

# Apuntes sobre ética y ciencia social: A vueltas con la cuestión del compromiso (II)

LUIS DE LA CORTE IBÁÑEZ  
*Universidad Autónoma de Madrid*

## Tercera y última parte: Algunas posibilidades para una ciencia social comprometida

La primera condición, sin la cual resulta imposible que el científico llegue a asumir un compromiso moral que dé rumbo a su actividad, es su esperanza en que tal compromiso sea realmente posible de realizar. Una vez más, parafraseando a Savater, para que el científico sea moral es preciso que antes “tenga mucha moral”. Seguramente por eso dijo Ortega alguna vez que la “ilusión” es el fundamento mismo de la moral, de la ética. ¿Cómo podríamos comprometernos con el ideal de una ciencia más humanista si no albergáramos la ilusión esperanzada de un mundo más justo y feliz para todos los hombres? Sin embargo, fue también Ortega quien advirtió que la ilusión corre siempre el peligro de transformarse en alucinación cuando el hombre la emplea para suplantar la realidad. La propensión del hombre moderno al subjetivismo, esa perspectiva intelectual que ha concedido absoluta prioridad metafísica y epistemológica a lo subjetivo frente a lo objetivo, ha sido culpable de una ética que con frecuencia ha sustituido la ilusión realista por la alucinación, la creación casi extática de ideales morales y/o políticos de imposible realización (en buena parte, las éticas de máximos de las que ya hemos hablado) y de consecuencias generalmente nocivas, ya sea por efecto de su imposición dogmática,

ya por la misma desilusión moral a que ha conducido el fracaso real de tales proyectos. Por eso, ninguna propuesta ética, ningún compromiso moral que no tenga en cuenta las posibilidades concretas de su realización resultará completa o adecuada<sup>15</sup>. La asunción de un compromiso debería ir acompañada de la generación de proyectos morales concretos que, en el caso preciso del científico, tienen que plantearse contando con la realidad que constituye su propia disciplina, el repertorio de posibilidades de acción.

### El proyecto de una ingeniería social

*La disyuntiva es clara; o nos quedamos sin hacer nada y dejamos que nos devore un futuro nefasto, tal vez catastrófico, o nos servimos de nuestros conocimientos sobre la conducta humana para crear un ambiente social en el que podamos llevar una vida productiva y creadora sin malbaratar las posibilidades que los que han de seguirnos puedan tener para hacer lo mismo que nosotros. Y para empezar, no estaría del todo mal partir de algo como Walden Dos.*

BURRHUS FREDERIK SKINNER

De la “moderna” confianza en las posibilidades de la ciencia y la técnica para dominar a la naturaleza, esperanza que tanto ha hecho por el desarrollo y la profesionalización de la ciencia, proviene también la fe de muchos científicos sociales en una ingeniería social o una tecnología de la conducta que pudiera solventar problemas como los conflictos raciales y de clase, el paro, la organización de actividad política o la anorexia y la depresión. Aparecen así los diversos “perfiles profesionales” y los cuerpos de expertos destinados a estudiar cada problema concreto así como los programas y las técnicas oportunas para su detección, prevención o intervención. Sería absurdo negar aquí el potencial valor emancipativo de esta forma de generación y aplicación del conocimiento social que, emulando el ejemplo de las ciencias naturales, sirve de justificación a la distinción general entre ciencia básica y aplicada y que ha producido por otro lado la fragmentación de todas las disciplinas científicas —naturales y sociales— en diversas especialidades.

Por supuesto, el proyecto de convertir a la ciencia social en una herramienta definitiva para “intervenir” los problemas sociales de modo

parecido a la forma en que interviene el médico la enfermedad de sus pacientes ha contado con ilustres valedores entre los propios científicos sociales, deslumbrados muchos de ellos con el sueño de una sociedad tecnocrática, es decir, una sociedad regida por científicos, técnicos y expertos. Ese es el caso del autor de la cita con que iniciamos este epígrafe, el gran psicólogo norteamericano, Burrhus Frederik Skinner, quien en su libro *Walden Dos* trató de imaginar lo que sería el modelo de una comunidad ordenada según los principios de la psicología conductista. Ciertamente tales deseos nos parecen exagerados e incluso tremendamente peligrosos pero, con todo y con ello, Skinner no hizo sino repetir el sueño que llevó a Thomas Hobbes a preconizar el diseño de una "física social" (la futura Ciencia Política) o que permitió a Saint-Simon o Comte sentar las bases para el proyecto de una nueva ciencia de la sociedad llamada sociología. No obstante, esta concepción sobre el sentido práctico de las ciencias sociales entraña ciertos riesgos y limitaciones que necesitan ser tomados en cuenta, pues ya tenemos noticia de algunas de las tristes experiencias a las que nos han conducido en el pasado la misma confianza desmesurada en la bondad natural de las prácticas científicas de la que participaron y siguen participando hoy muchos de los partidarios de esta reducción de la ciencia social a tecnociencia.

