>	197
1	
Imágenes sociales en El Salvador	199
2	
Los cristianos y la violencia	219

3		
¿Genocidio en El Salvador?		269
<b>PARTE III</b>		
<b>El compromiso social de la universidad</b>		303
1		
Docencia, investigación y proyección social: principios y orientaciones		305
2		
¿Qué psicólogo necesita el país?		321
<b>EPÍLOGO</b>		343

## Agradecimientos

---

Queremos agradecer a la Biblioteca P. Florentino Idoate S.J. de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, de El Salvador y, en particular, a su directora, Mtra. Jacqueline Morales, quien facilitó las versiones electrónicas de los artículos originales de Ignacio Martín-Baró. Igualmente, queremos agradecer al P. Rafael de Sivatte, S.J., custodio de los archivos personales de Ignacio Martín-Baró, quien nos brindó generosamente acceso a ellos, lo que facilitó nuestro trabajo de edición.

## INTRODUCCIÓN

# La racionalidad inmanente a la psicología como ciencia y como profesión

---

AMALIO BLANCO Y MAURICIO GABORIT

La selección de artículos que presentamos se une a las dos previamente publicadas (Martín-Baró, 1998, 2003). Cada una de ellas perseguía un objetivo concreto. En la primera, se trataba de recoger en un volumen los escritos de Martín-Baró en torno a su original propuesta sobre una psicología de la liberación. En el segundo, el objetivo era adentrarnos en la que, muy posiblemente, fue la trayectoria intelectual más fructífera de nuestro autor: sus estudios sobre la violencia, la salud mental y el trauma psicosocial. Esta tercera tiene un doble motivo: en primer lugar, recuperar trabajos inéditos (a excepción de “Imágenes sociales en El Salvador”, el resto de los trabajos incluidos en este libro no fueron publicados en vida por Martín-Baró) y, en segundo lugar, analizar en qué medida los supuestos del realismo crítico y de la psicología de la liberación se encuentran incubados en sus escritos de juventud, en sus escritos no publicados de la década de los sesenta (el primero de los trabajos incluidos en esta selección data de 1963, cuyo autor era un joven estudiante de filosofía en la Universidad Javeriana de Bogotá), tanto desde el punto de vista estrictamente teórico como en su vertiente aplicada. Adicionalmente, esta nueva colección de textos quiere seguir rindiendo homenaje a su autor camino ya de los treinta años de su asesinato junto con cinco de sus compañeros jesuitas y dos empleadas de la Universidad. La memoria a la que volvemos a rendir culto una vez más es el triunfo de las víctimas sobre los victimarios. Tal y como afirma Jon Sobrino, la verdad defiende a las víctimas. Por ello, quienes hemos trabajado ardua e ilusionadamente en la edición crítica de esta nueva entrega de los escritos de Ignacio Martín-Baró seguiremos siendo testigos, aunque, como decía el poeta, nadie nos pida testimonio.

## La ardiente búsqueda de la verdad

El sábado 19 de noviembre, tres días después de la masacre que en la madrugada del 16 de noviembre de 1989 segó la vida de Ignacio Martín-Baró, cinco de sus hermanos jesuitas (Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Amando López, Joaquín López y Juan Ramón Moreno) y dos empleadas de la Universidad (Elba y Celina Ramos), se celebraba en la capilla de la UCA el funeral *corpore insepulto* de aquellas ocho víctimas de la vesania y la sinrazón, cuyo único delito había consistido en denunciar la violación sistemática de los derechos humanos y cuyas vidas se habían caracterizado por arrojar luz sobre una realidad plagada de pobreza, de violencia e injusticia y por proponer algunas vías de solución. “Todo en la vida de ellos estuvo caracterizado por una ardiente búsqueda de la verdad”, dijo José María Tojeira, a la sazón provincial de los jesuitas en Centroamérica, en la homilía. Ahora, cerca de treinta años después, las palabras de Tojeira, que ocuparía posteriormente la rectoría de la UCA durante más de una década, vuelven a ponernos frente al compromiso de revisar algunas de nuestras cómodas posiciones sobre la verdad y la realidad tras el delicuescente asalto a que han sido sometidas en las últimas décadas. “Por buscar la verdad y decir parte de la misma que iban encontrando, fueron asesinados. Como tantos otros muchos en El Salvador. Como monseñor Romero”.

Conviene recordar estas palabras por elementales razones de justicia histórica (el recuerdo de unas muertes, inútiles y caprichosas, decididas, planificadas y diseñadas desde las altas esferas del poder<sup>1</sup> y de compromiso epistémico con una visión de la realidad en la que la verdad sigue ocupando un lugar, sigue teniendo un espacio y sigue gozando de una consideración que ha pretendido inútilmente ser anulada y silenciada por el pensamiento vacuo y el discurso dicharachero de la posmodernidad. Como hipótesis arriesgada (solo las hipótesis tienen la obligación de ser arriesgadas, decía Borges, no así la realidad) cabría pensar que, a la hora de preparar un mensaje de cuya repercusión internacional era perfectamente consciente, a Chema Tojeira le vendrían a la mente, en un tropel desbocado, recuerdos, imágenes, metáforas, sobre todo metáforas a las que tanto se prestan este tipo de acontecimientos leídos desde la fe y desde una determinada concepción del mensaje salvífico. Pero es posible que, en medio de aquel

---

<sup>1</sup> A día de hoy, ya no cabe duda alguna (nunca la hubo, en realidad) de que la decisión de acabar con los jesuitas fue tomada en reuniones mantenidas el día 15 de noviembre en el Estado Mayor del ejército. “Entre los reunidos aquella noche [la del 15 de noviembre de 1989] se encontraban el ministro de Defensa, los dos viceministros, los comandantes de las unidades del área metropolitana, los comandantes de las zonas de seguridad especial, el director de Coprefa y los integrantes del Estado Mayor Conjunto, con su jefe, el coronel Ponce” (Doggett, 1993, p. 103). (Ver también T. Whitfield, 1998, pp. 25-45 y sobre todo el Informe de la Comisión de la Verdad, 1993, pp. 61-71).

doloroso desconcierto, también le acecharan algunas, o quizás muchas, de las ideas y propuestas del indiscutible líder intelectual de aquel grupo, que no era otro que Ignacio Ellacuría: “La principal fuente de luz es la realidad”, había repetido una y otra vez el teólogo vasco-salvadoreño. Ese es el marco y la condición de la verdad: la realidad que hemos construido, la que estamos haciendo y la que está por hacer, es decir, una realidad que es hechura nuestra. Y por si cupiera alguna duda respecto a su compromiso con la verdad, añade:

Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino *hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría<sup>2</sup> se muestra como verdadera*. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía (Ellacuría, 1990a, p. 599. Las cursivas son nuestras)<sup>3</sup>.

Quien esto escribe no es un ayatolá infectado de fanatismo religioso, sino una de las cabezas pensantes más agudas de la filosofía y la teología

<sup>2</sup> Ellacuría es de esos autores que no dan puntada sin hilo, como dice ese recio refrán castellano. La alusión a la praxis y a la teoría no es, pues, un mero juego retórico, sino la convicción de que la praxis ocupa (debe ocupar) un lugar preferente en la actividad científica, en la acción pastoral, etc. Porque, de otra manera, se nos puede llenar la boca y calentar la mano escribiendo maravillas sobre la teoría sin llevar nada de ella a la práctica. Eso es, por ejemplo, lo que ocurre con los derechos humanos, un campo en el que sobran discursos llenos de palabras vacías y faltan acciones concretas capaces de superar “aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión, que es lo que se da de hecho” (Ellacuría, 1990b, p. 591). Eso solo puede hacerse dejando al lado la “universalización abstracta”, tan frecuente en proclamas y documentos, para dar paso a su historización, es decir: a) a verificar si lo que se dice de palabra se ajusta a la verdad de los hechos; b) a constatar si el derecho proclamado sirve para todos por igual; c) a examinar las condiciones reales “sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales”; d) a desideologizar los planteamientos idealistas, que en vez de allanar el camino para el cambio necesario para el cumplimiento efectivo de la teoría, se convierten en un obstáculo para el mismo, e) a introducir, finalmente, la dimensión tiempo “para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades, o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización” (Ellacuría, 1990b, p. 590). La cita es larga, pero lleva impresas tres ideas que nos interesa resaltar en esta Introducción: a) la crítica a las posiciones idealistas, por demás gastadas y encostradas de una vetusta displicencia a las realidades sociohistóricas; b) la reivindicación de las condiciones reales de la existencia (situaciones de agravio comparativo en distintas formas de explotación, opresión, dominación, etc., a las que se hará reiterada mención en muchos de los capítulos de este libro: ver, por ejemplo, notas 2, 3 y 22 del capítulo “¿Qué psicólogo necesita el país?”; notas 2 y 26 de “Los cristianos y la violencia”; nota 1 de “Genocidio en El Salvador”), y c) el compromiso con el cambio, con la praxis.

<sup>3</sup> La fecha de publicación de esta obra no debe llevarnos a engaño. Sabemos que el contenido venía siendo trabajado por Ellacuría desde la década de los setenta, que iba dejando escritos en “cuadernos mecanografiados que, como material académico, fueron publicados por la imprenta de la UCA en 1984”. Que, además de los múltiples intercambios y debates personales, Martín-Baró disponía de estos cuadernos, no nos debe caber ninguna duda.

hispanohablante de la segunda mitad del pasado siglo (ver a este respecto, Cardenal *et al.*, 2012). Lo hacía, con esa enrevesada claridad que caracteriza el discurso de algunos pensadores, para defender la filosofía como una disciplina al servicio de la realidad como principio de verdad. Dos conceptos de grueso calibre a los que Ellacuría mira de frente, sin escurrir el bulto, y apoyándose en argumentos y razones que va desentrañando a lo largo de las seiscientas páginas de que consta su *Filosofía de la realidad histórica*. Pero al leer esta cita, salta a la mente como un resorte aquella expresión tan castiza de Martín-Baró sobre la realidad hecha y consumada (los hechos) y la realidad deseable y deseada (los “por hacer”). Hablamos ahora desde la psicología para llamar la atención sobre una coincidencia epistémica que, desde nuestro punto de vista, no tiene nada de ocasional y sobre la que conviene seguir llamando la atención:

Hay, sin embargo, otro aspecto que, en mi opinión, es más crucial respecto al quehacer de la psicología como ciencia y que toca sus raíces epistemológicas, su tronco teórico y sus ramas metodológicas. De poco sirve comprender o explicar los grandes problemas de las mayorías latinoamericanas si con ello nos limitamos a reflejar la realidad tal como es (...). Una ciencia que se quiera histórica debe mirar tanto al pasado como al futuro y, por tanto, no puede contentarse con reconstruir más o menos fielmente lo que se da, sino 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)<sup>4</sup>.

No hace falta un enrevesado ejercicio de exégesis para ver que estamos ante posturas extraordinariamente coincidentes. Cuando estas posturas provienen de personas que han formado parte de la misma institución universitaria y de la misma organización religiosa durante más de veinte años, siempre está abierta la sospecha de una línea de influencia que, según nuestra hipótesis, iría en un primer momento de Ellacuría a Martín-Baró para convertirse después en enriquecimiento mutuo, en franco intercambio de ideas y de posturas, que acabarían siendo coincidentes en muchos, y muy decisivos, aspectos. Sea como fuere, y sin pretender sentar cátedra en este terreno, lo que nos interesa es resaltar la apuesta por la realidad y por la verdad como línea base del quehacer de la filosofía y de la psicología. La realidad tal y como es, y la realidad que está por hacer (cambio social y horizonte utópico respecto al que tanta alergia muestra el pensamiento posmoderno). Frente a ella, denuncia (tomar conciencia de la

---

<sup>4</sup> La cita corresponde a un artículo publicado en 1987. Un par de años más tarde vuelve sobre el mismo tema en unos términos que quedan recogidos en el cuadro 1 (realidad como principio epistemológico) y que constituyen el eje de su “realismo crítico”, vale decir, de su postura epistemológica en el marco de la psicología.

negatividad que la atraviesa) y utopía (tomar conciencia de la posibilidad de superarla). Esa sería la propuesta de Ellacuría. Desideologización, concientización y cambio social (liberación) sería la de Martín-Baró. Ambas, denuncia-desideologización y utopía-cambio, se hacen necesarias frente a una realidad que Martín-Baró describe en unos términos inequívocos respecto a su existencia y entitatividad (ver cuadro 1) frente a los cuales no valen componendas construccionistas:

**Cuadro 1.** El perfil de la realidad en Martín-Baró

<b>REALIDAD REAL</b>	En Centroamérica, la mayor parte del pueblo nunca ha tenido satisfechas sus necesidades más básicas de alimentación, vivienda, salud y educación, y el contraste entre esta situación miserable y la sobreabundancia de las minorías oligárquicas constituye la primera y fundamental violación de los derechos humanos que se da en nuestros países. El mantenimiento secular de esta situación sólo ha sido posible mediante la aplicación de violentos mecanismos de control y represión social que han impedido o frustrado todo esfuerzo histórico por cambiar y aun por reformar las estructuras sociales más opresivas e injustas (Martín-Baró, 1998, p. 162). <sup>5</sup>
<b>REALIDAD VICTIMARIA</b>	De ahí la necesidad de hacer un esfuerzo especial por resituarnos, ya que no existencialmente, al menos teóricamente, en la áspera realidad del hombre centroamericano. Una realidad hecha de negaciones, carencias, presiones incontroladas y fuerzas incontrolables. Una realidad pletórica de vida, pero una vida preñada de muerte. Realidad profundamente contradictoria y, por tanto, en ebullición (Martín-Baró, 1998, p. 131).
<b>REALIDAD FATALISTA</b>	El fatalismo constituye uno de esos esquemas comportamentales que el orden social prevalente en los países latinoamericanos propicia y refuerza en aquellos estratos de la población a los que la racionalidad del orden establecido niega la satisfacción de las necesidades más básicas, mientras posibilita la satisfacción suntuaria de las minorías dominantes... El fatalismo es, por tanto, una realidad social, externa y objetiva antes de convertirse en una actitud personal, interna y subjetiva (Martín-Baró, 1998, pp. 93, 96).
<b>REALIDAD COMO PRINCIPIO EPISTEMOLÓGICO</b>	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).

Fuente: Blanco y Valera, 2007.

<sup>5</sup> Las citas de Martín-Baró las tomamos de la selección de artículos publicados en la editorial Trotta en 1998 (*Psicología de la liberación*) y en 2003 (*Poder, ideología y violencia*).

Jon Sobrino, uno de los más cualificados representantes de la teología de la liberación y un sobreviviente de aquella masacre<sup>6</sup>, se suma a esta postura desde la teología. La verdad de la realidad está presente en toda su obra. “La realidad más real —acostumbra a decir y ha dejado escrito en numerosas publicaciones— es la vida y la muerte de los pobres”. En *El principio misericordia* (Sobrino, 1992) encontramos epígrafes con títulos inequívocos nacidos al calor de reflexiones teóricas y del dolor de la experiencia de toda una vida en El Salvador: “Los ojos nuevos para ver la verdad de la realidad”, “Los ojos nuevos para ver la verdad de los seres humanos”, “Los ojos nuevos para ver la verdad de Dios”. Y en un artículo-homenaje con motivo del primer aniversario, Sobrino traza el perfil de los seis jesuitas asesinados en unos términos inequívocos: “La misericordia es lo que los movió a mirar la realidad salvadoreña para llegar a conocerla como es en verdad y lo que dirigió su pensar y su saber. Y movidos por la misericordia buscaron la verdad, la analizaron y la dieron a conocer. Todo esto lo hicieron de forma universitaria” (Sobrino, 1990, p. 970).

### El “ámbito” de lo histórico

Ellacuría habla de la realidad y la verdad a modo de conclusión del que constituye su “más ingente trabajo intelectual en el campo de la filosofía”, tal y como comenta en la presentación otro filósofo, Antonio González. Martín-Baró, por su parte, toma la realidad como punto de partida, como

---

<sup>6</sup> Poco después de los acontecimientos, Jon Sobrino relató su experiencia al ser informado del asesinato a sangre fría, pero perfectamente planificado (ver nota 1 de esta Introducción), de sus hermanos jesuitas. Desde el 13 de noviembre se encontraba en una población cerca de Bangkok (Tailandia), impartiendo un curso de Cristología. Cuando recibió la noticia sintió que esa muerte cruel y caprichosa lo “confrontaba con una realidad en comparación con la cual todo lo demás me parecía poca cosa, nada. O, por decirlo de otra manera, con una realidad que me forzaba a mirar desde ella todo lo demás”. Y lo que desde ella se divisaba era una profunda oquedad, que responde de manera muy precisa a lo que sabemos desde la psicología: la experiencia traumática produce una quiebra en los sistemas de protección y apoyo, preferentemente emocional, con los que todo ser humano acostumbra a contar en su vida para no verse perdido en medio de una oscura soledad. Jon Sobrino lo confirma:

Nunca será lo mismo la UCA ni nunca seré yo el mismo. Después de tantos años de vivir y trabajar con esos hermanos se me había hecho como segunda naturaleza contar con ellos para mi propia vida y trabajo. Cualquier idea, cualquier plan que me venía a la cabeza, siempre terminaba en lo mismo: ya no están. Ya no está Ellacuría para terminar el libro que estábamos editando juntos [posiblemente *Mysterium liberationis*], ya no está Juan Ramón para organizar el curso de enero sobre Monseñor Romero, ya no está Amando para terminar el próximo número de la *Revista Latinoamericana de Teología*, ya no está Nacho para dar el curso de Psicología de la Religión que le había pedido para la Maestría en Teología, ya no está Montes para conocer los problemas de los refugiados y de los derechos humanos, ya no está Lolo —así llamábamos al P. Joaquín López y López— para conocer qué piensa y qué espera la gente pobre con la que trabajó en Fe y Alegría (Sobrino, 1989, 258-259).

si diera por cerrado el debate en torno a la justificación filosófica del mundo de lo real. Es lo que tiene vivir rodeado de gentes golpeadas desde la cuna por la pobreza, la discriminación y la exclusión social, la explotación económica, la represión política: que hay enrevesados debates de una escasa utilidad que tan solo dan respuesta a las inquietudes intelectuales de sus autores, pero que se alejan de los problemas reales de los ciudadanos y las ciudadanas de a pie. Podríamos decir, pues, que Martín-Baró empieza donde termina Ellacuría: da por supuesta la realidad para desde allí ir perfilando una mirada teórica en la que no tiene cabida la indiferencia, sino la “indignación ética”, traducida en denuncia y en crítica, frente a la pobreza y miseria colectiva en la que vive la mayoría de la población salvadoreña y centroamericana. “Son los problemas reales de los propios pueblos, no los problemas que preocupan en otras latitudes, los que deben constituir el objeto primordial del trabajo” de la psicología latinoamericana (Martín-Baró, 1998, p. 296): la situación de miseria opresiva, su condición de dependencia marginante, su sometimiento a condiciones inhumanas de vida, etc. Todo ello conforma y define el mundo de lo real; un mundo instalado en la misma entraña del orden y de la estructura social de la que es necesario liberar a las mayorías populares; es decir, orden y estructura social que es necesario cambiar: “La necesidad objetiva más perentoria de las mayorías latinoamericanas la constituye su liberación histórica de unas estructuras sociales que les mantienen oprimidas” (p. 296). Crítica frente a las condiciones de la realidad, sean estas los salarios de miseria, las champas que se tienen por casas o el machismo, y clara apuesta por el cambio. La clave de la postura de Ignacio Martín-Baró es tan meridiana como contundente: “Es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla a lo que debe ser”, había escrito en 1986 en un emblemático artículo, *Hacia una psicología de la liberación* (Martín-Baró, 1998, p. 299). Ambos momentos van unidos por procesos psicosociales a los que iremos haciendo referencia a lo largo de esta introducción.