En el capítulo de los riesgos se encuentran dos primeros problemas al proyecto de una ingeniería social. De un lado, el problema de los intereses políticos y económicos que inspiran la aparición de cada uno de los roles de experto en los que se bifurca la ciencia profesional así como la realización de ciertas intervenciones y no otras o la evaluación de éstas en un sentido u otro. Resulta muy significativo que cuando Skinner intentó recrear en *Walden Dos* el supuesto de una comunidad regida por principios científicos manifestara abiertamente en la introducción a dicha novela su esperanza en un mundo en el que la misma ciencia sustituyera a la política, sin tomar en cuenta que la generación de los más avanzados conocimientos y tecnologías científicas exige el acceso a recursos de todo tipo: "lo que se necesita no es un nuevo líder político ni un nuevo tiempo de gobierno, sino un mayor conocimiento de la conducta humana y unas nuevas formas de aplicar ese conocimiento a la planificación de unas prácticas culturales" (Skinner, 1987, p. 21). Sorprende que el propio Skinner no tomara muy en cuenta que el mismo proyecto tecnológico

de ciencia social que él preconizaba, ciencia como tecnociencia, es aquel en el que más se profundiza la dependencia del científico respecto a los poderes establecidos y, por tanto, una mayor subordinación del trabajo de aquél a los objetivos que tales poderes persiguen. El científico deberá dar por supuesta, entonces, la legitimidad moral de esos objetivos y dejar a un lado sus propios criterios, obturando así la posibilidad de realizar sus propios compromisos morales, al menos, a ciertos niveles<sup>16</sup>. Por supuesto, ya sabemos que esta manera de entender el rol del científico-experto nos expone a consecuencias sociales y políticas no siempre positivas. Al anular sus propios criterios, su posible actitud crítica frente a las orientaciones del poder, el científico facilitará, en efecto, que éste incurra en equivocaciones a la hora de definir cuáles son los problemas y los retos que ha de afrontar la ciencia o cuáles las estrategias de solución más eficaces. A este riesgo hay que añadir una advertencia respecto a la natural propensión del poder, no tanto a equivocarse o a despreciar el criterio del científico, como a instrumentalizar la ciencia para perpetuarse a sí mismo o para sostener el orden social establecido en un mundo en el que, hasta donde nos alcanza el conocimiento, no se ha logrado aún ningún orden social (nacional o internacional) perfecto o totalmente justo<sup>17</sup>.

El segundo riesgo que encontramos al proyecto de una ingeniería social se deriva de la concepción del conocimiento o perspectiva epistemológica que le subyace. Según señala José Ramón Torregrosa (1996; ver también García, 1993; Mardones, 1994), este modelo tecnocrático sobre la aplicación del conocimiento científico a la resolución de problemas sociales y humanos puede y suele propiciar un tipo de relación experto-ciudadano moralmente muy discutible en el marco de una sociedad democrática. Como consecuencia más o menos previsible del recurso a modelos mecanicistas en el análisis y la explicación de la actividad humana, la intervención social suele centrarse en la manipulación de ciertas "leyes del comportamiento", cosificando así al objeto de su intervención, negándole en definitiva su dimensión característica de auténtico "sujeto". En la mayoría de los casos, los individuos que se convierten en "objetos" de una intervención (el término "objeto" es ya tremendamente ilustrativo) no encuentran oportunidad de hacer valer ante los expertos sus propias opiniones y deseos con relación al problema social del que ellos forman parte, lo cual abre la posibilidad de que la intervención tome carácter

de explotación o dominación. Es aquí donde deberíamos tomarnos más en serio las denuncias de Michel Foucault respecto a la posible función represiva que puedan ejercer los postulados científicos al servicio de los poderes instituidos.

Con su habitual agudeza, Foucault analizó detalladamente que la noción de "ley" ha prestado siempre al origen y el sostenimiento de diversas relaciones de poder. Quienes han ocupado la posición de ventaja en esas relaciones de poder han buscado siempre legitimar su posición apelando a alguna clase de leyes, de entre las cuales han sido siempre las más eficaces aquellas que de algún modo se han vinculado a la noción de "verdad". Tal vínculo fue inicialmente establecido mediante la postulación de leyes religiosas, leyes dictadas por Dios, aunque una vez "muerto Dios" (se entiende, muerto como fundamento de la sociedad civil), las dudas respecto a la posible arbitrariedad de las leyes civiles mismas disminuyó la propia eficacia de las leyes como herramienta del poder porque, después de todo, siempre podrían ser estas criticadas como leyes ilegítimas o injustas. La solución al problema vendría dada, sin embargo, una vez que se pudiera volver a dar un fundamento de verdad a las leyes que el poder siempre necesita para sostenerse como tal, oportunidad que sería brindada por la propia ciencia cuyas leyes no se promulgan ni nacen de la mera voluntad humana, sino que, al igual que las leyes religiosas, se revelan o, más bien, se descubren. En este sentido, las ciencias orientadas a descubrir las causas que "en verdad" determinan las relaciones humanas, las ciencias sociales (deterministas), podrían volver a fundamentar el poder, volviéndose imprescindibles para su consolidación<sup>18</sup>. ¿Qué duda cabe de que la relación ciudadano-experto constituye una relación de poder, es decir, una relación no igualitaria, en la que es el experto el que cuenta con más posibilidades de control sobre el ciudadano en la medida en que tiene a las "leyes" científicas de su parte y puede apelar a ellas, como el sacerdote remite sus prédicas a las leyes de Dios?

Pese a todo, aún creemos que los riesgos que acabamos de plantear pueden ser evitados, siempre que el científico social subordine los intereses económicos o políticos desde los que se promueven sus intervenciones a los intereses humanos de quienes serán objeto de aquéllas y siempre que se esfuerce por establecer un diálogo con sus "clientes" que atienda a las consideraciones y deseos de éstos y los

tenga en cuenta a la hora de desarrollar la intervención misma. Las críticas de Foucault a los posibles usos perversos o ilegítimos de los postulados científicos nos avisan respecto a un peligro que es connatural a la propia ciencia: el peligro de tomar como verdaderos ciertos postulados falsos y nos hace sospechar respecto al carácter realmente científico de muchas afirmaciones que se presentan como tales con el propósito de otorgar legitimidad a alguna intervención social o política. No obstante, el que esos peligros existan no demuestra la falsedad de las leyes y los principios científicos, cuyo valor para transformar la realidad ha sido puesto de manifiesto a lo largo de todo este siglo, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales. En relación a esto, además, hay que admitir que el ideal de una relación completamente horizontal entre el experto o el científico y la persona o comunidad que son objeto/sujeto de una intervención resulta extraordinariamente difícil de lograr en muchos casos. Lógicamente, el desconocimiento de aquél respecto a los aspectos científicos y técnicos de la intervención de la que es receptor le sitúa en un plano inferior a la hora de discutir con el experto sobre las implicaciones de la misma. De hecho, vivimos en una época en la que todos nos hemos acostumbrado a acudir a los expertos y a confiar en su buen criterio para solucionar una gran variedad de problemas de todo tipo, desde la reparación de un electrodoméstico hasta nuestra fobia a los aviones, y no hay razón para interpretar esa relación como alienante o inmoral.

En último término, hablar del proyecto de una ingeniería social y emitir un juicio moral general respecto a ese proyecto resulta imposible. La bondad de una intervención social tendrá que juzgarse según cada caso particular, atendiendo a los intereses a los que pretende satisfacer dicha intervención y a sus consecuencias previsibles y evaluando la adecuación de todo ello a los compromisos morales del propio científico-experto. Planteando ese compromiso sobre la base de la ética de mínimos antes esbozada, los científicos contamos además con el referente previamente establecido desde hace algunos años en el ámbito de la práctica médica donde la omnipresencia de los dilemas morales ha dado lugar a la bioética o la ética médica y ha generado diversas propuestas metodológicas para tomar decisiones técnicas moralmente legítimas. Concretamente, y de manera consensuada por los diversos expertos en la materia, la bioética se ha dotado de tres principios éticos que deberían guiar tanto la investigación como las

acciones médicas pero que de igual manera se pueden aplicar a la investigación y a la intervención social (Gracia, 1989). Esos tres principios son los siguientes:

- Principio de *beneficencia*, el cual prohíbe causar daños a las personas y obliga a proporcionarles los medios o cuidados oportunos y disponibles para recuperar su salud o garantizar unos niveles suficientes de bienestar físico, psicológico y social.
- Principio de *autonomía*, que obliga a tomar en cuenta los deseos libremente expresados de las personas sobre las que pretende se intervenir y de proteger sus intereses en caso de que dichas personas no se encuentren en condiciones de expresar su voluntad o no dispongan de la capacidad intelectual o los conocimientos necesarios para decidir por sí mismos.
- Principio de *justicia*, que exige tomar en seria consideración el problema de la distribución de los recursos económicos y humanos que la sociedad pone a disposición del experto para mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos o solucionar los conflictos y las tensiones sociales existentes. Este último principio afecta entre otras a las decisiones acerca de cuáles sean los problemas sociales cuya solución técnica resulte prioritaria<sup>19</sup>.

Finalmente, antes hemos hablado, no sólo de los riesgos que comprende el enfoque intervencionista sino también de ciertas limitaciones que son inherentes al mismo y que convendría no ignorar. Tal vez la más evidente de ellas es la que se deriva de la ya comentada perspectiva determinista que aún predomina en el lenguaje de las ciencias sociales por influencia del enfoque científico natural y de la importación de sus modelos de explicación reduccionista y mecanicista. Como ya se ha dicho, esos modelos cosifican los fenómenos sociales y humanos, despojándolos de buena parte de su realidad. El caso es analizar al hombre como cosa entre otras cosas —cosificarlo, pues—, como vio con clarividencia Lange a finales del siglo pasado. Releyendo a Kant, Lange recordaba al pujante materialismo del fin de siglo que la concepción de lo humano como cosa, como objeto de legalidades es, según el propio Kant, una opción evidentemente útil para el científico pero no única para el hombre, que siempre cuenta con la posibilidad alternativa de contemplar al hombre en el ejercicio de su espontaneidad y su libertad (ver sobre esto, Safranski, 1997). En todo

caso, hoy resulta evidente que la explicación científica de los fenómenos humanos por causas puede y debe complementarse con la explicación por fines y motivos (Habermas, 1977; Secord, 1989; Paéz y otros, 1992; Mardones, 1994). Además, este carácter parcialmente indeterminado y autónomo de las acciones humanas nos lleva a aceptar la idea de que puedan darse casos en los que ninguna condición dada sea suficiente como para producir la conducta (individual o colectiva) deseada, lo cual plantea evidentes límites a la capacidad de predicción e intervención de las ciencias sociales (ver Ibáñez, 1990). Acaso es por eso que no hemos conocido aún ningún *Walden Dos*.