Partimos, pues, de ese “mundo de lo real” que muestra a los cuatro vientos su verdad. Para llegar a la conclusión de que no se trata de meros artificios lingüísticos, Ellacuría sigue la huella de Xavier Zubiri y emprende un camino, no siempre fácil de seguir, en el que la realidad histórica ocupa el lugar protagónico: el ser humano es “un animal de realidades”. Al hacerlo parece darnos una clave para entender la propuesta de Martín-Baró. En Zubiri, y por extensión en el propio Ellacuría, “el objeto de la filosofía es la realidad unitaria intramundana en su proceso hacia formas superiores de realidad, tales como se dan en la persona humana y en la historia”

(Ellacuría, 1990a, p. 30)<sup>7</sup>, o lo que es lo mismo: el objeto de la filosofía es la realidad a la que ha dado lugar el ser humano (la realidad construida) que da origen y forma a la realidad social y a la realidad psicológica como hechos históricos. Esa es la propuesta “filosófico-realista” de Zubiri-Ellacuría, y esa será la propuesta epistemológica (el “realismo crítico”) de Martín-Baró: la relación de interdependencia y mutua influencia entre lo social y lo psicológico entre la persona y el grupo, entre la realidad objetiva y la realidad percibida, entre los hechos y los valores (los significados), entre la ética personal y la ética de lo social, dos racionalidades dialécticamente relacionadas. Para expresarlo con esas palabras nuevas (por inéditas) que encontramos en uno de los artículos que conforman esta selección (“Ética en psicología”): “Se parte, por tanto, de la necesidad de la sociedad para la plena humanización y perfección del hombre, pero se parte también de la posibilidad de una sociedad deshumanizadora” con sus consiguientes efectos a nivel psicosocial, que Martín-Baró estudió de manera magistral en tres grandes ámbitos: el del fatalismo, el de la violencia y la salud mental, y el del trauma psicosocial.

El espacio epistemológico en el que el filósofo y teólogo Ellacuría y el psicólogo Martín-Baró se encuentran es justamente en el de la realidad sociohistórica como fuente y fundamento de la realidad personal:<sup>8</sup>

Sólo en la totalidad histórica, que es el modo concreto en el cual se realiza la persona, en el cual el ser humano vive, se ven adecuadamente lo que son esa persona y esa vida. Puestos en la realidad histórica, esta exige, para su explicación última, el estudio de la persona, de la vida, de la materia, etc., mientras que la recíproca no es cierta: *un estudio de la persona y de la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal* (Ellacuría, 1990a, p. 44. Las cursivas son nuestras).

---

<sup>7</sup> Esta noción guarda una estrecha similitud con la planteado por otro jesuita de mediados del siglo XX, el paleontólogo y filósofo Pierre Teilhard de Chardin, muerto en destierro, que en su teoría de la cosmogénesis y la hiperfísica avanza la idea de la creciente complejización de la materia, llamando atención sobre la energía vital en acción dentro de la materia (De Chardin, 1963).

<sup>8</sup> No se nos puede ocultar que esta propuesta guarda un parecido de familia con la teoría sociohistórica de Vygotski, sobre todo con el Vygotski de *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, donde se incluye el postulado acerca del “desarrollo sin cambios en el tipo biológico” y la “ley genética del desarrollo cultural”, es decir, la “sociogénesis de las formas superiores de conducta”. Pero no parece que fuera Vygotski el referente teórico del realismo crítico de Martín-Baró, sino más bien, tal y como se pone de manifiesto a lo largo de la selección de textos que conforman este volumen, la síntesis existencial de Viktor Frankl, la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría, la historicidad del mensaje salvífico de la teología de la liberación y la pasión por la realidad heredada de los padres del pensamiento social: Comte, Marx, Durkheim, Weber, etc.

Martín-Baró lo expresaría de forma muy parecida en “Ética en psicología”: “Toda teoría dialéctica de la actividad psicológica mantiene el principio de interacción mutuamente constitutiva entre hombre y sociedad como un postulado fundamental”. Es en este contexto en el que adquiere su verdadero significado la idea, tomada de Kenneth Gergen, de la psicología social como una forma de historia en el sentido de que tanto los fenómenos sociales como quienes los protagonizan (o los sufren) están situados dentro de coordenadas históricas y sociales. Ello invoca la necesidad de “*situar y fechar* el conocimiento psicosocial, y no pretender vender como universal lo que es local y parcial” (las cursivas son nuestras), queriendo reproducir, de manera mecánica y acrítica, un modelo de conocimiento atemporal y universal que prescinde de la realidad peculiar que envuelve la vida de las personas y que traza un modelo de sujeto abstraído de ella. No es posible obviar que “la historia de los pueblos centroamericanos constituye un *proceso doloroso* y fascinante a la vez *que recorre las articulaciones entre persona y sociedad*, entre alienación y conciencia, entre opresión y liberación” (Martín-Baró, 1983, p. IX. Las cursivas son nuestras). Es precisamente ahí donde, por muy heterodoxo que pueda parecer para los gustos del *mainstream*, adquiere pleno sentido que un manual de psicología social desde Centroamérica comience aludiendo en el prólogo a las “cuarenta mil víctimas de la represión política en un lapso de tres años” (p. VII) y hablando de la tortura o de la vida en el mesón en las primeras páginas del primer capítulo. Queda meridianamente claro que el punto de partida “será la realidad cotidiana tal y como es vivida por la mayoría de la población centroamericana y, más particularmente, salvadoreña” (p. 4). Y, al mismo tiempo, y para que nadie se lleve a engaño, queda también claro que no pretende “ser imparcial en la elección y el enfoque de los temas, con esa pretendida asepsia de quien selecciona por inercia, sin examinar los criterios que, consciente o inconscientemente, están determinando su elección” (p. 4)<sup>9</sup>.

La propuesta psicosocial de Martín-Baró se sitúa, pues, a caballo de este juego dialéctico de interdependencia y mutua influencia entre lo social y lo psicológico en el marco de un determinado escenario histórico. Baste para ello recordar sus posicionamientos teóricos en torno al carácter, a la violencia en general y particularmente a la guerra, al fatalismo o a la salud

---

<sup>9</sup> Sobre la necesaria parcialidad de la psicología abunda Martín-Baró a lo largo del primer volumen de su libro *Acción e Ideología. Psicología social desde Centroamérica*. Esa parcialidad se decanta a favor de las grandes mayorías populares históricamente marginadas y empobrecidas y obedece a la doble lógica de la honestidad para con la realidad sobre la que la psicología quiere decir palabra, y al imperativo ético de estar al lado y en favor de los más desfavorecidos.

mental y al trauma psicosocial<sup>10</sup>, que consideramos como aportaciones verdaderamente centrales a la psicología social de habla hispana y de cualquier otra habla.

La persona vive y se realiza (se construye ontogenéticamente) en la historia (ver nota 22 de esta Introducción): el ser humano abstraído de la realidad histórica es una pura entelequia; sin embargo, el sujeto y el acto del conocimiento, del que se ocuparía la filosofía, y el sujeto y acto del comportamiento (de la acción, prefiere siempre Martín-Baró), cuyo estudio atañe a la psicología, son realidades históricas. Tanto la filosofía como la psicología son una forma de historia que no se limita simplemente a tomar en consideración los contenidos que la definen, las fechas en que estos tienen lugar o las personas que los protagonizan, sino “que se toma lo histórico como *ámbito* de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese *ámbito* la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él” (Ellacuría, 1990a, p. 44. Las cursivas son nuestras). La clave de lo histórico se sitúa, pues, en una dimensión molar (el todo distinto a la suma de las partes, las partes en función del todo) que en la psicología social ha recibido el nombre de “clima-atmósfera social”, “espacio vital” (Lewin, 1936), “situación” (Zimbardo, 1997, 2008; Ross y Nisbett, 1991), “contexto”, “escenario”, etc. Ellacuría se pregunta si es real el contexto o la situación. A lo largo de las seiscientas páginas

---

<sup>10</sup> Para ahuyentar las dudas, reproducimos las definiciones de cada uno de estos procesos psicológicos: “Es la estructura sociohistórica la que configura el carácter, es decir, cada individuo tiene el carácter que tiene porque así se lo ha ‘asignado’ la estructura sociohistórica”, decía Martín-Baró en “Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros pueblos”, un artículo de 1972 (Martín-Baró, 1998, p. 51). Es indudable que existe una “apertura humana a la violencia”, pero las dimensiones estremecedoras que alcanza, sobre todo cuando se manifiesta en una de sus formas más crueles como es la guerra, sólo pueden ser comprendidas a partir de condiciones socio-históricas como el contexto posibilitador, “un contexto social que estimule o al menos permita la violencia un marco de valores y normas, formales e informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera” (Martín-Baró, 1983, p. 373), y el fondo ideológico: “La violencia exige siempre una justificación frente a la realidad a la que se aplica” (Martín-Baró, 1983, p. 375). Por lo que respecta a la salud mental, esta “deja de ser un problema terminal para convertirse en un problema fundante. No se trata de un funcionamiento satisfactorio del individuo, 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). Consiguientemente, el trauma psicosocial vendría a ser “la cristalización o materialización en las personas de las relaciones sociales de la guerra que se vive en el país [y] denota unas relaciones sociales enajenantes, que niega el carácter humano del ‘enemigo’ al que se rechaza como interlocutor en cuanto tal y al que incluso se busca destruir” (Martín-Baró, 2003, p. 370). Por su parte, el concepto de fatalismo, entendido como “un poderoso aliado del sistema establecido” y, por ello, “una realidad social, externa y objetiva, antes de convertirse en una actitud personal, interna y subjetiva” en términos de “interiorización de un sistema de dominación social” (Martín-Baró, 1998, p. 96) lleva la marca distintiva de Durkheim, defensor a ultranza de la realidad de los hechos sociales y de su supremacía predictivo-explicativa sobre los hechos psicológicos.

de su *Filosofía de la realidad histórica* va ofreciendo numerosos argumentos que apoyan una respuesta afirmativa. La psicología social los lleva ofreciendo desde las investigaciones de Norman Triplett en 1898 sobre la influencia que ejerce la presencia de los otros sobre el rendimiento físico (en este caso, sobre la velocidad en una carrera ciclista). Desde entonces, las pruebas sobre la existencia del contexto, del ambiente, del escenario o de la situación han sido innumerables, han sido concluyentes, han sido convincentes y también son mejorables, sobre todo en dos aspectos: en el modelo de sujeto que subyace a la acción (un sujeto marcadamente individualista que se parece mucho, por cierto, al modelo de sujeto de la posmodernidad) y en la (ingenua) presunción de un modelo de conocimiento válido transhistórica y transculturalmente. Que la inmensa mayoría de estas pruebas hayan sido escritas en inglés y hayan usado una metodología cuantitativa es tan anecdótico como el color de la portada de la revista en la que han sido publicadas. Martín-Baró fue muy explícito al respecto en los prólogos a sus dos volúmenes de *Psicología social desde Centroamérica*. En el primero advierte sobre la presuntuosa tentación de echarlo todo por la borda, que no es una actitud precisamente ajena a una parte de la psicología social latinoamericana. No hay que prescindir de lo que ya hay; se trataría, “más bien, de construir ‘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” (Martín-Baró, 1983, p. VIII). En 1989 observamos un replanteamiento crítico del conocimiento psicosocial a la luz de los problemas que aquejan a esos mismos pueblos. No es crítica al método (Martín-Baró siempre utilizó metodología cuantitativa y eso no le condujo a perder la fe), sino al modelo de sujeto y al modelo de conocimiento que se pretende desde la corriente dominante, que, como muy bien señala, “es de corte y factura norteamericana”. Esa psicología social

tiene mucho de bueno, producto de casi un siglo de trabajo, y ojalá este reconocimiento no se le escape al lector, pero tiene también no poco de malo, no tanto por lo que es en sí, sino cuanto por lo que se pretende que sea, es decir, conocimientos universalmente válidos y significativos, cuando con frecuencia no son más que reflexiones muy provincianas, concebidas con esquemas estrechos, y sólo parcialmente verificadas en condiciones al mismo tiempo locales y abstractas (Martín-Baró, 1989a, p. 5).

No es esta la única vez que Martín-Baró alude a este delicado asunto epistemológico, el modelo de conocimiento en la psicología social. Entre la adopción acrítica de teorías y métodos emanados de la corriente mayoritaria, y la “psicología del coquí” (“rechazar los conceptos y métodos que vienen de fuera por el simple hecho de que sean foráneos y elaborar unos

modelos autóctonos, cuyo objeto fundamental sea el carácter o personalidad del propio pueblo”, escribía en *El reto popular a la psicología en América Latina* [Martín-Baró, 1998, p. 313]) cabe un diálogo crítico que evite la sinrazón de diferenciar una “psicología humanista” de una “psicología materialista”, y sobre todo una “psicología reaccionaria” (que, al parecer, es la que se hace en Estados Unidos mediante métodos cuantitativos) de una “psicología progresista” que, al parecer, es la que se hace en algunas latitudes de América Latina mediante una metodología cualitativa. Una manera distorsionada y errónea de entender la psicología, ya que, por un lado, asume que es equivalente y se agota en la metodología —postura por lo demás ingenua y banal— y, por otro, que el método como instrumento de investigación tiene una intencionalidad (vida) propia independiente de quien lo utiliza y de los objetivos que persigue, que, por cierto, conduce a una reificación por lo demás pueril. Parece obvio que no podemos definir como progresista o como reaccionaria una psicología atendiendo a su procedencia geográfica o al método que utilice, de suerte que “una teoría psicológica no es reaccionaria sin más por el hecho de venir de Estados Unidos, como el que tenga su origen en la Unión Soviética no la convierte automáticamente en progresista o revolucionaria” (Martín-Baró, 1998, pp. 293-294). Lo progresista o reaccionario tiene que ver, de manera prioritaria, con la teoría del conocimiento desde la que se aborde el estudio de los contenidos propios de la psicología y del modelo del sujeto de la acción que subyace a dicha teoría. Lo reaccionario es creer que la realidad no existe y que, por tanto, no se puede cambiar, llevando al “afianzamiento de un orden social injusto... Lo que hace progresista o revolucionaria a una teoría no es tanto su lugar de origen cuanto su capacidad para explicar u ocultar la realidad y, sobre todo, para reforzar o transformar el orden social” (Martín-Baró, 1998, pp. 293-294).<sup>11</sup> No se trata de señalar de qué lado caen nuestras simpatías o antipatías, sino de pensar y valorar en qué medida una determinada comunidad científica ha dado respuestas a los problemas que se le han venido planteando al ser humano. Y en ese terreno no cabe albergar ninguna duda de que la comunidad científica norteamericana dedicada a la investigación psicológica ha dado las respuestas más convincentes, más eficaces y más conocidas (publicadas). No hay duda de que en el contexto latinoamericano también se han dado respuestas

---

<sup>11</sup> La postura crítica es la que puede darle a la psicología ese talante transformador de una realidad victimaria y fatalista (ver cuadro 1). Es así como se transforma en una ciencia comprometida con las aspiraciones y las experiencias de las mayorías. De este modo, Martín-Baró, tomando lo que sobre el altruismo nos ha legado la psicología del primer mundo, introduce el tema de la solidaridad, dinámica de enorme importancia en las sociedades centroamericanas y en especial en la de El Salvador en plena guerra civil cuando él escribía (ver capítulo VII de *Acción e ideología*).

convincentes y eficaces, pero la mayoría de ellas quedan encerradas en los archivos de las instituciones sin darse a conocer.

Verdad y realidad, la verdad de la realidad, la realidad verdadera, la respuesta a la realidad histórica: ese es el marco teórico en el que se instalan los pensadores de la UCA, Martín-Baró entre ellos. Lo histórico es la totalidad que envuelve lo social y lo personal. Incluye un componente material (“la materialidad de la historia”), un componente social que tiene un sustrato físico (“la realidad física de la especie animal”) y que se concreta en un “cuerpo social”, un componente personal y un componente temporal. Todos ellos configuran “el mundo de lo real” situado fuera de la apariencia que dicho mundo tiene para las personas. Esa es la decidida y muy meditada apuesta de Ellacuría, bajo la inspiración de Zubiri, para la filosofía, porque “si su estudio fuera sólo el conjunto de las cosas reales tal como aparecen a la experiencia cotidiana, sea práxica o teórica, o al saber científico, dejaría fuera *lo real del mundo*. Hay que superar esos dos extremos” (Ellacuría, 1990a, pp. 28-29. Cursivas en el original). En esa misma actitud encontramos a Martín-Baró, como ya hemos tenido oportunidad de ver en páginas anteriores y volveremos a ver en el último epígrafe de esta Introducción.

En la búsqueda de lo real del mundo nos topamos, en primer lugar, con el hecho biológico del ser humano y, por tanto, y a través suyo, con su producto más importante, la historia (ver “El fundamento biológico de la historia” en Ellacuría, 1990a, pp. 91-123)<sup>12</sup>. Por su parte, la sociedad (el componente social de la historia) es asimismo un hecho real que tiene como punto de partida la covivencia de los individuos, la naturaleza comunal del ser humano, el “nexo específico” (de la especie), el “respeto coherencial” a los demás que el filósofo vasco atribuye al ser humano como especie (“estar vertido a los demás pertenece a la especie humana”) y que, años después, y en un contexto bien distinto, Shelley Taylor, una de las

---

<sup>12</sup> Aunque no forme parte de su estudio sobre la realidad histórica, convendría recordar que el capítulo octavo de *Acción e ideología* comienza con un epígrafe sobre los datos de la realidad: personas asesinadas en El Salvador por razones políticas entre 1980 y 1982. Pero a continuación, en el epígrafe dedicado a la perspectiva psicosocial, Martín-Baró introduce el enfoque instintivista (el modelo etológico y el modelo psicoanalítico). Vuelve sobre ello en el apartado sobre la “historia psicosocial de la violencia” en el que no tiene inconveniente en afirmar que “los comportamientos violentos tienen su base en la estructura neurofisiológica del organismo humano” (Martín-Baró, 1983, p. 405), para añadir a continuación que la clave reside en la existencia de condiciones y circunstancias sociales que permitan su materialización: “En síntesis, el ser humano es un ser abierto a la violencia y a la agresión como posibilidades comportamentales que tienen su base en la configuración del propio organismo. Que estas posibilidades se materialicen dependerá de las circunstancias sociales en que se encuentren los individuos y las exigencias particulares que cada persona tenga que confrontar en su vida” (Martín-Baró, 1983, p. 405). Es precisamente ahí donde empieza la historia psicosocial de la violencia (ver también nota 17 de “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”).

más reconocidas investigadoras en el campo de la psicología, atribuirá al lóbulo frontal de nuestro cerebro<sup>13</sup>. Así es como

la sociedad no flota sobre sí misma, sino que su sustrato o su apoyo son los individuos, pero los individuos en cuanto están realmente vinculados entre sí y con todo el haber humano. Eso es lo que confiere carácter físico y real a lo social sin darle carácter de unidad sustancial independiente, de sustancia que se baste a sí misma, aunque sus componentes sean realidades individuales (Ellacuría, 1990a, pp. 229-230).