### **La dimensión productiva del conocimiento psicosocial**

Las dificultades que la propia naturaleza reflexiva e intencional de la acción humana plantea al proyecto de una ingeniería social no deben interpretarse en sentido exclusivamente negativo. De hecho, como ya dijo Alvin Gouldner (1972), las ciencias sociales puede y deben ayudar a las personas a transformar aquellas fuerzas inicialmente misteriosas que condicionan su propio comportamiento y sus vidas en mecanismos y leyes comprensibles y humanamente controlables, transfiriéndoles así a ellas mismas la responsabilidad de conquistar nuevas cotas de libertad. Estos propósitos cobran aún mayor relevancia en el contexto de nuestro tiempo y de las sociedades postindustriales, democráticas y desarrolladas, en la medida en que, como ya planteaba Robert Lane (1966), son también "sociedades de conocimiento". El atributo más característico de estas sociedades, que Lane preveía en los años sesenta, sería el elevado nivel de racionalidad de sus miembros, nunca antes conocido y constatado a través de tres hechos difíciles de rebatir:

- a) Que hoy los individuos indagan más que antes respecto a cuáles sean y hayan de ser sus creencias acerca de la naturaleza, la sociedad en la que viven y la propia condición humana.
- b) Que, como consecuencia de la elevación en los niveles educativos, esos mismos individuos tienden a guiarse con mayor frecuencia por reglas científicas de evidencia e inferencia.
- c) Que se va generalizando cada vez más la atención y el recurso a los conocimientos y las explicaciones de origen científico para ilustrar, modificar y realizar los propios valores y objetivos personales.

A partir de esas y otras características que identifican hoy a nuestras sociedades no resulta arriesgado afirmar la posibilidad de que el científico social pueda ejercer como auténtico agente social (sin necesidad de la mediación de una intervención o aplicación técnica) mediante la mera divulgación del conocimiento. Pero esta idea tampoco es nueva en la historia de la ciencia social. Como ya nos explicó Adorno en su *Dialéctica negativa* (1975), por poner un ejemplo, el interés fundamental que movió a Karl Marx a estudiar las leyes que regulaban el sistema de producción de las sociedades capitalistas de su época fue su intención de revocarlas, en la medida en que, como tales “leyes sociales” (y no “naturales”), sólo tendrían realidad en la medida en que actuaran sobre una sociedad inconsciente con respecto a esas mismas leyes. En sentido semejante nos han hablado después Michel Foucault (1972) del “carácter productivo de las ciencias sociales” o Anthony Giddens (1994) de la “naturaleza circular” del conocimiento social para advertir sobre una peculiaridad suya que aún no ha sido tomada muy en serio por los propios profesionales de la ciencia social: su tendencia a “producir” por sí mismos verdaderas alteraciones en los procesos que dichos conocimientos describen en tanto en cuanto estos sean suficientemente divulgados y asumidos por la sociedad.

En definitiva, en tanto en cuanto reconozcamos la naturaleza causal de la conciencia humana, es decir, la capacidad del sujeto para actuar en una situación dada en función de su propia definición de la situación, podremos otorgar un último sentido emancipativo a la divulgación de los conocimientos producidos por su disciplina. Por otra parte, este supuesto de la reflexividad que, con Lamo de Espinosa (1990), consideramos imprescindible para todas las ciencias sociales no tiene porque sostenerse en términos absolutos. Bastaría con reconocer el valor causal de la conciencia humana y la posibilidad de alterar en algún grado el efecto de una situación dada mediante su redefinición a partir del conocimiento social. Y ciertamente algunos psicólogos y sociólogos han demostrado la realidad de este tipo de efectos, por ejemplo, en el caso de las llamadas “profecías autocumplidas” de Robert K. Merton (ver Lamo de Espinosa, 1990).

Hace ya algún tiempo, el sociólogo John Seley (1963) enunciaba tres teoremas sobre la naturaleza reflexiva del conocimiento social que tal vez convenga recordar aquí:

- a) *Teorema de la ciencia social como acción social.* Todo lo que el científico social hace implica una cierta intervención en el mundo social que describe a través de esas acciones.
- b) *Teorema de la interminabilidad.* La descripción de una realidad en la que todo lo que se dice de ella pasa a formar parte de ella resulta interminable.
- c) *Teorema de la libertad.* Consecuentemente, el científico social no puede considerar la conducta humana como algo absolutamente determinado, en tanto que el conocimiento de las regularidades nomotéticas puede llegar a anular las mismas.

Hay argumentos más que suficientes para apoyar una versión débil que justifique también el hecho de que estemos dedicando tanto espacio a este problema. Argumentos como el de que la noción de inteligencia que los seres humanos poseamos determinará el modo en que desarrollemos esos comportamientos que podemos definir como más o menos inteligentes (Marina, 1993) o como el de que el concepto que uno tiene de su propia identidad pasa a determinar y formar parte de su identidad "real" (Taylor, 1989), tal y como ponen de manifiesto las terapias cognitivas que hoy realizan los psicólogos clínicos. Lo que la afirmación foucaultiana del "carácter productivo" de las ciencias sociales nos permite vislumbrar son las posibles relaciones que el conocimiento creado por esas disciplinas puede entablar con la realidad que ellas estudian, como conocimiento y no tanto como aplicaciones de un conocimiento al diseño de acciones y productos concretos (tecnología).

Pese a todo, algunas de las anteriores afirmaciones respecto a los efectos que puedan ser ocasionados por la divulgación del conocimiento científico social deberían acogerse con mucha prudencia. Este es el caso del tercer teorema postulado por Seley, "teorema de la libertad" y que guarda una relación estrecha con la polémica definición de Kenneth Gergen de la "psicología social como historia" (Gergen, 1973). La tesis sostenida por este autor desde hace varias décadas es la de que en la medida en que el conocimiento que el psicólogo social produce llega a ser asimilado por la sociedad se estarán introduciendo modificaciones sobre la realidad que el psicólogo social estudia, lo cual dejará obsoleto el conocimiento obtenido. De esta forma, afirma Gergen, podría decirse que la psicología social, es decir, sus contenidos,

se convierten en pura y simple historia (historia de la psicología y de los fenómenos sociales que aquella disciplina estudio)<sup>20</sup>. Afirmar en términos genéricos el carácter histórico del conocimiento científico social, otorgándole así una validez explicativa inevitablemente caduca, resulta muy arriesgado porque dicha afirmación conlleva alguna simplificación muy discutible como la de atribuir una naturaleza puramente cultural o convencional a cualquier fenómeno social o psicológico o la de exagerar el poder de la acción humana consciente (poder que nuestros propios estudios han puesto en entredicho).

Y, sin embargo, el conocimiento psicosocial, como dispositivo que proporciona —y promueve— “modelos de” la realidad al ser humano constituye una fuente mucho más amplia de posibilidades para el psicólogo social comprometido —desde nuestra propia idea del compromiso— que su capacidad de suministrar recetas y de justificar intervenciones (sin que vayamos nosotros aquí a negar estas otras utilidades). Como afirma Peter Berger:

*La realidad psicológica produce el modelo psicológico, puesto que el segundo es una descripción empírica del primero. Pero la realidad psicológica, a su vez, es producida por el modelo psicológico, puesto que el último no sólo describe sino que define la primera, en el sentido creador de W.I. Thomas de que la situación definida como real por la sociedad será real en sus consecuencias (Berger, 1956, p. 34).*

De lo que tratamos, por tanto, es de los efectos reales y potencialmente emancipativos que pueda acarrear la transformación de la psicología social científica en “psicología social popular”, es decir, en principios explicativos del comportamiento asumidos por el sentido común o por grandes porciones de la población (la población más o menos culta de una sociedad determinada). Vamos a comentar brevemente ahora algunos de los diferentes aspectos implicados en este asunto desde tres puntos de vista muy diferentes y habitualmente contrapuestos entre sí sobre la valoración epistemológica del conocimiento social y psicológico que, a nuestro juicio, siguen siendo todos valiosos: el punto de vista realista, el punto de vista historicista y el punto de vista pragmatista.

## El punto de vista realista: la voluntad de verdad de una psicología social emancipadora.

Resultaría absurdo a estas alturas plantear ninguna forma de un realismo ingenuo. Se trata únicamente de preservar un cierto realismo ontológico con relación a los fenómenos que la Psicología social intenta comprender. Como ya afirmaba Zubiri (1981/1984a), la *voluntad de verdad* del científico es la raíz de la propia ciencia, en tanto que esfuerzo de apropiación de las posibilidades que lo real nos ofrece; todo lo demás, dice Zubiri, acaba siendo sofística. Es la propia realidad con su carácter enigmático la que nos “lanza” a buscar el fundamento radical de cada cosa y, como científicos, a “idear esbozos” que necesitamos contrastar con ella misma. El científico se convierte en tal sentido en “voz de la realidad” (Zubiri, 1984b, p. 104).

Y como el origen de todo conocimiento —distingase de los “intereses” que lo guían, de los que hablaremos enseguida— está en la necesidad del ser humano, de uno o de muchos, de orientarse en la realidad, la voluntad de verdad del psicólogo social y las consecuencias de ésta tienen un potencial valor emancipatorio para la humanidad en tanto en cuanto pongan a nuestra disposición un “modelo (o modelos) de” la manera en la que nuestros pensamientos, sentimientos y acciones responden a ciertas regularidades (hipotéticas). En este sentido, nos oponemos a ciertas opiniones que pretenden que toda postulación de determinismos (leyes o causas ajenas al control del sujeto) sobre lo humano deba ser tachada de “antihumanista”, como afirma el propio Savater (1990) con quien hemos reconocido antes enormes “afinidades morales”.

Como ya hemos denunciado anteriormente los excesos de la visión determinista en las ciencias sociales, no tenemos reparo tampoco en recordar la necesidad de afirmar la libertad humana rebajando al mismo tiempo el alcance de esa noción. Podríamos interpretar incluso la propia historia de las ciencias sociales como un esfuerzo continuado del hombre occidental por ir alcanzando libertades mayores sobre los diversos determinantes de los procesos sociales y humanos, en el mismo sentido en el que las ciencias naturales nos han permitido aprovechar en nuestro beneficio nuestra condición de seres físicos y biológicos, sin anularla, y en el que hemos sido capaces de superar la tozuda ley de la gravedad y cruzar los océanos volando por encima de las nubes<sup>21</sup>. Aunque el psicólogo social siempre acabará encontrándose,

a poco que piense a fondo sobre su objeto de estudio, con el dilema de dilucidar si las regularidades que encuentra en la acción humana son más parecidas a las leyes de la gravedad, es decir, inmodificables, o a las leyes del derecho, esto es, de origen en convenciones humanas, y aunque deba aceptar los límites que la capacidad del mismo ser humano para autodeterminar su comportamiento plantea a todas esas regularidades, su actividad no tendría objeto si negara —absurdamente— la existencia de regularidad alguna.