El carácter físico y real de lo social es una apuesta arriesgada, tanto que constituye un verdadero desatino desde y para el pensamiento posmoderno. Pero si, prescindiendo de esas preconiciones que a todos nos acompañan cuando intentamos analizar lo que ocurre a nuestro alrededor, echamos una rápida ojeada a la historia del pasado siglo, quizás podamos convenir en que determinados hechos sociales, o mejor, que los significados atribuidos a algunas pertenencias grupales o categoriales (por ejemplo, ser judío en Alemania, disidente en la Rusia de Stalin o subversivo en muchos países latinoamericanos) se convirtieron en hechos reales (la deportación, la represión, la tortura, la muerte), en barbaries reales donde es posible contabilizar heridos, deportados, muertos, torturados, etc. Podemos tomar, si se prefiere, un hecho físico como es el color de la piel (un hecho real) para convertido en un hecho social (un hecho simbólico: el significado atribuido) y ver en qué ha desembocado en términos de prejuicio, discriminación o racismo, por no hablar de las componendas que hemos organizado en torno a los rasgos anatómicos que definen el sexo. Hechos físicos convertidos en hechos sociales (significados) a través de la percepción e interpretación que hacemos de ellos, que acaban por tener consecuencias reales, objetivas, cuantificables, visibles a los órganos de los sentidos. Hechos reales como la disparidad de género, tan destructora como ubicua, la homofobia y la discriminación en contra de la diversidad sexual manifestada en colectivos como los grupos LGBTI. Hay algo que olvidan con mucha frecuencia y facilidad algunos científicos sociales, señala Martín-Baró en “Ética en psicología”:

---

<sup>13</sup> Lo hará en una obra primorosa y muy bien documentada (ver sobre todo, el capítulo titulado “El cerebro cuidador”). Si partimos y aceptamos la idea de que lo social es fruto de lo interpersonal, puede ser interesante prestar atención a lo siguiente: “Debido a las arremetidas pruebas que existen sobre el cuidado, voy a comenzar por la observación de que somos, fundamentalmente, una especie afectuosa y a mostrar que ello revela una verdad fundamental sobre la naturaleza humana: el cerebro y el cuerpo están contruidos para cuidar, no de forma indiscriminada, sino a fin de atraer, mantener y alimentar relaciones con los demás a lo largo de la vida” (S. Taylor, *Lazos vitales. De cómo el cuidado y el afecto son esenciales para nuestras vidas*. Madrid: Taurus, 2002, p. 21).

que la subjetividad es también una fuerza objetiva que influye en la determinación de lo que los procesos mismos son y pueden ser. El hecho de que la subjetividad no sea visible y con frecuencia resulte de difícil o cuestionable medición, no quita para que constituya una realidad objetiva, conocida o no (Martín-Baró, 2015, p. 514).

Los otros también forman parte del mundo de lo real; su presencia física y sus acciones han resultado imprescindibles para mi supervivencia y existencia en el plano material (vida) y en el plano psicológico: es el medio a través del que me convierto en persona. Dicho de manera sencilla: para que mi existencia tenga sentido tiene que estar referida a otros, de tal forma que la identidad, el autoconcepto, la autoestima (por citar áreas de enorme interés en la psicología) adquieren inteligibilidad en la medida en que me veo dialógica y dialécticamente con otras personas. Desde George H. Mead esta es una obviedad: el paso del puro organismo a persona solo es posible mediante la relación con el otro y con “el otro generalizado”. Esta es una idea y un argumento básico en el amplio espectro de las ciencias sociales y, con más razón, en y para la psicología social: el hecho capital en la vida del ser humano, sostuvo Solomon Asch, uno de sus más lúcidos teóricos, “consiste en que los hombres no se relacionan solamente con los objetos de la naturaleza, sino con otros hombres y en tal encuentro se transforman en seres humanos” (Asch, 1962, p. 129), de suerte que

el ser humano particular sólo es capaz de decir ‘yo’ porque es capaz al mismo tiempo de decir ‘nosotros’. Ya la idea ‘yo soy’, cuanto más la idea ‘yo pienso’, presuponen la existencia de otras personas y la convivencia con otras personas; en suma, presuponen un grupo, una sociedad (Elias, 1990, p. 82).

escribía el sociólogo alemán Norbert Elias en un primoroso ensayo (“La sociedad de los individuos”) escrito en 1939. La ausencia, real o de hecho, de las figuras de apego, la falta de apoyo social, el rechazo y la exclusión han llenado las revistas especializadas de psicología de evidencias y pruebas sobre sus devastadoras consecuencias en la vida y en la salud física y mental de las personas. Ellacuría lo expresa de una manera muy clara y muy poco controvertida desde el punto de vista psicosocial:

[La] presencia real de los otros en mi propia realidad determina mi vida y determina mi forma de ser Yo. El Yo consiste en la afirmación o actualización de mi propia realidad frente al resto de la realidad, en nuestro caso frente a la realidad de los otros que es mía y que no lo es. Pero es que en esa afirmación, en que consiste el Yo, entran también los otros, entra el modo como mi propia realidad está afectada por la realidad y por el ser de los demás” (Ellacuría, 1990a, p. 363).

Nada nuevo desde y para la psicología social. Las corrientes idealistas, el constructivismo social entre ellas, se apartan de esta elemental consideración al concebir al Yo como el hacedor absoluto de sí mismo, de la sociedad, de la historia y de los otros, sin tomar en consideración que “en la realización de su absolutez tiene que contar con la absolutez de los demás que se le hacen primariamente presentes en su propia versión constitutiva a ellos” (Ellacuría, 1990a, p. 373). En una palabra, “la realidad de los otros forma parte de mi propia realidad” (Ellacuría, 1990a, p. 382): esa es la base de la sociedad, del “cuerpo social”, de la comunalidad (el ser del hombre es formalmente comunal) y, por tanto y desde ahí, la realidad de los otros forma parte de la razón de ser de la psicología como ciencia y como profesión. Es la “incurable otredad del ser” convertida en uno de los más sólidos argumentos filosóficos de ese genial filósofo de provincias que fue Juan de Mairena o, lo que viene a ser lo mismo, la imposibilidad del *solus ipse*: “Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad de diálogo, la posible comunión mental entre los hombres” (Machado, 1988, p. 1967).

La historia tiene también una dimensión y una estructura temporal que discurre y se acompaña de cuatro procesos “a los cuales corresponden cuatro tipos de tiempo estructuralmente distintos y estructuralmente conexos: procesos físicos, procesos biológicos, procesos psíquicos y procesos biográficos” (Ellacuría, 1990a, p. 420). Esa temporalidad afecta, de manera especial, a los procesos psíquicos en la medida en que hay una necesaria confluencia entre lo biográfico y lo histórico no tanto como acontecimiento, sino como ámbito, como contexto, como escenario “intrínsecamente dinámico”; es decir, “la realidad es siempre dinámica y su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad. No hay realidades estáticas, plenamente idénticas a sí mismas” (Ellacuría, 1990a, p. 33). En el caso de la violencia, por ejemplo, Martín-Baró (1983, pp. 405-420) da nombre y apellidos a esos “ámbitos” de lo histórico-social: la lucha de clases, la desigualdad opresiva, el desorden ordenado, la mentira institucionalizada, la polarización social, el resentimiento social, la presión grupal, etc. En uno de los epígrafes de esta Introducción (“El rechazo del *a priori* esencial”) veremos además a Martín-Baró defendiendo la naturaleza dinámica de la realidad social y, por extensión, de la realidad psicológica.

Verdad y realidad, la verdad de la realidad, la realidad verdadera, así, sin medias tintas ni alambicados y escurridizos discursos que acaban por diluirse, como pompas de jabón, en meros *flatus vocis*. Lo que aquellos seis jesuitas pretendieron, de acuerdo de nuevo con Tojeira, lo que buscaron, lo que investigaron en sus respectivas cátedras académicas era abrir caminos para “un futuro sin estos ríos de sangre injustamente derramada, sin hambre, sin miseria, sin corazones desgarrados por el odio, por el miedo,

por la desconfianza y violencia que genera el hecho de que muy pocos tengan demasiado y demasiados no tengan nada”, todo eso que tanto dolor, tanto sufrimiento y tanta destrucción ha causado al ser humano a lo largo de la historia.

La postura de aquel grupo de docentes e investigadores ahonda sus raíces no solo en el inevitable compromiso axiológico que define el quehacer de cualquier actividad científica (Wright Mills, 1964<sup>14</sup>; Proctor, 1991; entre otros), sino en su pertenencia a una institución universitaria cuyo quehacer estuvo claramente definido en torno al análisis de la realidad (salvadoreña, en este caso) como criterio de verdad (ver también los capítulos “Docencia, investigación y proyección social: principios y orientaciones” y “¿Qué psicólogo necesita el país?”):

Lo que la UCA pretende a través de sus investigaciones y publicaciones es que la realidad salvadoreña tome la palabra, analizar las causas de por qué se ha llegado a la tragedia actual y proponer los caminos más humanos y viables de solución. Expone además la verdad, cuantificándola y analizándola: las violaciones a los derechos humanos y sus responsables, el estado de empobrecimiento y sus causas, el número de refugiados y sus raíces, la marcha de la guerra y su impasse. La UCA pretende, pues, decir y analizar la verdad. Esto es lo que no gusta y esto es lo intolerable para algunos. Aquellos que —al menos por fórmula— condenan la violencia ‘venga de donde venga’, no están dispuestos a aceptar la verdad ‘venga de donde venga’.

---

<sup>14</sup> *La imaginación sociológica* es un clásico en toda la extensión de la palabra, una de esas obras de *inexhausta vitalidad*, en palabras de Ortega, un autor, por cierto, siempre latente en Martín-Baró a través de la indudable influencia de Ignacio Ellacuría, o lo que es lo mismo, a través de Xavier Zubiri, el discípulo predilecto de Ortega y Gasset. Es en el capítulo cuarto de su obra (“Tipos de practicidad”) donde Wright Mills despliega sus argumentos en torno a la imposibilidad de asepsia en el ejercicio de la docencia y de la investigación social. Frente a la mudez de que se hace gala, conviene volver a recordar los argumentos de Wright Mills: a) el trabajo de la ciencia social siempre ha estado acompañado de valoraciones, algunas de ellas no bien ponderadas; b) los valores van implícitos “en la selección de problemas que estudiamos y en algunos de los conceptos claves que usamos” y en el enunciado de esos problemas; c) seamos o no conscientes de ello, “quíeralo o no, o sépalo o no, todo el que emplea su vida en el estudio de la sociedad y en publicar sus resultados, *está* obrando moralmente y, por lo general, políticamente también” (Wright Mills, 1964, p. 95); d) en realidad, “la importancia ideológica de la ciencia social es inherente a su misma existencia como hecho social”; e) la propia noción de “problema social”, tal y como hoy la conocemos, implica hacer valoraciones: “descubrir problemas prácticos es hacer valoraciones”; f) esas valoraciones, y este es un hecho especialmente significativo para los propósitos de esta Introducción, no solo atañen a una “practicidad liberal” de respetuosa adaptación a los modos y maneras del estatus quo reinante, sino a una nueva practicidad que se interese “por los maltratados seres humanos que viven en el fondo de la sociedad: los malos muchachos, las mujeres perdidas, el trabajador migratorio, el inmigrante inadaptado” (Wright Mills, 1964, p. 111).

Esa fue la respuesta que dio la Universidad, en su *Carta a las Iglesias* de julio de 1989, a las bombas (cuatro colocaron a lo largo del mes), a las amenazas y a las furibundas acusaciones de los voceros de Arena, el partido en el gobierno, contra los jesuitas<sup>15</sup>. En ella queda resumido el espíritu que la anima, la filosofía sobre la que se apoya, los objetivos que persigue. Es decir, queda recogida la razón de ser, como docentes e investigadores universitarios, de ese exquisito grupo de jesuitas.

1. Primero, se hace necesario devolverle la voz a los que nunca la han tenido, a los que nunca se les ha preguntado, a los que nunca se les ha escuchado. Esa es la única manera de darle la voz a la realidad: que hablen quienes han estado siempre silenciados. Martín-Baró lo hizo de manera magistral por medio del Instituto Universitario de Opinión Pública (Iudop); Segundo Montes, a través del Instituto de Derechos Humanos de la UCA (Idhuca), y Ellacuría desde su privilegiada posición como rector.
2. Analizar por qué suceden las cosas y por qué se desencadenan, uno tras otro, acontecimientos que dejan dolorida la vida de las personas es luchar contra dos grandes enemigos de la verdad: el fatalismo y la mentira institucionalizada, es decir, la resignación y la propaganda, el conformismo y la calumnia. Ambos conforman ejes teóricos sobresalientes en la propuesta de Martín-Baró (Martín-Baró, 1998, pp. 73-101, para el fatalismo, y 2003, pp. 215-216, 317-319, 362-364, para la mentira institucionalizada).
3. Proponer los caminos más humanos y viables de solución es una clara invocación a la necesidad de cambio social que tan presente se encuentra en la práctica totalidad de los más visibles representantes académicos de la UCA (Ellacuría, Martín-Baró, Segundo Montes, Jon Sobrino, etc.) y, más en concreto, en las tres grandes líneas de trabajo e investigación a las que se alude en el documento de julio de 1989: los estudios y reflexiones de Ignacio Ellacuría sobre los derechos humanos (ver Senent, 1998 y el monográfico de ECA "Ellacuría: justicia, política

---

<sup>15</sup> "La retórica contra los jesuitas aumentó fuertemente a finales de los años ochenta y cobró renovada intensidad después que Arena triunfara en las elecciones de 1989", escribe Marta Doggett (1993, p. 67). Esa retórica tenía una cantinela que repetían como papagayos los voceros del ejército y de la ultraderecha (Arena), ambos en estrecha connivencia con los Escuadrones de la Muerte: los jesuitas son el apoyo intelectual de la guerrilla, los autores intelectuales de las acciones terroristas del FMLN, la UCA es un refugio de líderes terroristas, la UCA está infiltrada por comunistas, y así sucesivamente. En los días previos al asalto criminal a la Universidad, las amenazas de muerte se reproducían en las ondas de *Radio Cuscatlán*, la emisora de la Fuerza Armada. Algunas de las llamadas a dicha emisora incitaban al asesinato: "Los jesuitas son comunistas, ¡mátenlos!", "Ellacuría es un guerrillero, ¡que le corten la cabeza!", "Deberían sacar a Ellacuría para matarlo a escupidas", y declaraciones de este tenor.

y derechos humanos”, de enero-marzo de 2013), las investigaciones de Segundo Montes sobre los refugiados y desplazados (Montes, 1984; 1986a, 1986b; 1989), y las del propio Martín-Baró sobre la guerra (Martín-Baró, 1990; 2003).

La actividad académica de Martín-Baró, tanto en su vertiente docente como de investigación, se inscribe, de lleno y sin medias tintas, dentro de este ideario. El escrito ofrece, además, pruebas que nos inclinan a pensar que su redactor habría sido el propio Martín-Baró. La más “sospechosa” de todas ellas es la alusión, en el párrafo final, a la violencia “venga de donde venga”, que había sido uno de los argumentos más heterodoxos en su aproximación psicosocial a este tema: “Uno de los planteamientos más falaces [está hablando de los ‘Tres presupuestos sobre la violencia’ en el capítulo 8 de *Acción e ideología*] es el de condenar la violencia ‘venga de donde venga’, haciendo tabla rasa de su génesis, significación y consecuencias” (Martín-Baró, 1983, p. 371). Pero en relación con la autoría, quizás otro tanto podrían decir los estudiosos de Ellacuría, Segundo Montes o Jon Sobrino. Ello nos permitiría inferir, sin correr demasiados riesgos, la existencia de un clima intelectual que acabó impregnando la actividad docente e investigadora de cada uno de ellos en los campos de la filosofía (Ellacuría), la teología (Ellacuría y Sobrino), la psicología (Martín-Baró), la sociología (Montes), presidido por el sencillo aserto de Ellacuría: la realidad es la condición de la verdad.

Martín-Baró fue fiel al ideario de la UCA: verdad y realidad, realidad y verdad. Nunca renunciaría ni a la una ni a la otra. Luis de la Corte, en el que posiblemente sea el más profundo y documentado estudio realizado hasta la fecha sobre la obra de Martín-Baró, sostiene que su “realismo crítico” se sitúa en la antítesis del pensamiento posmoderno, ya que

ese interés suyo, tan marxiano, por esclarecer los condicionamientos sociales y psicológicos de la acción humana, por hacer de la psicología un medio para incrementar la ‘transparencia social’, le impediría siempre renunciar a la noción de verdad, tal y como de hecho exige la epistemología posmoderna” (De la Corte, 2001, p. 236)<sup>16</sup>.

No son muy convincentes las razones que alguna vez se han aportado para incluir a Martín-Baró en la nómina de los constructivistas sociales latinoamericanos (Aceros, 2012). No son convincentes porque, en realidad, no se aporta ninguna. Y difícilmente se podrían aportar, porque la relación de Martín-Baró con el construccionismo social es nula, y la influencia que

---

<sup>16</sup> Recomendamos encarecidamente la lectura completa del capítulo “Libertad y ciencia social” (De la Corte, 2001, pp. 213-275).

esta manera de ver y analizar el mundo ha tenido sobre su pensamiento psicosocial es prácticamente inexistente. Sus reiteradas menciones y alusiones a la realidad social, a la verdad y a la mentira serían razones suficientes para despejar las dudas.

Y es que, como lúcida y acertadamente han destacado Dussel (1992), Kolzarek (2004), Mardones (1994), Norris (1990) o Reynoso (1996), entre otros, resulta más que dudoso de cara al que podría ser considerado como el objetivo prioritario de la psicología social (dar respuesta a problemas sociales) adoptar los supuestos de una teoría del conocimiento que recluye la realidad en una subjetividad abstracta y vaporosa cuyo único marco de referencia es el *solus ipse* y se aupa en un modelo de razón subjetiva, escindida y abstraída del mundo. La razón instrumental (una razón egoísta) a la que alude Horkheimer en su teoría crítica acaba por hermanarse, quiérase o no, con la razón solipsista del constructivismo social en un aspecto primordial: la subjetivización de la razón, el rechazo de la razón objetiva que “debía ser el patrón de medida de los pensamientos y acciones humanas” (Horkheimer, 2002, p. 46). De esta suerte,

todos los conceptos que latían en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay instancia racional alguna a la que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerlos en conexión con una realidad objetiva” (Horkheimer, 2002, p. 60).

La subjetivización de la razón, el refugio en la privacidad solipsista a la que apela el posmodernismo se acompaña epistemológicamente, aunque no necesariamente a título personal desde quienes defienden este punto de vista, de indiferencia social, de falta de compromiso, de alejamiento de la realidad social, política, económica, y con ello se sigue haciendo el juego al fatalismo de los banqueros “que pretenden hacernos creer que el mundo no puede ser diferente a como es actualmente” (Bourdieu, 2000, p. 160). Desde ahí resulta difícil diferenciar la *verdad* del victimario o la *justicia* del explotador porque se les concede tanto valor como a la *verdad* de la víctima o a la *justicia* del explotado. De ahí que se trate de equiparar dándole igualdad para configurar el imaginario social la narrativa del verdugo y la narrativa de las víctimas. Esta putativa igualdad desconoce y se olvida del imperativo ético que todo acto de recuerdo social tiene para el que recuerda y para el que es testigo de ese recuerdo. Desconoce, igualmente, que la narrativa del victimario busca ocultar la verdad y alimentar la impunidad, mientras que la narrativa de la víctima busca el esclarecimiento de la verdad y el acceso a la justicia. En último término, “cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas”

(Horkheimer, 2002, p. 61), y desde ahí quedan abiertas de par en par las puertas al mito, a la religión o al esoterismo como criterio de verdad y de realidad. Ya lo había advertido, con su olfato e intuición natural, Juan de Mairena: el giro copernicano atribuido a Kant,

a saber, que nuestros conocimientos no se rigen por las cosas y acomodan a ellas, sino que, por el contrario, son las cosas las que se acomodan a nuestra facultad de conocer, me pareció siempre una ocurrencia maravillosa para saltarse a la torera y dejar intacto el problema del conocimiento” (Machado, 1988, p. 2039).

Peter Berger y Thomas Luckman, en una obra de obligada referencia, lo dejaron claramente explicitado de un certero plumazo: “El ser humano no se concibe dentro de una esfera de cerrada interioridad estática” (Berger y Luckman, 1968, p. 73). En resumidas cuentas,

no podemos ser posmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido... Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la ‘falacia desarrollista’, es decir, intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado (Dussel, 1992, p. 47).