Abundando un poco más en el último problema, el del origen y la naturaleza de las regularidades comportamentales que la psicología social intenta desvelar, se nos plantean dos maneras diversas de realizar ese propósito emancipativo. A partir de los propios contenidos que hasta la fecha ha aportado esta disciplina se pueden extraer dos conclusiones que ningún psicólogo social, por muy diferente que sea su opción teórica y metateórica, creemos que pueda negar:

- a) Que existen situaciones física y socialmente estructuradas cuyos efectos sobre el comportamiento no pueden ser desligados de cualquier deliberación acerca de las responsabilidades individuales de las personas en dichas situaciones (ver Ross y Nisbett, 1992; Fernández Dols, 1990). Contextos como los que plantearon artificialmente los experimentos de Asch, Sherif, Lewin, Milgram o Zimbardo o como los que actúan como escenario real de diversos comportamientos socialmente problemáticos (hospitales mentales, barrios marginales, instituciones militares y organizacionales, escenarios de un conflicto bélico o de muy diversos fenómenos de masas, sectas, situaciones de carencia de recursos básicos, etc.). En la medida en que el psicólogo social disponga de un conocimiento aproximado de los determinantes del comportamiento humano —en ciertas situaciones hipotéticas y reales— podrá ayudar a re-atribuir responsabilidades respecto a ciertos comportamientos problemáticos y, lo que es igual de importante, denunciar las peligrosas fuerzas que operan en tales situaciones sobre la conducta humana, con el fin de prevenirlas o atajarlas. Tal vez no haya otra manera de “liberarnos” de esas situaciones que la de no volver a repetir las, como parece conveniente evitar que se vuelvan a dar cierta clase de situaciones como la que caracterizó a la de la propagación del nazismo en la Alemania de entre.

b) Que muchas, si no la práctica totalidad de nuestras acciones están “socio-culturalmente mediadas”, como tan bien explicó Vygotski y que, por lo tanto, son consecuencia de un conjunto de interacciones y convenciones sociales cuya vigencia resulta necesario explicar por su valor para satisfacer alguna necesidad bio-cultural —sin sojuzgar la calidad moral de esa “necesidad”. En la medida en que esto sea así, los fenómenos psicosociales que determinan o condicionan el comportamiento humano (tales como los que identifican a la dinámica y los rasgos estructurales de un grupo o a la formación y el sostenimiento de distintas formas de emoción, creencias, valores, actitudes, prejuicios, estereotipos o representaciones sociales, o atribuciones, motivos, procesos de influencia, conductas altruistas y agresivas, fenómenos de masas, relaciones intergrupales, etc.) tienen su origen en construcciones sociales, es decir, en acciones apoyadas sobre la naturaleza parcialmente simbólica del ser humano y de todo fenómeno de origen social. En tal sentido, la psicología social puede ofrecer pistas que permitan reinterpretar buena parte de esas regularidades de nuestras acciones que ella misma describe como pautas socio-culturalmente alterables. De donde resultaría que la dimensión simbólica y significativa de la acción humana vendría a constituir un lugar privilegiado para la intervención (reconceptualización) sobre las mismas regularidades que la psicología social ha detectado en la realidad social que estudia (en el sentido del párrafo anterior). Al mismo tiempo, la reconceptualización de todas o algunas de esas determinaciones sobre nuestro comportamiento en términos de convenciones socio-culturalmente dadas permite reforzar la imagen del ser humano como sujeto creativo y constructor de sí mismo, esto es, capaz de autodeterminar grandes porciones de su comportamiento.

### **El punto de vista historicista**

Con esta expresión nos referimos a la necesidad de atender a la propia naturaleza histórica del conocimiento psicosocial sobre la que ya hemos hecho algún comentario en el apartado anterior y sobre la que hablamos también al tratar el asunto de las relaciones entre ciencia y valores al principio de este capítulo. Sin embargo, el conocimiento psicosocial no es histórico únicamente en cuanto que incorpora desde

su génesis un conjunto de intereses o valores y supuestos intelectuales en la percepción del objeto que describe, sino también en el grado en que ese objeto descrito tiene una naturaleza histórica, forma parte de la historia.

Como también sabemos, una de las críticas más perseverantes que Martín-Baró dirige a su propia disciplina es precisamente la de su falta de sentido histórico. En la introducción a *Acción e ideología*, se advierte al lector sobre esa falta: cuando la persona que vive en una realidad como la de El Salvador, tan diferente de aquella en la que la mayoría del conocimiento psicosocial ha sido producido, se acerca a un texto de psicología social siente que los aspectos más determinantes de su existencia y del mundo en que vive han sido completamente ignorados.

Los condicionantes históricos de la acción humana constituyen ante todo, para Martín-Baró, límites sobre el alcance de los conocimientos producidos desde una perspectiva intelectual y desde unos intereses científicos, sociales o políticos concretos. Esto ha de tenerse presente, según él, tanto en la divulgación del conocimiento producido por otros autores como en la aquel otro que nosotros mismos podamos llegar a producir.

Parece claro, por tanto, que una interpretación historicista de teorías y modelos ajenos exige la recuperación de las claves históricas que hicieron posible su formulación, es decir, sus supuestos de partida, los intereses que los hicieron posibles y, sobre todo, las características de la realidad social concreta que esos conocimientos intentan explicar.