La mudez (“silencio deliberado y persistente”, dice el *Diccionario* de la Real Academia) ontológica del construccionismo social (Gergen, 1996, p. 98) significa la renuncia “incluso a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos” (Horkheimer, 2002, p. 50) como injustas, violentas, dañinas, etc. y, por tanto, a la tarea de intentar cambiarlas. Con ello, sencillamente dejan a la psicología sin razón de ser, dedicada únicamente a una tarea especulativa sin posibilidades de introducir cambios en la realidad personal, interpersonal, intergrupala o macrosocial. Así, la realidad se desvanece, y con ello se torna intocable y, por tanto, inevitable e inmutable. La razón capitula ante ella, y el sujeto se convierte entonces en espectador pasivo de su devenir: “Los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar” (Horkheimer, 1974, p. 261).

El *realismo crítico* de Ignacio Martín-Baró ni es mudo, ni capitula ante la injusticia o la violencia. Más bien es todo lo contrario: sale a la calle para hablar con la gente, da a conocer a los cuatro vientos (en informes especializados, en artículos científicos, en comunicaciones a congresos internacionales, en los medios de comunicación de masas, etc.) los resultados, denuncia en voz alta y clara las condiciones de vida de la mayoría de la población y pide a voz en grito un cambio. Y todo ello lo hace, en la

inmensa mayoría de los casos, mediante una sencilla metodología cuantitativa, el terror apocalíptico del posmodernismo. Veámoslo con algún detalle, no sin antes recordar el último momento de su vida. Cuentan las crónicas de aquella infausta madrugada (Whitfield, 1998, p. 43) que fue Martín-Baró quien primero se enfrentó al comando (es el único que aparece vestido, era el único que estaba despierto), y en vez de preguntarles por su concepto de justicia y de paz, de invitarlos a deconstruir el concepto de violencia o de exhortarles al arrepentimiento por lo que estaban dispuestos a hacer, les espetó: “¡Esto es una injusticia. Ustedes son carroña!”. Fue lo último que dijo antes de que un culatazo de fusil le partiera el rostro. Por cierto, se quedó corto en la apreciación respecto a sus verdugos.

### Conocer la verdad

El 27 de mayo de 1986 Martín-Baró escribía a uno de los autores de la edición de estos escritos inéditos una carta en los siguientes términos:

Nos han llegado unos marcos alemanes para poner en marcha un pequeño Instituto de la Opinión Pública, que es uno de mis proyectos favoritos. ¿Conoces tú a alguien de los institutos que están trabajando en España y de los que he visto algunos trabajos muy valiosos? Me encantaría si pudieras ponerme en contacto con alguien, sobre todo para recibir sugerencias e incluso material que nos ilumine. Una de las cosas que queremos hacer es algo así como una encuesta general anual que permita dar un seguimiento a las características psicosociales de la población salvadoreña. ¿Habría alguien valioso, dispuesto a colaborar en esta empresa y con una alta dosis de idealismo social? Si lo hay y lo conoces, dímelo.

De vuelta a San Salvador tras su anunciada estancia en España, quedó constituido formalmente el Instituto Universitario de Opinión Pública (Iudop), bajo su dirección. Su ideario quedó sucintamente recogido en la introducción al primero de los informes.

1. Es necesario “conocer el sentir de los salvadoreños” sobre los acontecimientos que les afectan de manera directa y “su acuerdo o desacuerdo con las políticas que los diversos grupos adoptan en su nombre”.
2. Es imprescindible diferenciar la información de la propaganda. Los actores políticos y los medios de comunicación dan como hechos lo que no son más que opiniones sectarias al margen de lo que realmente opina la ciudadanía, es decir, quieren elevar sus opiniones personales a opinión pública y para ello no tienen inconveniente en acudir a la manipulación, echar mano de la difamación o usar directamente la mentira: “Se quiere hacer pasar por opinión pública o demanda popular lo que con frecuencia no representa sino el sentir interesado de

una minoría... 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).

3. El verdadero sentir del pueblo salvadoreño es ignorado o se deforma de acuerdo con intereses partidistas y partidarios. En el fondo, lo que existe es un verdadero miedo a la verdad: a) "no es que los salvadoreños no tengan opiniones sobre los procesos que les afectan; es que no se les pregunta su parecer" (Martín-Baró, 1987, p. 1); b) no es "un pueblo sin voz", sino "un pueblo silenciado y, bajo muchos aspectos, amordazado"; c) de hecho, "son muchos los salvadoreños que están deseosos de exponer sus puntos de vista acerca de los problemas y procesos que vive el país, y agradecen que se les pregunte su parecer" (Martín-Baró, 1987, p. 2), porque "cada vez se aprecia menos temor a expresar las propias opiniones, por críticas que estas sean respecto al gobierno o a los grupos en el poder", y hay "un alto grado de conciencia respecto a los procesos y problemas que vive el país" (Martín-Baró, 1987, p. 2).
4. El Iudop se erige, pues, en la voz de los silenciados, "su finalidad sería compulsar científicamente y sistemáticamente la opinión de la sociedad salvadoreña acerca de todos aquellos problemas y procesos que fueran de importancia para el destino del país" (Martín-Baró, 1987, pp. 1-2). Esos problemas están reflejados en el cuadro 2.

**Cuadro 2.** Los componentes de la realidad salvadoreña

<b>CONDICIONES DE VIDA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vivienda</li> <li>• Escolaridad</li> <li>• Empleo</li> <li>• Ingresos familiares</li> <li>• Transporte</li> <li>• Religión</li> <li>• Fuentes de información</li> </ul>
<b>SITUACIÓN ECONÓMICA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Evaluación de la situación económica</li> <li>• "Paquetazos" económicos</li> <li>• Expectativas sobre la evolución de la economía</li> </ul>
<b>SISTEMA ESCOLAR</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Evaluación del sistema escolar</li> <li>• Problemas de la educación</li> <li>• Expectativas sobre el futuro de la educación</li> </ul>
<b>SISTEMA DE SALUD</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Condiciones ambientales</li> <li>• Problemas de salud</li> <li>• Instituciones de salud</li> <li>• Expectativas sobre el futuro de la salud</li> </ul>
<b>PRINCIPALES PROBLEMAS DEL PAÍS</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Situación del país</li> <li>• Solución a los problemas</li> <li>• Expectativas sobre el futuro de la situación del país</li> </ul>

*continúa*

continuación cuadro 2.

<b>GUERRA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Importancia de la guerra</li> <li>• Solución a la guerra</li> <li>• Obstáculos al fin de la guerra</li> <li>• Expectativas sobre el futuro de la guerra</li> </ul>
<b>DESEMPEÑO GUBERNAMENTAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Interés del gobierno por los problemas del país</li> <li>• Política gubernamental</li> <li>• Juicio sobre el gobierno</li> </ul>
<b>OPOSICIÓN AL GOBIERNO</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• FMLN/FDR</li> <li>• Organizaciones populares</li> <li>• Empresa privada</li> <li>• Partidos políticos</li> </ul>
<b>OPINIONES POLÍTICAS</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Preferencias partidistas</li> <li>• Disposición al voto</li> <li>• Candidatos presidenciales</li> </ul>
<b>EXPECTATIVAS HACIA EL FUTURO</b>	

Que el 55.2% de los habitantes en sectores marginales viviera en una casa hecha de bahareque y que el 26.8% careciera de agua y energía no es una opinión, sino un hecho objetivo: “Las condiciones de vida de las personas —escribía Martín-Baró en el primer capítulo de la segunda entrega del Iudop— no son en sí mismas cuestión de opinión, sino realidades objetivas, aunque pueden constituirse en objeto de la opinión pública” (Martín-Baró, 1989b, p. 9). Que en julio de 1987, en contra de lo que anunciaba la propaganda del gobierno democristiano, un 51.1% de los encuestados creyera que la solución a la guerra pasaba por el diálogo, es obviamente una opinión susceptible de convertirse en un hecho tan transparente y tan palpable como la falta de empleo remunerado que reportaba el 53.6% de la población encuestada entre julio y agosto de 1988. Por ejemplo, y sin ir más lejos, las opiniones del gobierno y del ejército a los informes del Iudop no tardaron en llegar convertidas en ataques, amenazas, difamaciones y metralla:

La actividad del Instituto de Opinión Pública (Iudop), compulsando y, sobre todo, dando a conocer de manera fidedigna la opinión de los diversos sectores de la población salvadoreña sobre los principales problemas, procesos y políticas de la vida nacional ha supuesto un elemento nuevo y dinámico en la vida sociopolítica del país [...]. Esta tarea descubridora y con frecuencia desenmascaradora ha molestado obviamente a quienes pretenden encubrir y enmascarar el sentir del pueblo salvadoreño en beneficio de sus intereses sectoriales o clasistas. A pesar de su existencia relativamente corta, el Iudop ha tenido que enfrentar ya fuertes ataques desde diversas instancias del poder establecido en El Salvador, las más de ellas con una alta dosis de falsedad, cuando no de abierta calumnia (Martín-Baró, 1989b, p. 1).

Que algunas (muchas) opiniones no se recluyen en la clausura de la mente de las personas lo prueban las decenas de millones de personas que han sido pasto de la vesania de dictadores y tiranos de todos los colores. Los Informes de las Comisiones de la Verdad de los países latinoamericanos que han sufrido las embestidas criminales de las dictaduras (ver a este respecto el estudio de Dobles, 2009), nos ofrecen pruebas estremecedoras y fehacientes: la simple etiqueta (la mera atribución) de “subversivo” costó la vida a decenas de miles de personas. En Guatemala, por ejemplo, “las comunidades fueron catalogadas por el ejército en función del grado de apoyo guerrillero que ellos presumían... La mera acusación de ‘guerrilla’ funcionó para el ejército como una condena a muerte colectiva. Más de la mitad de las personas que testimoniaron por masacres da como explicación principal de lo ocurrido que se les acusó de guerrilla” (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, p. 244). Por su parte, en El Salvador, la llamarada de violencia que penetró en todos los rincones de la sociedad “se originó en una concepción política que había hecho sinónimos los conceptos de opositor político, subversivo y enemigo. Las personas que postularan ideas contrarias a las oficiales corrían el riesgo de ser eliminadas, como si fuesen enemigos armados en el campo de guerra” (Naciones Unidas, 1993, p. 58).

Hace unos años, la Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó un informe sobre la influencia de las desigualdades sociales sobre la salud: “La justicia social es una cuestión de vida o muerte. Afecta al modo en que vive la gente, a la probabilidad de enfermar y al riesgo de morir de una muerte prematura... La esperanza de vida de una niña que nazca hoy puede ser de 80 años, si nace en determinados países, o de 45, si nace en otros” (OMS, 2008, p. 1). Es decir, la injusticia social mata. ¿Y qué otra cosa es el machismo sino opiniones (creencias, actitudes) que se trasladan a hechos (comportamientos) que golpean física y psicológicamente a las mujeres? El teorema de William Thomas descubre el secreto: “Si los individuos definen las situaciones como reales, estas acaban siendo reales en sus consecuencias”. Metáforas que acaban perdiendo su impasible asepsia para dar el salto a la acción y convertirse en hechos susceptibles de ser medidos y cuantificados. Robert Merton, otro de los grandes maestros, eleva este teorema a los altares de la ciencia social: “Aunque carece de la generalidad y la precisión de un teorema newtoniano, posee el mismo don de pertinencia y es aplicable instructivamente a muchos, si es que no a la mayor parte, de los procesos sociales” (Merton, 1964, p. 419). El incontestable, y ampliamente aceptado, supuesto de que “el orden social es un producto humano, [...], que no se da biológicamente ni se deriva de *datos* biológicos, [que] no forma parte de la ‘naturaleza de las cosas’ y no puede derivar de las ‘leyes de la naturaleza’, [que de manera definitiva] es un producto humano”

(Berger y Luckman, 1966, p. 73), necesitaría un complemento: ese orden social también piensa sobre mí y actúa en consecuencia. Lo hace, como es obvio, a través de los otros, a través de lo que piensan, sienten y hacen las otras personas, a título personal o como miembros de un grupo (político, religioso, económico, deportivo, profesional, etc.) respecto a mí, a título personal o como miembro de un determinado grupo o categoría social. El asesinato de los seis jesuitas de la UCA es una prueba fehaciente de ello. El de Elba y Celina Ramos fue un asesinato “accidental”: no había nada contra ellas, pero se encontraron en un sitio inadecuado en un momento inadecuado. Y lo que es peor, en compañía de a quienes se señalaba como subversivos y, por ende, igualmente culpables por no haberse deslindado de aquellos que, por su comportamiento, eran juzgados por el Estado y el ejército como ejecutables. Martín-Baró era consciente de ello:

Como científico social no es fácil vivir desde dentro un proceso tan convulso. Y no lo es por muchas razones, extrínsecas unas, intrínsecas otras. 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 la búsqueda de 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).

¿No es ese el dominio de los *hechos sociales* a los que se refería Durkheim en el primer capítulo de *Las reglas del método sociológico* como “maneras de obrar, de pensar y de sentir que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales” y como maneras de pensar y actuar que “no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotadas de una fuerza imperativa y coercitiva por la cual se le imponen, quieran o no” (Durkheim, 1978, p. 36)? A Martín-Baró, lo veremos en el último epígrafe y a lo largo de los capítulos que componen esta selección de sus trabajos, esta manera de aproximarse a la realidad social no le producía ningún estertor epistemológico. Las referencias al gran pensador francés las encontramos de manera permanente en los dos volúmenes de su *Psicología social desde Centroamérica*; por otra parte, los conceptos de “carácter”, de “fatalismo”, de “salud mental” y de “trauma psicosocial” tienen un inconfundible sabor durkheimiano, si es que esa palabra existiera (ver nota 10 de esta Introducción).

Al dominio de los “hechos sociales” como fundamento de la “realidad social” dedica Solomon Asch un epígrafe en el capítulo VI de su excelente manual sobre psicología social. Lo hace desde una perspectiva psicosocial especialmente pertinente: los hechos sociales son fruto de la interacción, de la relación entre las personas (Asch, 1962, pp. 178-189), de la acción

conjunta, de la reciprocidad, de la influencia mutua, de la mutua incumbencia: “La gran consecuencia de la interacción psicológica consiste en la emergencia de propósitos y actos sociales” (p. 180). Lo psicosocial como fruto de la relación, como “lo relacional”: esa será la apuesta y el gran legado de Asch. Donde de manera especialmente pertinente entra en juego este proceso es en el marco de la dinámica grupal, verdadero germen psicosocial de la persona. Es precisamente ahí donde, en consonancia con los contenidos de esta colección de artículos, podríamos recordar algunos aspectos de la aproximación de Martín-Baró al tema de la violencia que guardan una exquisita relación teórica con la propuesta de Solomon Asch:

1. La polarización es conducir una opinión, normalmente arbitraria y compartida por un determinado número de personas (“la polarización es por esencia un fenómeno grupal”, recuerda Martín-Baró, 1998, p. 140), hacia un lugar, obviamente simbólico, en el que “los otros” aparecen siempre como una referencia negativa y, además, aparecen lejos y diluidos en el grupo (frente a “ellos”, “nosotros” aparecemos de la misma manera, pero en sentido contrario). La polarización tiene, entonces, como efecto, el deslindamiento de aquello que primigeniamente nos une: la humanidad. Y así, “al otro” se le demoniza y se le descortezza de aquellas cualidades que podrían implicar y reclamar la solidaridad.
2. Una de las más caprichosas y peligrosas consecuencias de la polarización es que “los otros” se van convirtiendo paulatinamente en “enemigos”. De hecho, “el estereotipo por excelencia en las situaciones de polarización social es el de ‘enemigo’. El enemigo político sirve para encarnar la causa de todos los males sociales y para justificar, en consecuencia, aquellas acciones en su contra que de otro modo resultarían ética y políticamente inaceptables” (Martín-Baró, 1998, p. 143). La atribución de la condición de enemigo (Blanco, 2008) a una persona, en tanto que tal o, mucho más frecuentemente, en tanto que perteneciente a un determinado grupo, abre de par en par las puertas a la oposición, a la ruptura, al enfrentamiento, al conflicto, a la violencia. De hecho la literatura sobre la tortura identifica la despersonalización de la víctima por parte del torturador, atribuyendo al cuerpo de la víctima un valor de riesgo y una naturaleza diferente a la común.
3. Todo ello sienta las bases del “fondo ideológico” de la violencia (“la creación de la figura del enemigo constituye uno de los resortes básicos para la ideologización de la violencia”, había escrito Martín-Baró en un artículo publicado en 1983 [Martín-Baró, 1998, p. 166]), de esos mecanismos y estrategias de justificación y legitimación de acciones que pueden atentar incluso contra la vida de determinadas personas:

“Todo acto de violencia va indefectiblemente acompañado de su justificación... El acto violento tiende en forma casi mecánica a cubrir su desnudez con la ropa de las justificaciones” (Martín-Baró, 1998, p. 164. Ver también notas 2 y 12 de “Ética en psicología”, nota 10 de “Los cristianos y la violencia”, nota 5 de “Genocidio en El Salvador”).

De nuevo las opiniones convertidas en acciones, en hechos sociales en el sentido durkheimiano del término, en algo que se le impone al sujeto desde fuera y más allá de su voluntad. Es la naturaleza apriorística de las circunstancias existenciales de las que hablará aquel joven estudiante de filosofía en “Sufrir y ser”. Que sepamos, ninguno de los jesuitas asesinados aquella madrugada del 16 de noviembre de 1989 había pedido el martirio. Ninguno de ellos lo deseaba. Se les “impuso” de manera forzada como consecuencia de la opinión, de la imagen, del significado que de ellos tenían los dirigentes ultraconservadores del gobierno y del ejército salvadoreño. Otro tanto ocurrió con los seis millones de judíos que fueron pasto de la vesania nazi, con los novecientos mil tutsis que fueron pasados a machete por los hutus, con los millones de rusos que dieron con sus huesos en el Gulag por “enemigos de la clase obrera”, y así en un interminable y siniestro etcétera. La realidad también piensa (impone su manera de pensar, cabría decir en muchos casos) sobre las personas, y muchas veces no lo hace precisamente para bien.

Merece la pena que volvamos sobre las tantas veces citada definición de psicología social asociada al marco ideológico, porque en ella se encuentra una de las claves para descifrar qué hay detrás del “principio de realidad” como principio rector de la epistemología psicosocial propuesta por Martín-Baró:

A la luz de este análisis, podemos proponer una definición más significativa de psicología social como el estudio científico de la acción en cuanto ideológica. Al decir ideológica, estamos expresando la misma idea de influjo o relación interpersonal, de juego de lo personal y lo social; pero estamos afirmando también que la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a una estructura social (Martín-Baró, 1983, p. 17).

Esta es una manera un poco heterodoxa de definir la ideología. Vista desde la perspectiva que nos ofrece la selección de artículos que contiene este libro pone de manifiesto una sólida coherencia en la trayectoria de Martín-Baró desde la década de los sesenta, cuando escribe sus primeros ensayos como estudiante de filosofía y de teología. Esa coherencia tendría en la búsqueda de la síntesis entre objetividad y subjetividad su argumento

y propósito primordial. No en vano a ella dedicamos el último epígrafe de esta Introducción. En segundo lugar, reafirma la ya aludida relación de interdependencia y mutua influencia entre lo personal y lo social, la objetividad y la subjetividad en unos términos inequívocos: “Toda teoría dialéctica de la actividad psicológica mantiene el principio de la interacción mutuamente constitutiva entre hombre y sociedad como un postulado fundamental”, podemos leer en “Ética en psicología”. En *Acción e ideología* procederá a su concreción en un capítulo dedicado a describir el impacto psicológico de las estructuras sociales (Martín-Baró, 1983, pp. 71-111) en cuyo transcurso hacen acto de presencia el síndrome del machismo, la clase social y su realidad psicológica, la personalidad básica, la alienación, etc. Finalmente, reitera que ese proceso, el de influencia, tan central en nuestras vidas, se concreta y se dirime en las pautas y modelos de relación interpersonal que se definen, se facilitan, se condicionan, se acostumbran, se aconsejan o directamente se imponen desde y a partir de la estructura macro o microsocia y/o desde parámetros culturales, desde modelos de producción y distribución de la riqueza que condena a grandes masas de la población a la pobreza y a vivir de manera miserable, desde un estilo de gobierno que define a los opositores como enemigos a combatir y a extinguir, desde unas leyes que sancionan la impunidad de quienes atentan contra los derechos humanos, desde unas tradiciones que relegan a las mujeres a espacios de dependencia y sumisión, etc., desde unas normas de grupo que definen a determinadas personas como enemigos, etc.