Por otro lado, el compromiso del psicólogo social, que lo coloca ya en una determinada "historia" humana y que como actitud fundamentalmente solidaria le lleva a atender a problemas sociales igualmente concretos, exige una divulgación honesta de los conocimientos gestados desde esa misma actitud que haga explícitos los valores y supuestos metateóricos de los que parte. De acuerdo con Ignacio Martín-Baró:

*El compromiso crítico supone, ante todo, la aceptación de que las ciencias sociales no son asépticas, sino que involucran opciones de valor que no simplemente entran en el momento de aplicar nuestro conocimiento con una u otra finalidad, sino que configuran intrínsecamente el mismo saber(...)*

*Por ello, la objetividad del científico no estriba en buscar una asepsia absoluta ("la torre de marfil"), una imparcialidad total siempre ilusoria; la objetividad científica radica más bien en conocer los propios condicionamientos y en tomar partido por aquellos valores en los que se cree, sabiendo que se trata de una opción parcial y limitada (...)*

*Yo creo que el compromiso del científico social en Centroamérica hoy tiene que ser con las aspiraciones y luchas de las mayorías populares (...). Pero creo que el compromiso debe ser crítico. No hay que ser ingenuo frente a las limitaciones históricas que adquieren todos aquellos grupos y partidos que luchan por un pueblo y pretenden representar sus intereses. Sería un error de puritanismo académico el no vincular el compromiso a ninguna instancia histórica concreta debido a que toda instancia es quizás parcial e imperfecta; pero sería un error no menos grave el someterse en forma incondicionada a las exigencias de la disciplina partidista. Yo creo que el mejor aporte que puede hacer el científico social le exige una postura crítica, comprometida sí, pero sin perder la capacidad de criticar (Dobles, 1987, entrevista a I. Martín-Baró, p. 76).*

### **El punto de vista pragmatista**

El valor que una teoría sobre la acción humana guarde para una psicología social comprometida ha de tener que ver no sólo con su valor de verdad y con los intereses de los que parte sino también con el modo de percibir la realidad que esa teoría o modelo haga posible y, como dicen los construccionistas, con las "pautas de relación" (humana) que ella misma fomente. Como afirma Kenneth Gergen (1996), un lenguaje científico puede convertirse, a través de su divulgación social, de su incorporación al sentido común, en un "dispositivo pragmático" que vendrá a favorecer cierta concepción de la naturaleza humana y ciertos modos de relación. De hecho, la perspectiva construccionista que él mismo apoya se declara indiferente ante los otros dos aspectos del conocimiento psicosocial que hemos venido analizando —la verdad y los motivos que lo promueven.

Lo que el psicólogo social que se compromete con un proyecto de sujeto y de sociedad concretos debe preguntarse desde este punto de vista que llamo "pragmatista" es: ¿cuáles son las ventajas que una u otra teoría aportan como formas de constituir el mundo, de interpretar

la realidad? O, dicho de otro modo, ¿qué efectos sociales puede tener la adopción de la visión del hombre y la sociedad que una teoría (psicosocial) comporta?

Si fuéramos construccionistas, la opción del psicólogo social comprometido por una u otra teoría sería fácil de tomar: aquella teoría que incorporase una noción de sujeto y de sociedad que se correspondiera con la que formula su mismo proyecto de sujeto y de sociedad sería la única adecuada. Pero el problema es que las posiciones construccionistas, sin más matices, propenden a la "imprudencia" en cuanto que exaltan la capacidad humana para alterar la realidad a partir de las propias "construcciones sociales" y tienden a ignorar la capacidad de la realidad para alterar o echar por tierra nuestras construcciones sociales más ingenuas.

Hablamos de "imprudencia" por contraposición a la virtud moral clásica de la prudencia que podemos definir como "el sentido de la realidad" (Aranguren, 1958/1994). Desde ese punto de vista construccionista, Gergen (1989) afirma lo innecesario de someter a refutación empírica las teorías dado que la mera divulgación de una innovación teórica y su penetración en la cultura puede tener efectos directos sobre las prácticas sociales. Pero esta estrategia vendría a eliminar el principal criterio que permite distinguir al conocimiento científico de otras formas de conocimiento.

Cabe señalar también el peligro real de que este punto de vista pudiera contribuir a una irresponsable proliferación de teorías sobre lo humano que, con el pretexto de fomentar nuevas relaciones sociales (moralmente deseables) introdujeran de paso en la psicología popular concepciones absurdas, sin ninguna base real —y mucha base ideal— del ser humano. Del mismo modo que el físico no debería permitirse el lujo de divulgar una teoría que concibiese al hombre como un animal ajeno a las presiones de la gravedad para evitar estúpidos accidentes, el psicólogo social no debería, por ejemplo, negar los "efectos halo" o los sesgos de atribución simplemente porque rebajan nuestra idea del hombre como ser racional.

Desde luego, la crítica de Gergen y sus seguidores a la contrastación empírica se refiere únicamente al esquema clásico de investigación positivista y es mucho más fina en sus observaciones que todo esto, pero afirmaciones como las de que el futuro "investigador

posmoderno” no debe estar sujeto a ninguna clase de observación y de que sus únicos límites para la innovación teórica están fijados por las convenciones del lenguaje (Gergen, 1989, p. 170) pueden convertir al psicólogo social en un émulo de Li Po, aquel poeta chino que murió ahogado tras una borrachera por querer abrazar el reflejo de la luna sobre el río. También podemos emborracharnos de teoría, como de sueños inalcanzables, pero recordémoslo una vez más: la realidad, también la del hombre, es ineludible, resistente y asombrosa, aunque sean ciertamente nuestras construcciones y perspectivas (también parte de esa realidad) las mejores herramientas de que disponemos para intervenir sobre la realidad, haciéndola inteligible.

Si hemos hecho tanto hincapié en la mediación socio-cultural del comportamiento humano —asunto del que nos vamos a ocupar inmediatamente después de este epígrafe— y hemos defendido además una versión débil del “efecto ilustración” del propio Gergen, no vamos a negar ahora la importancia del valor pragmático de las teorías científicas. Cada vez que el psicólogo social advierta en una teoría psicosocial el peligro de que ella misma oculte alguna porción irrenunciable de su propia idea sobre el funcionamiento humano y de que esa ocultación pueda influir negativamente sobre la psicología popular (como cuando criticamos a la visión conductista que la psicología ha dado de la acción humana) estará en la obligación de señalar públicamente las limitaciones de la teoría misma, a fin de evitar una posible perversión en las relaciones humanas que la absolutización de esa teoría podría generar. En realidad, lo ideal sería que fueran aquellos que defienden y sostienen la teoría en cuestión los que señalaran esas limitaciones, pero seguramente esto es sólo un ideal.