Hay en Martín-Baró una idea que transita con mucha solidez a lo largo de toda su obra y que tiene, como no podía ser de otra manera, un tono y un marchamo muy psicosocial: al final, el hecho de lo social (la realidad y la estructura social) se hace presente, de manera prioritaria, a través del estilo y del modelo de relación que mantenemos las personas unas con otras a título individual y, sobre todo, en tanto que pertenecientes a grupos y categorías sociales. Lo veremos, por ejemplo, en el próximo epígrafe con motivo de la definición de concientización: “No hay hacer transformador de la sociedad que no involucre un cambio en las relaciones entre los seres humanos”. Aunque las dimensiones del campo de la relación y de la influencia sean inabarcables, si seguimos las enseñanzas de los maestros, dicho espacio quedaría adecuadamente representado en la siguiente taxonomía: a) los otros individualmente considerados; b) los otros en tanto que pertenecientes a grupos y categorías sociales; c) los grupos en los que estamos y a los que pertenecemos; d) la estructura social y e) la cultura.

Cuando Martín-Baró dice que las condiciones de vida son realidades objetivas, es fácil adivinar por qué: primero, porque son condiciones que le vienen dadas al sujeto, aunque pueda cambiarlas y, después, porque dejan

sentir su influencia, a veces de manera extrema, sobre todos los aspectos de su existencia. Las opiniones, los símbolos, los significados (los valores, las creencias, las representaciones mentales, los esquemas categoriales, los guiones) no le vienen dados al sujeto de la misma manera que el color de su piel o sus rasgos anatómicos, pero cuando se abalanzan sobre él por ser un “subversivo” en alguna de las dictaduras, el dirigente de un sindicato, un activista de los derechos humanos, una mujer afroamericana pobre en Estados Unidos, un desplazado, un inmigrante, un homosexual, etc., acaban teniendo influencia evidente a través de procesos psicosociales bien conocidos: actitudes, atribuciones, estereotipos, representaciones sociales, discriminación, exclusión social, etc. Una de las particularidades más llamativas de todos estos procesos es que marcan la pauta, la dirección y el tono emocional de nuestras relaciones interpersonales. Desde ahí es desde donde se hace sentir el peso de la realidad. Es desde ahí desde donde la realidad “piensa” sobre nosotros.

La dimensión interpersonal es, pues, el eje articulador de la existencia humana (Martín-Baró, 2003, p. 338). Es desde ahí desde donde se hace evidente que la salud mental es “la materialización en una persona del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones sociales”, y que “el trastorno o los problemas mentales no son un asunto que incumba únicamente al individuo, sino a las relaciones del individuo con los demás” (Martín-Baró, 2003, p. 338), de suerte que “las relaciones sociales de los individuos no son sólo las causantes de los traumas, sino que su mantenimiento es el que alimenta y multiplica los casos de individuos traumatizados” (Martín-Baró, 2003, p. 293). Así es como “el trauma psicosocial constituye la cristalización concreta en los individuos de unas relaciones sociales aberrantes y deshumanizadas como las que prevalecen en situaciones de guerra civil” (Martín-Baró, 2003, p. 293. Ver también la nota 10 de esta Introducción).

### **Desenmascarar la mentira**

La prueba más fehaciente del compromiso con la verdad en Martín-Baró es su sostenido intento por desenmascarar la mentira. Conocer la verdad tiene como consecuencia desvelar la mentira. Primero, preguntamos cómo es y cómo percibe la realidad cotidiana ese ciudadano de a pie que somos todos (ver también, entre otras, nota 2 de “Los cristianos y la violencia”, nota 1 de “Genocidio en El Salvador” y nota 13 de “¿Qué psicólogo necesita el país?”). Después, procedemos a desenmascararla, a hacer consciente a la gente de las trampas, falacias y mentiras que se utilizan para seguir manteniendo un *statu quo* que justifica y legitima la violencia, la pobreza, la injusticia social, etc., a intentar “desmontar el discurso ideológico dominante”, a poner al

descubierto la mentira social<sup>17</sup>, esa “elaboración ideológica de la realidad en forma tal que sea compatible con los intereses de la clase dominante” (Martín-Baró, 1998, p. 188), la “mentira institucionalizada” que deforma los acontecimientos, que pretende cambiar a los autores, que distorsiona “las circunstancias o la forma como se produjeron”, que inventa hechos inexistentes para que se acomoden a la propaganda y oculta de manera sistemática la realidad o ignora hechos cruciales de ella hasta el punto de llegar “a impregnar de tal manera nuestra existencia, que terminamos por forjarnos un mundo imaginario cuya única verdad es que se trata de un mundo falso, y cuyo único sostén es el temor a la realidad” (Martín-Baró, 2003, p. 342).<sup>18</sup>

En esa tarea Martín-Baró no está solo. Jon Sobrino muestra que “la verdad que defiende a las víctimas”<sup>19</sup> formó parte de la tarea académica de los seis jesuitas asesinados. En El Salvador impera la mentira, sentencia Sobrino: “No sólo se desconoce la verdad de la realidad, sino que se la encubre para que no salga a la luz” (Sobrino, 1990, p. 970). Es necesario, por tanto, desenmascarar la mentira:

---

<sup>17</sup> “Si a la psicología social le compete el estudio de lo ideológico en el comportamiento humano (ver definición de psicología social ‘como el estudio científico de la acción social en cuanto ideológica’ en Martín-Baró, 1983, p. 17), su mejor aporte al desarrollo de la democracia en los países latinoamericanos consistirá en desenmascarar toda ideología antipopular, es decir, aquellas formas de sentido común que operativizan y justifican un sistema social explotador y opresivo” (Martín-Baró, 1998, p. 182).

<sup>18</sup> El ejemplo más cínico de esta mentira institucionalizada lo encontramos en la historia oficial respecto a una de las masacres más deleznable de la guerra civil salvadoreña, la masacre del Mozote, donde del 11 al 13 de diciembre de 1981 fueron asesinadas unos 900 campesinos y campesinas y 140 niños y niñas menores de 12 años. Por mucho tiempo, la historia oficial sostuvo que en ese lugar no hubo nada ya que los reportes militares de entonces no enumeraban acciones militares esos días. La masacre fue perpetrada por el batallón Atlacatl al mando de un militar salvadoreño, Domingo Monterrosa.

<sup>19</sup> Las víctimas se convierten en una “verdad” irrefutable, en un hecho real independiente de nuestro conocimiento, un supuesto, recordará el joven estudiante de filosofía, en el que coinciden el materialismo dialéctico y la escolástica (ver capítulo “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”). Se trata de una “verdad” sujeta a todo tipo de deconstrucciones, algunas de ellas alejadas del más elemental principio de compasión y misericordia, pero ninguna de ellas capaz de revertir la objetividad de los hechos: ninguna de ellas capaz de resucitar a los muertos. Ellas fueron la razón de ser, académica y pastoralmente hablando, de los jesuitas asesinados hace 25 años, lo mismo que lo fueron en su momento para la teoría crítica: “Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces precederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía” (Horkheimer, 2002, p. 168), de la psicología en el caso de Martín-Baró, de la teología en el caso de Ellacuría, de la sociología por parte de Segundo Montes o de la acción pastoral a cargo de Amando López, Joaquín López y Juan Ramón Moreno.

En este mundo de mentira buscar la verdad no es sólo superar la ignorancia. Nuestros mártires, ciertamente, se dedicaron a superarla, a obtener los saberes científicos y tecnológicos necesarios para construir un país viable, por supuesto. Y eso lo hacían en la investigación y la docencia. Pero *el primer paso que dieron, también de forma universitaria, fue desenmascarar la mentira, pues sobre ella no se puede edificar ninguna sociedad justa* y con ella los necesarios conocimientos científicos y tecnológicos no se convierten en conocimientos liberadores, sino con mucha frecuencia en nuevos instrumentos de opresión (Sobrino, 1990, p. 970. Las cursivas son nuestras).

La búsqueda de la verdad comienza, pues, por sacar a la luz la mentira. Martín-Baró se sirve para ello de una elemental metodología cuantitativa y de uno de los instrumentos más sencillos de cuantos están al alcance de la psicología: la encuesta de opinión pública. Esta, al margen de controversias barrocas y de escasa utilidad, se puede erigir en un instrumento desideologizador (“La encuesta de opinión pública como instrumento desideologizador” reza el título de uno de sus artículos, publicado en 1985)<sup>20</sup>.

Nosotros pensamos que la encuesta de opinión pública puede constituir un importante instrumento desideologizador... [que] debería ser utilizada para impulsar la toma de conciencia popular. En una situación como la de El Salvador, y quizá en situaciones más o menos similares en otros países latinoamericanos, la utilización sistemática de la encuesta puede constituir un instrumento privilegiado para desmontar el discurso enajenador de los sectores sociales dominantes y para permitir a las organizaciones

---

<sup>20</sup> En realidad, Martín-Baró nunca se enfrascó en un debate metodológico tan al uso por parte de las corrientes posmodernas. Como hemos apuntado, la metodología que usó en la práctica totalidad de sus investigaciones, incluidas, por descontado, su tesis de maestría y su tesis doctoral, fue de corte cuantitativo. Fue, eso sí, crítico con la epistemología positivista, no tanto por su método como por el modelo de sujeto que defiende (sujeto ahistórico, individualista y hedonista) y por su pretensión de universalidad del conocimiento. Como ya comentamos en algún otro momento (ver nota 20 del capítulo “El papel desenmascarador del psicólogo” en Martín-Baró, 1998), su ideal metodológico estaría en la confluencia entre el positivismo y la investigación-acción lewiniana: “Mi propia experiencia me lleva a reconocer también que no se ha logrado hasta ahora una integración coherente entre el instrumental utilizado por el neopositivismo, innegablemente útil y que, como se ha indicado, no tiene por qué vincularse a sus presupuestos, y los principios epistemológicos en que se funda la investigación-acción, lo que crea problemas adicionales sobre la validez de los productos logrados” (Martín-Baró, 1989c, p. 98). Respecto a la concientización y la desideologización, ver capítulos “Conscientización y currículos universitarios” y “El papel desenmascarador del psicólogo” (Martín-Baró, 1998, pp. 131-199), y notas 8 y 9 de “Ética en Psicología”, nota 29 de “Los cristianos y la violencia”, notas 11 y 12 de “Docencia, investigación y proyección social: principios y orientaciones”, y notas 5 y 27 de “¿Qué psicólogo necesita el país?” Como se puede apreciar, Martín-Baró atribuye a la psicología un papel decisivo en el proceso de desvelar la falacia del fondo ideológico que sustenta el desorden ordenado (ver el primer capítulo de *Sistema, grupo y poder* y la nota 24 en “Sufrir y ser”, notas 5 y 13 en “Los cristianos y la violencia”).

y grupos populares entablar un diálogo constructivo con la conciencia comunitaria a la búsqueda de una nueva identidad colectiva (Martín-Baró, 1998, p. 191).

Cuando la mentira queda al descubierto se ha dado un paso definitivo para la “concientización”, es decir, para cambiar nuestra manera de ver la realidad, para cambiar la manera de enjuiciar los acontecimientos que nos atañen, y para modificar nuestra manera de actuar respecto a dichos acontecimientos y respecto a quien o a quienes son sus responsables:

*La concientización no consiste, por tanto, en un simple cambio de opinión sobre la realidad, en un cambio de la subjetividad individual que deje intacta la situación objetiva; la concientización supone un cambio de las personas en el proceso de cambiar su relación con el medio ambiente y, sobre todo, con los demás. No hay saber verdadero que no vaya esencialmente vinculado con un quehacer transformador sobre la realidad, pero no hay hacer transformador de la sociedad que no involucre un cambio de las relaciones entre los seres humanos (Martín-Baró, 1998, p. 170. Las cursivas son nuestras).*

La concientización es, pues, una apuesta directa por el cambio allá donde la estructura social se aleje de la racionalidad social, renuncie a su “deber ser” al llevar dentro de sí la semilla de la pobreza, la violencia, el fatalismo y el trauma. Se podrá argumentar que el cambio estructural es una utopía. No es cierto: el cambio social ha sido y es un hecho irrefutable. Otra cosa es que podamos alcanzarlo desde la intervención psicosocial. Hay, sin embargo, un nivel de cambio muy pertinente y especialmente accesible desde la intervención psicosocial que no pasa desapercibido para Martín-Baró: aquel que se produce en los modelos de relación interpersonal e intergrupales, en las maneras que las personas tienen de relacionarse e interactuar entre sí. Un ejemplo fehaciente de ello lo encontramos en la salud mental. Ya lo hemos comentado en esta Introducción. Ahora, de la mano del propio autor, añadimos una nueva consideración:

*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. Esta perspectiva permite apreciar en todo su sentido el impacto que sobre la salud mental de un pueblo pueden tener aquellos acontecimientos que afectan sustancialmente las relaciones humanas, como son las catástrofes naturales, las crisis socioeconómicas o las guerras (Martín-Baró, 1998, p. 339. Las cursivas son nuestras).*

Desde el “imparable proceso de subjetivización de la razón” que domina el constructivismo social y desde su abandono al psicologismo

individualista y a ese idealismo metodológico<sup>21</sup> que mantiene en la esclavitud a la psicología latinoamericana (“La esclavitud de la psicología latinoamericana” es precisamente el título de uno de los epígrafes de su conocido artículo “Hacia una psicología de la liberación”, publicado en 1986) resulta teóricamente imposible, por improcedente desde el punto de vista epistemológico, “denunciar todas aquellas condiciones de opresión e injusticia social que causan la muerte real de las personas”, y resulta imposible en la práctica “contribuir al cambio de todas aquellas estructuras sociales causantes de la deshumanización y muerte de los pueblos”, que es lo que Ignacio Martín-Baró pretendía desde una lectura histórica del mensaje salvífico (Martín-Baró, 1998, p. 272) y del propio quehacer de la psicología. Desde el constructivismo no se puede denunciar ni cambiar lo que no existe: la realidad.

La psicología latinoamericana debe descentrar su atención de sí misma, despreocuparse de su *status* científico y social y proponerse un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares. Son los problemas reales de los propios pueblos, no los problemas que preocupan en otras latitudes, los que deben constituir el objeto primordial de su trabajo. Y, hoy por hoy, el problema más importante que confrontan las grandes mayorías latinoamericanas es su situación de miseria opresiva, su condición de dependencia marginante que les impone una existencia inhumana y les arrebató la capacidad para definir su vida. Por tanto, si la necesidad objetiva más perentoria de las mayorías latinoamericanas la constituye su liberación histórica de unas estructuras sociales que les mantienen oprimidas, hacia esa área debe enfocar su preocupación y su esfuerzo la psicología (Martín-Baró, 1998, p. 296).

Necesidades de las mayorías populares, problemas reales de gente real, condiciones de la existencia arraigadas y asentadas en estructuras sociales: la postura de Martín-Baró no puede dar lugar a equívocos. Desde la psicología “debe darse una aproximación a los propios problemas, los problemas de la propia realidad, que son los que deben ofrecer las preguntas fundamentales a las que la ciencia trate de responder (...). Propugnamos un quehacer científico comprometido con la propia realidad histórica, con los problemas y anhelos del propio pueblo”, escribiría en la Introducción a “Psicología, ciencia y conciencia” (Martín-Baró, 1977, p. 12), una selección de temas y autores de amplio espectro (Zimbardo, Fraisse, Lorenz, Luria, Skinner, Pavlov, Maslow, Lewin, Allport, Sève, etc.) con fines docentes. Vuelve sobre la realidad en el Prólogo a *Acción e*

---

<sup>21</sup> “Pues idealismo es el esquema que antepone el marco teórico al análisis de la realidad, y que no da más pasos en la exploración de los hechos que aquellos que le indica la formulación de sus hipótesis” (Martín-Baró, 1998, p. 291).

*ideología* en unos términos igualmente inequívocos: masivas violaciones a los derechos humanos han dado como resultado “cuarenta mil víctimas de la represión política en un lapso de tres años”; lo hace también en el capítulo octavo (“Los datos de la violencia: el caso de El Salvador”, titula el primer epígrafe) y en todos y cada uno de los capítulos de los volúmenes de su *Psicología social desde Centroamérica*. Es en esa y respecto a esa realidad, que nunca puede ser ajena a lo que las personas piensan de ella al tiempo que nunca puede ser reducida ni reclusa en lo que de ella piensan las personas, donde se inscribe el quehacer de la psicología que va “desde los problemas que más afecten 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, 1989a, p. 6).

Verdad y realidad. Verdad histórica, verdad, por tanto, parcial, verdad situada, verdad relativa, verdad social, pero, al fin y al cabo, verdad. Es decir, realidad ajena a lo que las personas a título individual tengan a bien pensar de ella y sobre ella. Veámoslo con sus propias palabras para no llevarnos a engaño:

La pregunta epistemológica cuestiona los criterios de verdad normalmente utilizados para validar nuestro conocimiento. La especificidad del objeto de las ciencias sociales proviene fundamentalmente de la esencial historicidad del ser humano. La verdad social, por tanto, es siempre parcial y relativa, y la validación de una teoría, principio o modelo psicológico, tiene que ser de distinto orden que en las ciencias físico-químicas. En este sentido, no se niega en principio validez a todas aquellas teorías psicológicas que provienen de circunstancias muy distintas a las nuestras y plagan nuestros libros de texto; lo que hay que subrayar es que se trata de verdades históricas, situadas tanto en su origen como en su intencionalidad objetiva... No se cuestionan en lo que tienen de verdad, sino en su pretensión de universalidad (Martín-Baró, 1998, pp. 324-325).

Los criterios “que nos permiten determinar la verdad histórica de nuestros conocimientos psicológicos sobre las realidades que vivimos en Latinoamérica” no pueden basarse en la percepción y la interpretación, no pocas veces caprichosa, que las personas hagan de esas realidades a título personal ni en los “marcos teóricos apriorísticos que filtran sesgadamente la realidad y limitan interesadamente nuestra capacidad de comprensión” (Martín-Baró, 1998, p. 325), sino en el análisis de la realidad, que nuestro autor emprende de manera tan entusiasmada como arriesgada en el Instituto Universitario de Opinión Pública (Iudop). “Por eso, a los estudiantes que me piden una bibliografía cada vez que tienen que analizar un problema les recomiendo que primero se dejen impactar por el problema mismo, que se embeban en la angustiosa realidad cotidiana que viven las mayorías

salvadoreñas y sólo después se pregunten acerca de los conceptos, teorías e instrumentos de análisis” (Martín-Baró, 1998, p. 314).

### **La síntesis entre objetividad y subjetividad**

El mundo de lo real, los hechos de la realidad tal y como son en el momento actual y tal y como deben ser (los “por hacer”), su naturaleza histórica, y por tanto dinámica, que actúa como marco necesario para la interdependencia entre lo social y lo psicológico (lo objetivo y lo subjetivo), la imposibilidad de que resulten indiferentes al científico social (compromiso axiológico), la necesidad de darlos a conocer desvelando lo que tienen de falso las creencias que los justifican (desideologización), y la necesidad asimismo de actuar frente a ellos (concientización y cambio social), todo eso forma parte del pensamiento de Ignacio Martín-Baró desde que diera sus primeros pasos en el campo académico como joven estudiante de filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Este es, como hemos comentado en el primer párrafo de esta Introducción, el propósito de esta nueva colección de artículos que se une a las de Aron y Corne (1994), Pacheco y Jiménez (1989), a la que realizó la *Revista de Psicología de El Salvador* en un número monográfico publicado en 1990, y a las dos publicadas por la editorial Trotta en 1998 y 2003. Nuestro objetivo, pues, no es otro que dar a conocer algunos de los primeros pasos de la vida intelectual de Martín-Baró, que ponen de manifiesto una gran coherencia en sus posiciones teórico-epistemológicas y un inequívoco alejamiento de las posturas del pensamiento posmoderno, especialmente del constructivismo social, que tanto interés está despertando en una parte de la psicología social latinoamericana. La novedad de esta selección hecha, con un poco de retraso, con la excusa del 25 aniversario de su asesinato, reside en que la práctica totalidad de los artículos seleccionados son inéditos. Y si hubiera que elegir un argumento que transitara a lo largo de todos ellos, cabría pensar en el objetivo que el propio autor persigue y señala en las primeras páginas de “Sufrir y ser”: buscar una integración entre filosofía y psicología, o, si lo preferimos, entre idealismo y materialismo, que será la temática que aborde en “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”. Esa era la ambiciosa pretensión de un joven estudiante de 21-22 años de edad, y esa misma será la pretensión del docente e investigador posterior, que todos conocemos. Esa síntesis, lo acabamos de ver en una cita textual en el epígrafe anterior, volverá a hacer acto de presencia a la hora de abordar la definición de psicología social: la acción es un juego entre lo social y lo personal, una “síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración”. Los veinte años transcurridos entre 1963, fecha en que escribe el ensayo “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”,

y 1983, fecha de publicación de *Acción e ideología*, no han hecho sino confirmar algunas de sus “sospechas”, reafirmarse en algunos de sus temas preferidos<sup>22</sup> y en algunas de sus críticas más afiladas y consolidar algunos de sus supuestos teóricamente más decisivos en su psicología social.

### *El rechazo del a priori esencial*

La primera de las sospechas es que no puede haber “esencia” sin “existencia” y, que por esa misma razón, la esencia (la psique) es un proceso en continuo desarrollo, en permanente movimiento, algo que se va haciendo, que se va construyendo acorde, en alguna medida, con las condiciones de la existencia, sobre las que volveremos en el capítulo “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico” (ver especialmente notas 4 y 14). Asomado al marco de la filosofía existencial, el joven estudiante propone el “rechazo de todo *a priori* esencial” y el rescate de la existencia o, lo que es lo mismo, el rechazo de una psique estática y congelada abierta a las condiciones diversas y cambiantes de la existencia: “No hay esencia que pueda abarcar ni definir la existencia humana” y por eso “cada existente es su existencia”, de suerte que el ser humano llega a ser, se llega a construir como persona en el transcurso de su existir: “Somos nuestros actos, nuestra vida, nuestra existencia”.

El rechazo del *a priori* esencial guarda una relación de parentesco epistemológico con el rechazo a la razón instrumental de la teoría crítica. En ambos casos, la esencia se escinde del mundo que habitan personas de carne y hueso, se abstrae de la realidad, mira con recelo a lo concreto, busca con ahínco una suerte de universal, cada una a su manera (el comportamiento

---

<sup>22</sup> Como es bien sabido, Martín-Baró realizó sus estudios de Maestría y doctorado en Estados Unidos. Su tesis de maestría, defendida en 1977, llevaba por título “Social Attitudes and Group Conflict in El Salvador”, un anticipo, y una continuación, de su interés en el estudio de la violencia. En su tesis doctoral, defendida dos años después, aborda el problema del hacinamiento residencial en El Salvador (“Household Density and Crowding in Lower-Class Salvadorians”). Seis años antes, en 1973, había publicado ya un artículo, “Algunas repercusiones psicosociales de la densidad demográfica en El Salvador” que recuerdan mucho a su tesis doctoral (ECA, 1973, 293-294, 123-132). Por cierto, y siguiendo el hilo argumental de esta Introducción, cabría recoger en su literalidad el punto de partida de dicho artículo: “El principio básico del que quiero partir, y que considero esencial en una correcta concepción psicológica, es el de que el hombre es lo que es en relación con la realidad, no sólo desde el punto de vista evolutivo, sino incluso constitutivamente. En otras palabras, el hombre no sólo se hace históricamente, sino que él mismo, su naturaleza, es ser historia. Esto quiere decir que *lo que constituye como tal a un individuo humano son sus relaciones*, aquellos lazos que le ligan espacial y temporalmente a las personas y a las cosas, creando así un mundo de intercambios, de valoraciones y significaciones, es decir, dando lugar a una situación y a una historia. Según este principio, *las interrelaciones no sólo no son accidentes —según la terminología escolástica—, sino que son la misma esencia del ser humano*. El hombre se hace en dialéctica con la realidad” (pp. 123-124. Las cursivas son nuestras).

y la psique humana siguen reglas transhistóricas y transculturales, dicen unos; el comportamiento y la psique humana no sigue regla alguna, dicen otros) y acaba por someter el ser (la persona) al pensar (a las ideas). La existencia es, ya lo hemos comentado en epígrafes previos, el ámbito de la historia, el contexto, el ambiente, la situación, los escenarios en los que transcurre la vida de las personas, todo ese elenco de temas que constituyen el fundamento del pensamiento psicosocial. La vida y la existencia de las personas están rodeadas de circunstancias. No hay una existencia pura, abstracta y suspendida en el vacío; existir es estar en el mundo, es vivir en una determinada realidad en un determinado momento de la historia y hacerlo, además, como perteneciente a determinados grupos y categorías sociales, como hombre o como mujer, por ejemplo, con un determinado color de piel, o como miembro de una determinada etnia o confesión religiosa, etc. Existir es pisar todos los días la calle, bajar a la realidad e intentar cambiarla cuando su racionalidad social lo exija.

En la propuesta de Martín-Baró, esa existencia tendría cuatro rasgos principales: a) es una existencia en el tiempo; b) es una existencia ubicada en el mundo; c) es una existencia construida por el ser humano, pero que se nos impone *a priori*, y d) se trata de una existencia frente a la que no cabe el silencio ni la indiferencia. Veámoslo detenidamente.

### *La temporalidad de la existencia*

Al joven estudiante de la Javeriana no le pasó desapercibido “Ser y tiempo” de Heidegger: el ser tiene un inevitable rasgo de temporalización. Pero donde esta dimensión adquiere verdadera relevancia teórica es en el Martín-Baró recién doctorado en Chicago que inicia el camino que le llevará a erigirse en un referente imprescindible en la psicología social de habla hispana. Es en “Ética en psicología” donde la temporalidad alcanza una presencia algo más que anecdótica, como había ocurrido en “Sufrir y ser”, a caballo entre una dimensión propiamente temporal (fecha en la que ocurre un determinado acontecimiento: siglo, año, día, hora, etc.), una dimensión más subjetiva (el tiempo psicológico) y una dimensión cronológica (la duración de un determinado suceso). Ninguna de nuestras acciones —concluye Martín-Baró— pueden ser cabalmente analizadas, valoradas y entendidas al margen de estos tres factores de temporalidad.

Estamos alrededor de 1980. Lejos está ya el joven estudiante de filosofía; ahora, la temporalidad aparece inserta dentro del marco histórico de la existencia, de la esencial historicidad de los actos y de la vida a los que aludía en sus ensayos de comienzos de la década de los sesenta, y de esas interrelaciones que definen nuestra propia esencia, según acabamos de ver en la última nota al pie de página. Bien entendido que, aunque

muy importante, “la historicidad no se reduce a esa dimensión”. Ellacuría había distinguido una temporalidad de la realidad humana (un tiempo físico, un tiempo biológico, un tiempo psíquico y un tiempo biográfico) y una temporalidad de la realidad histórica que solo puede separarse de la temporalidad de la realidad humana “como recurso metódico de investigación” (Ellacuría, 1990a, p. 493). A esa temporalidad es a la que Martín-Baró prestará una especial atención en unos términos muy parecidos a los de Ellacuría: “En la historia concurren todos los tiempos, aunque pertenezcan más formalmente a la historia aquellos en los cuales el hombre pone su huella propia” (p. 479). De nuevo está servido el correlato con la teoría crítica:

La existencia está indisolublemente entretejida con la historia exterior; por eso su análisis no podrá descubrir fundamento alguno que, moviéndose como tal dentro de sí, sea empero independiente de cualquier determinación exterior. Así, pues, la historia real, con sus múltiples estructuras, que trascienden a los individuos, no es, contrariamente a como la concibe la filosofía existencial, un mero derivado, algo secundario y objetivado. Con esto, *la teoría del ser en el hombre... se transforma en la psicología de los hombres que viven en una determinada época histórica* (Horkheimer, 1974, p. 24. Las cursivas son nuestras).

### *Ser-en-el-mundo, ser en la historia*

Hipotéticamente, la esencia se podría permitir el lujo de creerse libre de las condiciones de la existencia y discurrir al margen de lo que acontece a su alrededor. Sería, eso sí, una esencia vaporosa, como la que se presume desde posiciones idealistas. La existencia, por el contrario, solo tiene sentido a ras de tierra, pegada a la realidad, una existencia en el mundo, es decir, una existencia mundana. Martín-Baró tuvo clara esta obviedad, la de que no se puede existir (ni ser) en el vacío, desde su más tierna infancia, hablando en términos de producción científica, se entiende. El ser-en-el-mundo es una característica esencial de la filosofía existencial (de Heidegger, más en concreto) que Martín-Baró hace suya en 1964 de una manera contundente: “Existir es, ante todo, una referencia al mundo”; este es “un algo inherente a la existencia”.<sup>23</sup> El joven estudiante obvia entrar en detalles sobre lo que significa “mundo” para el filósofo alemán. Le urge entrar de lleno en la

---

<sup>23</sup> En este sentido pareciera que la concepción de Martín-Baró sobre el *Da-Sein* respondería de manera bastante fiel a lo que, según Horkheimer, significa la historia para el propio autor: “Para Heidegger, historicidad significa una forma de acontecer del ser, y la filosofía tiene que reconocer al hombre (*Dasein*, ‘existencia’) como la localización, como el ‘ahí’ (*Da*) del ser” (Horkheimer, 1974, p. 23).

síntesis existencial de Viktor Frankl y, al hacerlo, pronto advertimos que para él “mundo” es circunstancia, situación, ambiente; es condicionalidad ontogenética: encuentros y choques, uniones, lazos familiares y sociales, “condicionalidades que encuentra en su vida... acaeceres que han de influir en su vida” —nos dirá en “Sufrir y ser”—, con una particularidad que dejamos simplemente apuntada para volver sobre ella con posterioridad: el ser humano carece de poder sobre esos acaeceres. Mundo es —lo veremos en el primer capítulo de esta selección de textos—, son también, aunque no únicamente, realidades materiales accesibles a los órganos de los sentidos, en los términos propuestos por el materialismo dialéctico. El joven estudiante de teología volverá sobre este tema en “Los cristianos y la violencia” en unos términos igualmente inequívocos: “En el orden concreto no existe una substancia absolutamente independiente de sus accidentes”, de tal manera que “una modificación de los accidentes puede llegar a constituir una modificación sustancial”. El mundo para y en Martín-Baró acabará por concretarse en la historia y en los productos a que va dando lugar, configurando así una realidad sociohistórica que será, eso sí, el marco preferente en su análisis psicosocial. Sobre ello está dicho casi todo en los estudios que han abordado su obra, pero, siguiendo el hilo de los artículos seleccionados, queremos llamar a la atención sobre algunos extremos que creemos relevantes de cara a confirmar la hipótesis de partida, la de que en los primeros pasos de su peripecia intelectual están no solo incubadas sino moderadamente desarrolladas las ideas más importantes de su posición teórico-epistemológica y que dicha posición se encuentra en las antípodas del pensamiento posmoderno.

En “Los cristianos y la violencia” se nos muestra un joven estudiante de teología inquieto y crítico con el papel de la Iglesia. El viento secularizador ha introducido dos cambios sustanciales en los planteamientos teológicos tradicionales, tan “abstractos, ultramundanos y teorizantes”: el de creación y el de historia. El primero lo volveremos a encontrar en la defensa a ultranza de la naturaleza construida de la realidad y del orden (del mundo) social. Por su parte, el factor histórico, decía en 1968, “ha jugado un papel trascendental en la transformación de la teología” en unos términos que son espejo del papel que debe jugar en la transformación de la psicología, particularmente de la psicología social: a) la palabra de Dios (la construcción del conocimiento psicosocial, dirá posteriormente) tiene una dimensión temporal y, por lo tanto, humana; b) es una palabra (una teoría, un concepto) enmarcada, situada en el tiempo y ubicada en un determinado lugar; c) está sujeta además al devenir histórico, responde a un momento histórico; d) ello quiere decir que ni la palabra de Dios, ni las teorías y/o conceptos que pretenden dar cuenta de las acciones humanas son eternas ni universales; no son “dogmas estáticos” o universales

absolutos (verdades absolutas, como pretende el materialismo dialéctico) capaces de transitar sin inmutarse a lo largo de la historia y del tiempo y sin sentirse concernidos por sus acontecimientos. El teólogo y el psicólogo van de la mano, pues, en aspectos clave.

Un segundo tema a destacar es “la esencial situacionalidad de toda actividad” psicológica y el peligro que entraña su negación (ver epígrafe “Peligro de ignorar la situacionalidad” en el capítulo “Ética en psicología”). La psicología, tanto en su vertiente teórica como aplicada, encuentra su verdadero sentido “en la realidad que la encuadra y la sitúa”. Allí encuentra también su legitimidad y su justificación, de suerte que hablar de tortura, del hacinamiento en los mesones, de terrorismo de Estado, de violación de los derechos humanos, de cooperación y solidaridad, de clase social, de fatalismo, o dedicarle al poder (un tema que prácticamente ha desaparecido de los textos de psicología social) todo un capítulo en un manual de psicología social (Martín-Baró, 1989a, pp. 91-188) tiene pleno sentido y está plenamente justificado cuando ese manual se escribe desde y para Centroamérica. Se trata de “construir el conocimiento 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” (Martín-Baró, 1983, p. IX), de “hacer presente un nuevo interlocutor, permanentemente silenciado y demasiado a menudo ignorado: el pueblo sencillo, las mayorías populares centroamericanas” (Martín-Baró, 1989a, p. 5).

La esencial situacionalidad que define el quehacer de la psicología la encontramos también, bien que desde un enfoque más cercano a posiciones dinámicas, en su *Psicodiagnóstico de América Latina*. La parte más importante de esa *opera prima* está dedicada al “análisis sintomático de la sociedad latinoamericana” por donde desfilan el poder opresor, el conformismo y la rebeldía social, la marginación, para concluir con un epílogo, “La revuelta latinoamericana”, que guarda una estrecha conexión con “Los cristianos y la violencia”.

La negación de la situacionalidad, y con ello señalamos el tercero de los rasgos a los que aludíamos, abre de par las puertas al individualismo, a un modelo de sujeto sin contexto, sin mundo, y ajeno a la realidad que lo rodea y nos acerca a una psique “congelada”, inmutable (ver, por ejemplo, nota 21 en el capítulo “Sufrir y ser”). La crítica al individualismo, que ya hemos visto en los primeros epígrafes de esta introducción (ver también notas 19 y 45 en el capítulo “Ética en psicología”), no es exclusiva de su psicología de la liberación; más bien podríamos decir que la crítica al modelo de sujeto solipsista y vaporoso del idealismo (a la nebulosidad del sujeto trascendental kantiano, que decía Horkheimer), al sujeto pretendidamente universal del positivismo va tomando cuerpo teórico desde sus

primeros escritos. El existencialismo de Viktor Frankl y de Jean Paul Sartre le proporciona un modelo de sujeto que solamente tiene existencia (se es) frente al objeto, frente a la objetividad de la realidad humana, de las condiciones y circunstancias de la existencia, con la importante particularidad de que “la objetividad, en el sentido de enfrentamiento a la subjetividad, es algo irreductible al yo”, vale decir, es algo que tiene su propia existencia al margen de la pura subjetividad. La negación y la ignorancia de la situacionalidad se sitúa en la base del individualismo metodológico, que es “uno de los aspectos que más daño ha hecho a la actividad psicológica” porque a través suyo quedan abiertas de par en par las puertas para que dicha actividad campe a sus anchas sin criterios objetivos (externos) que la sancionen (ideologización) y puede acabar subordinada “a intereses e intencionalidades objetivas no reconocidas, a las que sirve, encubre y justifica”, podemos leer en “Ética en psicología”. Esa sería posteriormente —recordémoslo una vez más— la base argumental de su psicología de la liberación: “En vez de contribuir a desmontar ese sentido común de nuestras culturas que oculta y justifica los intereses dominantes trasmutándolos en rasgos del carácter, la psicología ha abonado —por acción o por omisión— el psicologismo imperante” (Martín-Baró, 1998, p. 286), cayendo presa de un individualismo ontológicamente mudo frente a la realidad imperante, frente a una injusticia que clama al cielo, según dijeron los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Medellín, frente “a los gritos de los miserables y desheredados”<sup>24</sup>, que propicia la separación del ser y el mundo.

Un segundo supuesto de la psicología dominante lo constituye el *individualismo*, mediante el cual se asume que el sujeto último de la psicología es el individuo como entidad de sentido en sí mismo. El problema con el individualismo radica en su insistencia por ver en el individuo lo que a menudo no se encuentra sino en la colectividad, o por remitir a la individualidad lo que sólo se produce en la dialéctica de las relaciones interpersonales. De esta manera, 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).

---

<sup>24</sup> Max Horkheimer nos ofrece (de nuevo) una reflexión que viene como anillo al dedo al hilo argumental de esta Introducción, sobre todo en lo que atañe a la distancia de Martín-Baró respecto al constructivismo social: “El argumento principal contra la ontología es que los principios, que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, las verdades emancipadoras que intenta buscar, no pueden ser los de la sociedad o del universo, porque ni una ni otro han sido creados a imagen del hombre. La ontología filosófica es inevitablemente ideológica, porque trata de oscurecer y velar la separación entre hombre y naturaleza aferrándose a una armonía teórica desmentida por doquier por los gritos de los miserables y de los desheredados” (Horkheimer, 2002, p. 183).

Ese individualismo metodológico en el campo del quehacer científico se corresponde con la “evasión espiritualista del cristiano”, de la que nos habla en “Los cristianos y la violencia”, que lee el mensaje salvífico mirando al cielo y cerrando los ojos a lo que acontece a su alrededor para no poner en peligro su visión del mundo, y pone en práctica su fe en rituales mecánicos recluidos en las cuatro paredes de una iglesia. Evasión espiritualista y evasión solipsista, dos caminos que llevan a ninguna parte porque, después de dar muchas vueltas, ambos terminan donde empezaron: en la interioridad del sujeto. Esa misma evasión solipsista es la que el joven Martín-Baró intuye en el pansexualismo freudiano, en la reducción del ser a la libido y en la “falsa inducción” que subyace a su pretendida universalidad, porque “del hecho de que en el campo de experimentación de Freud —los neuróticos— rigiera el principio del placer, no se deduce que todo el mundo se guíe por el mismo principio”, escribe en “Sufrir y ser”. Evasión espiritualista, individualismo metodológico, solipsismo hedónico, todas estas posturas responden a un “apriorismo esencialista” que Martín-Baró rechaza sin ambages desde sus primeros escritos. Y siempre lo hace desde un mismo prisma: la necesidad de tomar en consideración las condiciones y las circunstancias de la existencia: “Así, la oposición entre el esencialismo de Freud, estático en sus estructuras a pesar de toda la dinamicidad de que hace gala, y el existencialismo, nos da base para considerarlos como tesis y antítesis”, podemos seguir leyendo en “Sufrir y ser”.

### *Un mundo desalmado*

Las características que rodean la existencia de las personas en los países centroamericanos tienen la particularidad de estar manga por hombro, como reza un viejo refrán castellano, a los que con tanta frecuencia recurría Martín-Baró. De ello empieza a dar cuenta de manera firme y convencida el joven estudiante de teología en la Universidad de Lovaina. En el transcurso de su trabajo “Los cristianos y la violencia”, realizado, como hemos señalado, en 1968, recoge de Martin L. King y de Helder Câmara la idea de que el mundo en el que se desenvuelve la vida de las personas es un mundo injusto y, en cuanto tal, es también un mundo violento; es un mundo en el que, a pesar de las apariencias, reina el desorden: “Una mirada al mundo que nos rodea nos hace comprender inmediatamente —escribe el joven teólogo— la existencia de un desorden social institucionalizado”, un “desorden establecido” del que ni siquiera se libra “la nación más desarrollada del mundo contemporáneo”. Pero este desorden no es un desorden cualquiera, no es mera anarquía, sino que tiene su propia lógica y jerarquización. La lógica de este desorden ordenado es que está construido expresamente para garantizar el avasallamiento de las mayorías populares

y consumado por su progresivo empobrecimiento y marginalización. El fundamento de ese desorden quedó explicitado en el primer capítulo de *Sistema, grupo y poder* (ver Martín-Baró, 1989a, pp. 13-90); sus características las hemos recogido en el cuadro 1 de esta introducción. Lo que en este momento nos interesa es señalar que en los trabajos académicos del joven filósofo y del joven teólogo, que forman parte de este volumen, esa realidad desordenada se acompaña de dos características que resultarán centrales para el psicólogo social que acabará siendo Martín-Baró: su naturaleza construida y su apriorismo respecto al individuo.

Respecto a la primera, recuperamos la idea de creación o, por mejor decir, la crítica a la concepción teológica de la creación a la que es necesario liberar del “estatismo escolástico” para sustituirla por una concepción en la que “nada está dado definitivamente y, por tanto, nada puede ser considerado como un absoluto final”. El fenómeno de la secularización, escribe el joven teólogo en el ensayo “Los cristianos y la violencia”, nos recuerda que somos responsables del (des)orden que reina en el mundo, de tal suerte que “si existe la injusticia en el mundo, el cristiano —como todo hombre— es corresponsable de ella. La sociedad de mañana, justa o injusta, será obra de sus manos”. A los laicos nos lo recordaron Peter Berger y Thomas Luckman en una obra emblemática que pasará a ser referencia obligada para cualquier científico social. Como psicólogo social, Martín-Baró la tomará como guía del desorden ordenado (ver epígrafe “La construcción social de la realidad” en Martín-Baró, 1989a, pp. 48-74): “Cada sistema social es fruto de una historia, y la historia la hacemos los seres humanos” (p. 49). Esta formulación, tan sencilla, tan elemental, tan de sentido común, tiene un corolario al que el pensamiento posmoderno ha interpuesto serios inconvenientes: todo lo construido puede ser cambiado; es posible (y necesario) intervenir (actuar) para ordenar la realidad. De ello nos ocuparemos en las próximas páginas.

La segunda de las características de esa realidad desordenada que envuelve la vida de las mayorías latinoamericanas es su naturaleza apriorística. Vayamos primero al filósofo Ellacuría. El hombre es, sin duda, actor de su vida, pero lo es en un sentido calderoniano: representa el papel que le ha sido asignado en el gran teatro del mundo; es decir, es actor del papel que la historia le ha encomendado. Así, “el hombre actúa y a veces lo hace opcionalmente, pero lo hace dentro de una trama transindividual en una conexión de situaciones, que están ahí independientemente de su voluntad y que, sin embargo, determinan su modo de ser y su forma de hacer” (Ellacuría, 1990a, p. 477). Vayamos ahora al psicólogo social:

Cada sistema social es fruto de la historia, y la historia la hacemos los seres humanos. El sistema social que encuentra al nacer un campesino salvadoreño de Chalatenango es distinto al sistema social que encuentra

un indígena del altiplano guatemalteco, un norteamericano de Cleveland, un senegalés de Dakar o un chino de Nanking. Cada persona elabora su existencia a partir de un sistema social que encuentra ya como dato previo, pero el quehacer de cada colectividad humana será a su vez responsable de la prolongación o cambio de ese sistema social. *Así, cada sistema social es al mismo tiempo un dato previo y un producto humano* (Martín-Baró, 1989a, p. 49. Las cursivas son nuestras).

El joven estudiante de la Javeriana había hablado del mundo como una circunstancia existencial *a priori*, como un conjunto de circunstancias que no hemos tenido la oportunidad de elegir, como algo que se nos impone. “Podemos decir que el hombre, por el hecho de serlo, se encuentra con una circunstancia existencial *a priori*. Es decir, el hombre, sin que de su parte ponga o quite nada, se encuentra arrojado en un mundo”. En 1964, cuando Martín-Baró escribe el ensayo “Sufrir y ser” para el Seminario de Psicología Existencial, Durkheim no estaba en la nómina de sus autores. Lo estuvo después, como ya comentamos en su momento en la edición de artículos que componen *Psicología de la liberación* y lo hemos vuelto a señalar en páginas previas (ver también notas 24, 25 y 28 del capítulo “Sufrir y ser”).

### *La crítica esperable, la crítica necesaria*

Que el mundo es como es, resulta una obviedad. Que haya tenido que ser necesariamente como es, contraviene el principio de negatividad al que ha permanecido ciego el positivismo: “El no reconocer más que lo dado lleva a ignorar aquello que la realidad existente niega, es decir, aquello que no existe pero que sería históricamente posible, si se dieran otras condiciones” (Martín-Baró, 1998, p. 290). Que tengamos que permanecer mudos frente a él y que tengamos que capitular ante él no forma parte de la entraña de la ciencia social ni, mucho menos, del pensamiento teórico y de la actitud vital de Ignacio Martín-Baró.

Ya hemos visto al joven filósofo arremeter contra el reduccionismo del psicoanálisis y del materialismo dialéctico, y al joven teólogo hacer lo propio contra esa teología inmovilista, abstracta, ultramundana, atemporal y teorizante. Después, veremos al docente e investigador en psicología hacer lo mismo respecto al idealismo y al positivismo (ver Martín-Baró, 1998, pp. 283-341). Todas estas críticas tienen un mismo motivo: el olvido de las circunstancias de la existencia, el desconocimiento a nivel teórico del mundo, la negación de la realidad como hecho ajeno al sujeto cognoscente, el recurso a una esencia apriorística congelada, generalizante y estática, situada en el interior del sujeto, que marcaría de manera firme el paso de la vida, de nuestras acciones y de nuestras pasiones; de nuestra estructura

psíquica, en una palabra. Dicho de otra manera, la crítica a estas teorías se centra, por una parte, en su ignorancia de la “esencial situacionalidad” de toda acción humana y, por otra, en su mudez e indiferencia ética respecto a las características que acompañan dicha situacionalidad, es decir, respecto a las características de la realidad en la que se desenvuelve la persona y las acciones que realiza, como si la objetividad estuviera reñida con el compromiso (ver epígrafe “La objetividad científica” en Martín-Baró, 1998, pp. 315-318).

En Martín-Baró, la crítica adquiere una doble modalidad. Primero, se reviste de un ropaje teórico-epistemológico: crítica a las diversas modalidades que adquiere el individualismo metodológico. Después, adquiere un tono más social: crítica a la indiferencia que estas teorías muestran respecto a los procesos históricos que han dado lugar a un mundo y una realidad social que ha arrojado a las mayorías populares centroamericanas a la miseria y las ha expuesto a la injusticia y a la violencia (ver, por ejemplo, nota 54 en el capítulo “Ética en psicología”, y los capítulos “Los cristianos y la violencia” y “Genocidio en El Salvador”, con sus respectivas notas al pie de página). Ambos tipos de crítica se hacen visibles con toda claridad y con toda contundencia en el joven teólogo de “Los cristianos y la violencia”. De la mano de Ellacuría, Helder Câmara, Martin Luther King y Camilo Torres, Martín-Baró traza en 1968 una ruta para el cristiano idéntica a la que trazará posteriormente para el psicólogo y la psicóloga, con las siguientes paradas:

1. Primero, siguiendo a Ellacuría, se hace preciso “desenmascarar la violencia tremenda que se puede ocultar bajo ordenamientos jurídicos admitidos” y todas aquellas otras estrategias que justifican las otras dos lacras de las sociedades latinoamericanas, la pobreza y la injusticia. No es necesario recordar que este proceso pasa a formar parte del núcleo duro del realismo crítico (ver el capítulo “El papel desenmascarador del psicólogo” —Martín-Baró, 1983, pp. 181-199—, el epígrafe “Desenmascarar la mentira” de esta Introducción y las notas 10 y 28 del capítulo “Los cristianos y la violencia”, y la nota 12 de “Genocidio en El Salvador”).
2. Frente al perfil que adquiere la realidad y frente a las consecuencias que de ella se siguen, hay una exigencia de compromiso: “Tanto la teología de la creación —nos dirá en *Los cristianos y la violencia*— como la de la historia obligan al cristiano a definirse frente a este mundo. Es decir, le fuerzan a comprometerse con las realidades humanas, científicas y sociales, a introducirse en el proceso histórico”, a tomar postura frente al desorden del mundo. La misma que es esperable del profesional de la psicología:

En ciencias sociales el científico no puede evitar sentirse involucrado en aquellos mismos fenómenos que estudia... Más aún, éticamente el científico no puede dejar de tomar una postura frente a esos fenómenos; pero la parcialidad que siempre supone una toma de postura no tiene por qué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura (Martín-Baró, 1998, p. 317).

No se trataría solo de abrir los ojos a la realidad y salir del ensimismamiento narcisista, sino de analizar sus manifestaciones y de desvelar sus justificaciones para hacerse cargo de ella a fin de poder revertirla, a fin de “revertir el rumbo de la historia” (ver Sobrino, 2008, pp. 69-71). En esa encrucijada se encuentran de nuevo los caminos de Ellacuría y Martín-Baró. La tortura, el abuso infantil, la violencia o la pobreza son algo socialmente indeseable, algo que, de acuerdo con Ellacuría, formaría parte del “mal común” como mal histórico<sup>25</sup>: “Hay una maldad histórica —como hay sin duda una bondad histórica, una gracia histórica, que también tiene su propio poder y tiende a apoderarse de los hombres— que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno” (Ellacuría, 1990a, p. 590). En último término, y en un término muy durkheimiano, por cierto, “la realidad histórica tiene su propio poder como lo tiene la realidad social”; tiene “el poder del pecado o el poder de la gracia” (p. 590). Martín-Baró había abordado este mismo tema en términos muy parecidos, en unos términos que sitúan la crítica a ras de suelo, algo a lo que el constructivismo no acostumbra: el “ser” y del “deber ser”, lo “bueno” y lo “malo” no son solo atributos que se pueden predicar solo de las personas y de sus acciones; conciernen también a las estructuras sociales: “La ética no es algo que únicamente concierne a la persona individual —podemos leer en su ensayo “Ética en psicología”—; la ética concierne también a la sociedad y a ‘lo social’, es decir, a las estructuras y procesos sociales a todos los niveles, ya que también a ellos es atribuible el juicio de bondad y maldad”. La apuesta del joven teólogo no deja lugar a ninguna duda. Tampoco lo hace la apuesta posterior del psicólogo social: el reto popular a la psicología latinoamericana se dirige a “orientar su potencial influjo social a atender prioritaria o preferencialmente los intereses de los grupos dominados” que han sido históricamente negados, hasta en la satisfacción de sus necesidades más básicas, por un orden social explotador, opresor y violento que ha gozado, además, de los parabienes y bendiciones de la Iglesia. Por eso es por lo que “el psicólogo social debe mantener una postura crítica frente a los procesos históricos”, convirtiéndose “en

---

<sup>25</sup> Ver a este respecto el artículo de H. Samour, “El concepto de ‘mal común’ y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”. ECA, 2013, 732, 7-18.

guardián de la racionalidad social”, escribía en 1987 en “El reto popular a la psicología en América Latina” (Martín-Baró, 1998, p. 318). Siempre había quedado en el aire lo que Martín-Baró entendía por “racionalidad social”. Ahora lo sabemos gracias a “Ética en psicología”, ese extraordinario artículo inédito que damos a conocer en esta selección de textos: “el deber ser” de la sociedad y de la historia, el poder que ambas tienen en la configuración del ser humano, su potencial para “imponerse” al sujeto dada su naturaleza existencial *a priori*, como algo que no hemos tenido la oportunidad de elegir.

Carece de racionalidad social una estructura y un (des)orden social que considera a la oposición política como sujeto de exterminio, que ampara a quienes violan de manera sistemática los derechos humanos, que permite y justifica la injusticia social, que refuerza “el carácter explotador y opresivo de las estructuras sociales” que condenan a las grandes mayorías de los pueblos latinoamericanos a una situación infrahumana (Martín-Baró, 1998, p. 208), que niega la satisfacción de las necesidades más básicas a esas mayorías “mientras propicia la satisfacción suntuaria de las minorías dominantes” (Martín-Baró, 1998, p. 93), que permite “que el 85 % de los hombres se hundan en la miseria más horrible para hacer posible el superconfort de un 15 %”, escribía en “Los cristianos y la violencia”. Hablar de racionalidad social es hablar del carácter ético del orden y de la estructura social, de “lo bueno” y de “lo malo” que llevan en su seno las estructuras y los procesos sociales. Volvamos a la primera página de esta Introducción y volvamos de nuevo a Ellacuría: hacer la verdad significa “hacer aquella realidad que en juego de praxis y de teoría se muestra como verdadera”, como racional, como ética.

Como bien se pone de manifiesto, la psicología social crítica de Martín-Baró se acerca de manera muy explícita a la teoría crítica de Max Horkheimer en la misma medida que se aleja de la autodenominada “psicología social crítica” propiciada por el pensamiento posmoderno: es crítica con la estructura y el orden social, es decir, con los modelos de producción que siguen la senda inmisericorde de la explotación, y con los modelos de distribución de la riqueza que siguen abriendo la brecha de la injusticia y de la desigualdad social; con la corrupción política, con la violencia institucional y cultural, con los modelos de relación interpersonal e intergrupales instalados en la dinámica poder-sumisión (con el poder como “principio de todas las relaciones”), con el ocultamiento de la verdad a favor de la institucionalización de la mentira. En último término, para Martín-Baró, como para Max Horkheimer, “la teoría crítica (...) no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 1974, p. 270). En un prolijo trabajo en el que se compara la perspectiva crítica de la psicología social de Martín-Baró

con la pretendida “crítica” de que hace gala el pensamiento posmoderno, Luis de la Corte concluye:

Quien se acerque a la obra de Martín-Baró no podrá afirmar con verdad que su autor fuera ningún científico ingenuo. Denunció, siempre que pudo, las servidumbres de la ciencia con respecto a los poderes establecidos... Tampoco fue ningún iluso en cuanto a las limitaciones metodológicas que caracterizan a las ciencias sociales y humanas. Y, sin embargo, ninguna de esas dificultades lo llevaron al escepticismo epistemológico (y moral) que domina el pensamiento postmoderno... Sin el rigor que Martín-Baró demostró en sus análisis del hacinamiento en los barrios bajos salvadoreños, o en sus descripciones de la ‘guerra psicológica’ o en sus estudios sobre las consecuencias alienantes de ciertas manifestaciones de la religiosidad popular (estudios todos ellos bien fundados empíricamente), su obra no habría resultado tan interesante ni tan reveladora del mundo que trataba de comprender y cambiar. Incluso se me antoja pensar que acaso su asesinato y el de sus compañeros, intelectuales críticos todos ellos, constituyan una réplica inmejorable a quienes dudan de la posibilidad de hacer de la razón una práctica emancipadora (De la Corte, 1999, p. 992).

### *La ortopraxis antes que la ortodoxia*

El título de este subepígrafe forma parte, como es bien conocido, del proyecto de una psicología de la liberación, que ocupó los últimos años de la vida de Martín-Baró: “La verdad práctica tiene primacía sobre la verdad teórica, la ortopraxis sobre la ortodoxia”, escribía en “Hacia una psicología de la liberación”, ese corto e inspirado artículo publicado en 1986 (Martín-Baró, 1998, p. 295). Pero la mención de ese rasgo del quehacer de la psicología viene precedido por una confesión: esa era una de las “tres intuiciones más importantes” que “uno de los más connotados teólogos de la liberación” le había señalado. Sea quien fuere ese connotado teólogo (solo caben dos posibilidades: Ignacio Ellacuría o Jon Sobrino), la deuda del realismo crítico con la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría y con la teología de la liberación queda fuera de toda duda: “Es claro que esta propuesta, confesaba en *Retos y perspectivas de la psicología latinoamericana*, se inspira en la llamada teología de la liberación, teorización que, desde la fe religiosa, ha sabido reflejar, estimular y acompañar las recientes luchas de las masas marginales latinoamericanas para lograr emerger con voz propia a la historia contemporánea” (Martín-Baró, 1998, p. 335).<sup>26</sup> Esta inspiración en el movimiento teológico más importante (y

<sup>26</sup> Y unos párrafos más adelante añade: “De cara a nuestra reflexión como psicólogos hay, por lo menos, cuatro características esenciales a la experiencia de la liberación, tal como la

más heterodoxo) del pasado siglo tiene un correlato epistemológico de altura: la primacía de la práctica sobre la teoría, de los problemas sobre los conceptos que los definen y las teorías que los enmarcan e intentan darles una explicación: “Elaborar una psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente una tarea práctica” (Martín-Baró, 1998, p. 295).

La primacía de la praxis la encontramos o, por mejor decir, se intuye en el joven filósofo de la Javeriana cuando, en el transcurso de la caracterización de la condicionalidad ontogenética (las circunstancias, la situación, el contexto vital), propone una distinción entre lo que es y significa el ambiente para el animal y lo que es y significa el mundo para la persona que sería digna del mismísimo Vygotski: mientras que en el ambiente del animal “se da una estaticidad perfecta, una inmutabilidad eterna, en el segundo, el mundo es algo que el hombre puede cambiar y determinar”. El joven teólogo añadirá poco después una consideración definitiva: ese mundo no solo “puede” sino que “debe” ser cambiado. La argumentación que en 1968 nos ofrece el estudiante de teología será prácticamente la misma que veremos en la década de los ochenta en el profesor e investigador universitario invocando esta vez la psicología: al habernos hecho conscientes de que somos responsables de lo que el mundo es y de lo que en el mundo hay, el proceso de secularización recuerda también al cristiano “que su vocación de hijo de Dios no le exime de su tarea como hombre, antes bien la hace más urgente. Por lo tanto, el cristiano no puede en ninguna manera evitar el enfrentamiento con la situación del mundo actual, sino que tiene que adoptar necesariamente una postura y una conducta, consecuente con su realidad de hombre y de cristiano —que es decir lo mismo bajo otro aspecto—, si pretende ser fiel a sí mismo”.

La revolución que con tanta insistencia, y con tantas dudas respecto a su naturaleza violenta o pacífica, invoca el joven teólogo en ese trabajo es una decidida y convencida apuesta por la acción conducente a un cambio en las estructuras sociales y en los modelos de relación interpersonal e intergrupala, un cambio que debe estar precedido por un proceso de desideologización, de desenmascaramiento de la mentira (ver a este respecto el epígrafe “El papel del psicólogo en un proceso revolucionario” correspondiente al capítulo “¿Qué psicólogo necesita el país?”). No es solo una deconstrucción hacia el interior del sujeto, sino una deconstrucción (desideologización) que lleve a un cambio en algunos de los elementos que

---

conceptualiza la teología, que pueden iluminar nuestra tarea: se trata, ante todo, de un proceso histórico; es además un proceso conflictivo que entraña un momento de ruptura social; es un proceso de naturaleza grupal o colectiva, y es un proceso en el cual no sólo se conquista una tierra, sino que, sobre todo, se construye una identidad social” (Martín-Baró, 1998, p. 336). (Ver asimismo nota 25 del capítulo “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”).

conforman el orden social (concientización). En el epígrafe “Desenmascarar la mentira”, hemos recogido la cita textual de Martín-Baró con motivo de la concientización. La traemos a colación de nuevo para destacar dos aspectos que nos resultan de especial relevancia. Primero, un cambio en la situación subjetiva sin un cambio en la realidad objetiva vendría a resultar una falacia, porque “no hay saber verdadero que no vaya esencialmente vinculado con un quehacer transformador sobre la realidad”. Pero esa transformación pasa necesariamente por un cambio situado en el nivel de las relaciones interpersonales e intergrupales. Un acabado juego dialéctico del que forma parte lo subjetivo y lo objetivo, lo personal y lo interpersonal, “la enajenación personal y la opresión social”, la patología personal y la patología social<sup>27</sup>, “la liberación de cada persona y la liberación de todo un pueblo”, huyendo de esas dicotomías excluyentes a las que tan acostumbrados nos tiene una parte de la psicología y en el que tanto interés y énfasis, muchas veces descalificador, ha puesto el constructivismo social. Recordemos de nuevo lo que el estudiante de teología escribe en “Ética en psicología”: “El principio de la interacción mutuamente constitutiva entre hombre y sociedad” es el postulado básico de la dialéctica de la actividad humana (ver también nota 22 de esta Introducción, notas 22 y 23 del capítulo “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico” y notas 29, 45 y 51 del capítulo “Ética en psicología”). Y, para que no quepa duda, añade: “La psicología busca transformar al ser humano y a través de esa transformación se busca la transformación de la sociedad y de la historia”. En verdad, concluye,

no parece que pueda haber una verdadera liberación psicológica si no se da una auténtica transformación social. Lo uno y lo otro van intrínsecamente ligados. El psiquismo está determinado por lo social, y si lo social lo encadena, es ingenuo pensar que puede liberarse a espaldas o la margen del ámbito que le da base y posibilidad de existencia. Por ello, la liberación personal psicológica requiere la liberación comunitaria, y sólo en ella se va realizando plenamente. La formación de una nueva conciencia exige la transformación del grupo social (Martín-Baró, ver pág. 194 de este libro).

Veinte años después, siendo ya un reconocido investigador, reitera el mismo argumento:

---

<sup>27</sup> Aunque ya lo hemos recordado en alguna otra nota al pie (nota 10 de esta Introducción), dada la relevancia de este tema en la producción científica de Martín-Baró, merece que volvamos sobre él: “En términos más directos, la salud mental constituye una dimensión de las relaciones entre las personas y grupos más que un estado individual, aunque esa dimensión se enraíce de manera diferente en el organismo de cada uno de los individuos involucrados en esas relaciones, produciendo diversas manifestaciones (‘síntomas’) y estados (‘síndromes’)” (Martín-Baró, 2003, p. 336). Por consiguiente “no se puede separar la salud mental del orden social, y ello por la propia naturaleza del objeto de nuestro quehacer profesional” (p. 350).

La psicología ha estado por lo general muy poco clara acerca de la íntima relación entre desalienación personal y desalienación social, entre control individual y poder colectivo, entre liberación de cada persona y la liberación de un pueblo. Más aún, con frecuencia la psicología ha contribuido a oscurecer la relación entre la enajenación personal y la opresión social, como si la patología de las personas fuera algo ajeno a la historia y a la sociedad, o como si el sentido de los trastornos comportamentales se agotara en el plano individual (Martín-Baró, 1998, pp. 296-297).

Aparece de nuevo el juego dialéctico entre lo personal y lo social, lo individual y lo grupal-comunitario. Ambos se necesitan, se condicionan, se regulan de manera recíproca. El cristiano lucha por una utopía que no le permite una “evasión espiritualista” (subjetivista), que no puede quedarse en palabras y que “sólo tiene valor en función directa de una acción”, siguiendo el ejemplo de Camilo Torres, Martin L. King o Helder Câmara, escribe el estudiante de teología. Esa utopía interpela al cristiano en términos personales (subjetivos) y sociales (objetivos), de suerte que

la peor de las conclusiones sería una aprobación teórica, en el plano intelectual, pero una dimisión práctica a la hora de ponerse en movimiento. No podemos eludir nuestra responsabilidad personal. Nuestra situación *no es* ninguna excepción. Y no lo es, porque también cada uno de nosotros necesita convertirse personalmente (revolución personal, interior) y transformar el ambiente que nos rodea, la estructura social en que vivimos (revolución social) (Martín-Baró, ver pág. 266 de este libro).

La aprobación teórica y la dimisión práctica es lo que caracteriza la ética idealista, esa que se entretiene en juegos abstractos, en principios generales “presuntamente vinculados a valores absolutos”, en generalizaciones ahistóricas que orillan lo concreto. Esa ética “termina por desentenderse de aquellas condiciones concretas que determinan, de hecho, la posibilidad o imposibilidad de que los valores predicados se encarnen en la historia, lo que es la mejor demostración de su carácter falaz”, podemos leer en “Ética en psicología”. Ya hemos visto a Ellacuría hablar en estos mismos términos con motivo de la historización de los derechos humanos (ver nota 2 de esta Introducción). Max Horkheimer se había pronunciado en la misma dirección:

Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar (Horkheimer, 1974, pp. 270-271).

Renuncia a la humanidad porque desde la supeditación del ser al pensar (desde la pura y exclusiva subjetividad de la razón) resulta difícil un acuerdo mínimo sobre los conceptos de justicia, igualdad, tolerancia, etc., hasta el punto de que, como hemos recordado en el primer epígrafe tomando como referencia al propio Horkheimer, no hay posibilidad de allegar a estos conceptos una racionalidad social, unos criterios de su deber ser, de proporcionarles una dimensión ética en el sentido que Martín-Baró, tomando de nuevo como referente a Ellacuría, da a ese término en “Ética en psicología”: una “praxis iluminada teóricamente que pretende la transformación del hombre, de la sociedad y de la historia”. En último término, la ética es un momento práctico, es una actividad transformadora, es una actividad dirigida al deber ser, a un horizonte objetivo.

Esa actividad transformadora tiene, sin duda, muchas connotaciones. Una de las más visibles, y de las más importantes, limita directamente con su compromiso político. Dicho compromiso está ya claramente explicitado en el joven teólogo: en el compromiso cristiano con las realidades humanas “hay que incluir el aspecto político, ya que la sociedad se orienta básicamente a través de las fuerzas económico-políticas”. Como es bien sabido, para el psicólogo social que devendrá más tarde, la naturaleza política de la disciplina y, por tanto, de la acción docente e investigadora, sería la consecuencia más lógica. Recientemente, los autores de esta edición (Blanco y Gaborit, 2014, p. 140) han señalado cinco razones, entre otras posibles, para poder definir la psicología de la liberación como una psicología política (ver nota 14 de esta Introducción):

1. Erige el poder, en su acepción más “política” (como mecanismo de control), como el rasgo más distintivo y como elemento configurador de la vida y del orden social.
2. Invoca una nueva praxis, que, por su inevitable vinculación con la ideología, no puede ser sino una praxis política. En realidad, “el problema de una nueva praxis plantea el problema del poder y, por tanto, el problema de la politización de la psicología” (Martín-Baró, 1998, p. 300).
3. Pretende “hacer presente a un nuevo interlocutor, permanentemente silenciado y demasiado a menudo ignorado: el pueblo sencillo, las mayorías populares centroamericanas” (Martín-Baró, 1989a, p. 5) que han sido silenciadas, empobrecidas, perseguidas, explotadas y oprimidas por decisiones (y justificaciones) de corte político.
4. Reclama para dichas mayorías nuevos y mejores escenarios personales y sociales, o lo que es lo mismo “su liberación histórica de unas estructuras sociales que les mantienen oprimidos”.

La psicología popular reclama, por necesidad, una psicología política, es decir, una psicología que tome en cuenta el poder social en la configuración del psiquismo humano y que, por tanto, contribuya a construir un nuevo poder histórico como requisito de una nueva identidad psicosocial de las mayorías hoy dominadas” (Martín-Baró, 1998, p. 341).

5. La psicología de la liberación es realmente una psicología social “crítica” no solo de las posiciones teóricas de la psicología social hegemónica, sino sobre todo frente a los procesos históricos que han dado lugar a las penosas condiciones en las que se desarrolla la vida de esas mayorías silenciadas.

### *La racionalidad immanente a la psicología como ciencia y como profesión*

Llegados a este punto, conviene volver al principio, a aquel joven filósofo de entre 21 y 24 años, ávido de saber y extraordinariamente disciplinado en todos los aspectos de su vida, incluido, por descontado, el del estudio. Al final del trayecto que nos ha acompañado nos preguntamos qué suerte ha corrido aquella confrontación entre idealismo y materialismo, entre verdad relativa y verdad absoluta que afrontaba en “La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico” y la síntesis entre filosofía y psicología que pretendía en las primeras páginas de “Sufrir y ser”. La respuesta es que los términos del debate pronto cambiaron su marco de referencia, deviniendo en un intento de síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo y así permanecieron en el resto de su producción científica. En esa síntesis, y con ello completamos la respuesta, Martín-Baró pretendió encontrar la racionalidad de la psicología como ciencia y como profesión. Nos enfrentamos, pues, en este último epígrafe, a dos asuntos muy enjundiosos desde el punto de vista epistemológico.

El primero de ellos ha venido haciendo acto de presencia en el transcurso de los epígrafes previos: la relación de interdependencia entre la persona y la historia, las articulaciones entre la persona y la sociedad, la esencial situacionalidad de la vida y de la existencia humana (la importancia decisiva del ambiente y de la situación), el rechazo del *a priori* esencial, los significados convertidos en hechos por la vía de la acción de unas personas respecto a otras, la definición de la acción como una “síntesis de objetividad y subjetividad” que da lugar a la definición de la psicología social como el estudio de la acción en cuanto ideológica, la existencia de objetos independientemente de nuestro conocimiento. En el juego entre subjetividad individual y realidad social (situación objetiva) se dirime, en segundo lugar, la concientización, de suerte que en el cambio social se trata de cambiar la relación de la persona “con el medio ambiente y, sobre todo,

con los demás”. Como quiera que la persona, en el sentido psicológico del término, solo es y solo se concibe frente a la objetividad de la realidad humana (la realidad de los otros, sin ir más lejos), no hay posibilidad de cambio en la situación subjetiva sin un cambio en la situación objetiva. Traemos a colación en este sentido el argumento central que Martín-Baró presenta en “Ética en psicología” contra el individualismo psicológico:

Uno de los aspectos que más daño ha hecho a la actividad psicológica es la concepción individualista, que arranca de una ignorancia sobre la situacionalidad sociopolítica de la persona humana. Ha sido muy frecuente definir la psicología como la ciencia de la conducta individual, y de ahí se ha deducido no pocas veces que individuo se contraponía a realidad social. El mito de Robinson ha tenido vigencia en la psicología, *como si el psiquismo humano tuviera sentido y aun entidad posible abstraído de su incardinación radical en lo social* (las cursivas son nuestras).

Esa concatenación e interrelación de realidades objetivas y subjetivas se acompaña de intenciones, metas y horizontes subjetivos y objetivos. Tres aspectos es necesario destacar. El primero de ellos es la existencia de un flujo mutuo, de alguna manera ya aludido, entre estas realidades, metas e intenciones; influjo de la subjetividad en lo objetivo, que nos permite apartarnos de un realismo ingenuo, pero también “en cualquier caso, la objetividad influye en la realización de la actividad modificándole el sentido último y profundo de la subjetividad”, leemos en “Ética en psicología”. El segundo aspecto ha sido ya objeto de esta Introducción: las intenciones, las metas y los horizontes de las realidades objetivas son los que definen su racionalidad social, su adecuación o no con un deber ser que no solo se predica de las personas, sino de las sociedades y de las estructuras sociales. El tercero puede resultar especialmente pertinente para concluir estas páginas: la psicología tiene también sus metas, sus objetivos y sus horizontes, que no necesariamente han de coincidir con los que los psicólogos y las psicólogas puedan tener a título personal. La psicología como ciencia y como profesión tiene también una racionalidad que le es propia y que en cierta medida es ajena a quienes la practican. Esa racionalidad se inscribe dentro del mismo marco de la racionalidad de lo social: su deber ser; “se trata de comprender a la persona, de entender más a fondo aquellos aspectos que permiten a los seres humanos lograr una vida mejor, de profundizar en el planteamiento más adecuado de aquellos problemas que enfrentan los individuos y los grupos y les impiden su desarrollo y plenitud”. La psicología se define como una tarea ética, es decir, como “un intento científico por transformar los actos y comportamientos personales y grupales”. Es precisamente ahí donde reside su racionalidad como ciencia y como profesión. “Esta racionalidad inmanente es propia

tanto a la teoría como a la actividad psicológica y se cifra en el análisis de los procesos comportamentales”. El desconocimiento de esta dimensión supondría “la anulación de la psicología y, por consiguiente, su negación ética”. Esa negación la define a cabalidad Max Horkheimer, a quien hemos venido considerando como el referente principal de la teoría crítica a la que se suma y en la que se encuentra Martín-Baró. La negación ética partiría del “desgajamiento del individuo respecto de la comunidad”, de la ilusión de que es posible la persona con el solo impulso de su yo, de que es posible la ética, la virtud y el bien al margen de la polis. Al mismo tiempo, renunciaría a la realidad y a la verdad, o, más en concreto, a la posibilidad de “configurar la realidad a imagen de la verdad”. A resultados de ello, quedaríamos a merced de la mitología, de la superstición, de profetas apocalípticos, de telepredicadores fanáticos, y regresaríamos a la ley de la selva. “El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada” (Horkheimer, 2002, p. 148).

### Referencias bibliográficas

- Aceros, J. (2012). Social Construction and Relationalism: A Conversation with Kenneth Gergen. *Universitas Psychologica*, 11, 1001-1011.
- Aron, A. y Corne, S. (1994). *Writings for a Liberation Psychology*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Asch, S. (1962). *Psicología social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Beltrán, M. (1991). *La realidad social*. Madrid: Tecnos.
- Berger, P. y Luckman, T. (1969). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blanco, A. y De la Corte, L. (2003). “Psicología social de la violencia: introducción a la perspectiva de Ignacio Martín-Baró”, en I. Martín-Baró, *Poder, ideología y violencia* (pp. 9-62). Madrid: Trotta.
- Blanco, A. y Valera, S. (2007). “Los fundamentos teóricos y axiológicos de la intervención psicosocial”, en A. Blanco y J. Rodríguez (Coords.). *Intervención psicosocial* (pp. 3-44). Madrid: Pearson.
- 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 psicología política: procesos teóricos y estudios aplicados* (pp. 139-170). Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, P. (2000). “Una utopía razonada: contra el fatalismo económico”. *New Left Review*, 0, 156-162.
- Cardenal, R.; Dussel, E.; Martínez, G.; Samour, H.; Sobrino, J.; Rosillo, A. y Tamayo, J. J. (2012). *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. Valencia: ADG-N Libros.

- Comisión de la Verdad. (1993). *De la locura a la esperanza*. Recuperado de <http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/elsalvador/informe-de-la-locura-a-la-esperanza.htm>
- De Chardin, P. T. (1963). *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.
- De la Corte, L. (1999). "La psicología social de Ignacio Martín-Baró o el imperativo de la crítica". *Estudios Centroamericanos* (ECA), 613-614, 975-993.
- De la Corte, L. (2001). *Memoria de un compromiso. La psicología social de Ignacio Martín-Baró*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dobles, I. (1993). "El concepto de violencia en el pensamiento psicosocial de Ignacio Martín-Baró". *Comportamiento*, 2, 87-95.
- Dobles, I. (2009). *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Doggett, M. (1993). *Una muerte anunciada*. San Salvador: UCA Editores.
- Durkheim, E. (1978). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1992). "La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en K. O. Apel; E. Dussel y R. Fornet. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (pp. 45-105). México: Siglo XXI.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990b). "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares". *Estudios Centroamericanos* (ECA), 502, 589-596.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Diléctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kolzarek, O. (2004). *Crítica, acción y modernidad*. México: Universidad Michoacana de San Miguel Hidalgo.
- Lewin, K. (1936). *Principles of Topological Psychology*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Machado, A. (1988). *Antonio Machado II. Prosas Completas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Mardones, J. M. (1994). "El neo-conservadurismo de los posmodernos", en G. Vattimo. *En torno a la posmodernidad* (pp. 21-40). Barcelona: Anthropos.
- Martín-Baró, I. (1977). *Psicología, ciencia y conciencia*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (2015). Ética en psicología, *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 491-531.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1987). *Así piensan los salvadoreños urbanos (1986-1987)*. San Salvador: UCA Editores.

- Martín-Baró, I. (1989a). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica (II)*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1989b). *La opinión pública salvadoreña (1987-1988)*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1989c). "Hacia una psicología política latinoamericana", en G. Pacheco y B. Jiménez (Eds.). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina*. Guadalajara: ITESO.
- Martín-Baró, I. (Ed.). (1990). *Psicología social de la guerra. Trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (2003). *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Trotta.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Merton, R. (1969). *Teoría y estructura sociales*. México: F. C. E.
- Montes, S. (1984). "La situación de los salvadoreños desplazados y refugiados". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 429-430, 491-502.
- Montes, S. (1986a). "El problema de los desplazados y refugiados salvadoreños". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 447-448, 37-53.
- Montes, S. (1986b). "La situación de los salvadoreños desplazados y refugiados". *Cuadernos de Trabajo (Cinas-México)*, 7, 55-71.
- Montes, S. (1989). *Refugiados y repatriados: Salvador y Honduras*. San Salvador: Idhuca.
- Naciones Unidas (1993). *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. San Salvador: Editorial Arcoiris.
- Norris, C. (1990). *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Exeter: Harvester Wheatsheaf.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (Odhag) (1998). *NUNCA MÁS. Impactos de la violencia (vol. I)*. Guatemala: Odhag.
- Organización Mundial de la Salud (2008). *Subsanar las desigualdades sociales en una generación*. Ginebra: OMS.
- Pacheco, G. y Jiménez, B. (Eds.) (1990). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina*. Guadalajara: Iteso.
- Proctor, R. (1991). *Value Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reynoso, C. (1996). "Presentación", en C. Geertz y J. Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Ross, L. y Nisbett, R. (1991). *The Person and the Situation. Perspectives of Social Psychology*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Sánchez, J. J. (2002). "Quebrar la lógica del dominio. Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón", en M. Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental* (pp. 9-38). Madrid: Trotta.
- Senent, J. A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Sobрино, J. (1989). "Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños". *Revista Latinoamericana de Teología (ECA)*, (pp. 255-304).
- Sobрино, J. (1990). "La herencia de los mártires de la UCA". *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 505-506, 967-977.
- Sobрино, J. (1992). *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores.
- Sobрино, J. (2008). *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA Editores.
- Wright Mills, C. (1964). *La imaginación sociológica*. México: F. C. E.
- Whitfield, T. (1998). *Pagando el precio*. San Salvador: UCA Editores.
- Zimbardo, P. (1997). "Situaciones sociales. Su poder de transformación". *Revista de Psicología Social*, 12, 99-112.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Paidós.

**El realismo crítico**  
**Fundamentos y aplicaciones**

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2018,  
en los talleres de Javegraf, Bogotá D. C., Colombia.  
Compuesto con tipos Stone serif y Stone sans serif  
e impreso en bond beige de 70 gr.

*El realismo crítico* reúne varios artículos inéditos de Ignacio Martín-Baró, editados, introducidos y anotados cuidadosamente por Mauricio Gaborit y Amalio Blanco. Esta selección muestra cómo desde los primeros escritos del autor se observan algunos elementos teóricos del realismo crítico y de la psicología de la liberación, nociones que fue perfilando con mayor consistencia a través de su sensibilización con la realidad centroamericana y con los diálogos que sostuvo con nuevas perspectivas teóricas.

La recuperación de estos ensayos, así como el sentido epílogo escrito por Carlos Martín-Baró, hermano de Ignacio, rinde un homenaje a quien, junto con sus compañeros jesuitas y sus dos colaboradoras, entregó su vida por la verdad en El Salvador durante unos años de represión, intolerancia y sufrimiento. El realismo crítico es, entonces, tal como lo afirman Gaborit y Blanco, un homenaje a las víctimas.



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá



ISBN 978-958-781-266-4



9 789587 812664 >