Por consiguiente, una adecuada consideración de esa dimensión pragmática de las teorías científicas exige del psicólogo social que, a la hora en que decide divulgar una teoría, intente anticipar las ventajas y limitaciones que presenta, como conocimiento destinado a orientar relaciones humanas. Pero, por otro lado, las teorías deben mantener su carácter de “esbozos” (Zubiri) sobre la realidad, lo cual exige, antes que nada, un mínimo isomorfismo con ella. Desde luego podríamos construir las teorías que, a nuestro juicio, fomentaran el tipo de relaciones sociales que más nos interesasen y adornar luego esas teorías con ayuda de una auténtica “retórica de la verdad científica”. Nada habría que objetar en ello, si pensáramos, claro está, que la ciencia es

sólo cuestión de retórica. Desde luego, no es esa nuestra opinión, ni lo fue tampoco la de Ignacio Martín-Baró, a pesar de su actitud crítica sobre el valor epistemológico del conocimiento psicosocial. El valor pragmático de una teoría debe ser tenido en cuenta, pero no puede constituir un criterio que permita decidir al psicólogo social sobre el sostenimiento o la refutación de teoría alguna. De otra manera, se estaría traicionando la voluntad de verdad que mueve al científico a investigar y que sigue dando sentido a la ciencia como forma de conocimiento.

Hasta la fecha, el hombre de la calle ha dado sentido a la actividad del científico por cuanto ésta podría ayudarle a comprender la realidad y, gracias a ello, a operar sobre ella en alguna medida. En este sentido, la caracterización weberiana de la ciencia como razón instrumental, que hemos criticado desde otro punto de vista, sí nos parece acertada porque resalta el valor de sus productos para mediar, con cierta fiabilidad, nuestras transacciones con el mundo. Desde luego, esto plantea el problema, del que ya nos hemos ocupado antes, de tener que subordinar la ciencia a un proyecto moral. Pero cuando se pretende negar el valor de una teoría psicosocial, no por su insuficiencia para reflejar aquella porción de la realidad que la ocupa, sino por su incongruencia con el proyecto moral por el que el psicólogo social opta, se está entrando a confundir el plano ontológico con el plano moral.

Podemos ilustrar esta problemática si recuperamos una polémica a la que ya nos hemos referido anteriormente: la aparente dicotomía entre determinismo y autonomía en las explicaciones psicosociales del comportamiento humano. Desde luego, resulta perfectamente legítimo, y así lo hemos defendido nosotros aquí, que, por ejemplo, nuestra disciplina preste un poco más de atención a aquellos fenómenos psicosociales en los que la acción humana manifieste un mayor grado de autonomía, tal y como muchos autores llevan tiempo reclamando —Martín-Baró entre ellos—, de manera que se compense esa imagen de autómata biológico o social que la psicología en general viene exportando al sentido común. Pero esa postura llevada al extremo de la satanización de cualquier otro enfoque de lo psicosocial oculta, bajo su aparente compromiso moral con un sujeto y una sociedad más libres, todo un conjunto de problemas sociales y de relaciones

moralmente cuestionables que se dan en la realidad social. Los psicólogos sociales, mejor que otros científicos sociales, no podemos dejar de reconocer lo ilusorio que resultaría fomentar en nuestras sociedades una imagen de la acción humana completamente libre de determinaciones de ningún tipo. Tan perjudicial resultaría volcar sobre la psicología popular tanto una como otra versión extrema de ese continuo explicativo (determinismo-autonomía). El problema implicado en ambos puntos de vista sobre lo humano, en cuanto a sus posibles efectos sobre la realidad social, afectaría de un modo u otro, siempre grave, a la distribución de responsabilidades que da sentido a una vida democrática.

Por ejemplo, la negación de fenómenos psicosociales como los lavados de cerebro que realizan sobre sus miembros diversas sectas y grupos terroristas y los procesos de sumisión, obediencia a la autoridad y categorización social que permiten la aparición de tales fenómenos, eliminaría el concepto de la responsabilidad intelectual de ciertos actos delictivos. Y, sin embargo, la opuesta afirmación tajante y excluyente de responsabilidades sociales —aun siendo éstas necesariamente relevantes y culposas— sobre otras individuales, que facilitaría decisiones tales como la de la exculpación de un asesino por una alusión a motivaciones políticas, podría crear una sociedad en la que cualquier individuo se sintiera impune ante la comisión de un acto moralmente reproable<sup>22</sup>.

El psicólogo social debe saber moverse entre ambos extremos de una realidad que siempre resulta compleja y que nunca es objetivable desde una sola teoría o punto de vista. La noción de agencialidad de la conducta humana, así como el conjunto de procesos psicosociales y de factores situacionales que plantean límites a la autonomía individual remiten a perspectivas de estudio que parten de supuestos diferentes sobre la acción pero que tienen pleno sentido en la realización de una psicología social comprometida porque pueden ofrecer respuestas a nuestros esfuerzos por contribuir a una vida digna, cuya consecución requiere la apelación a responsabilidades colectivas, y a una vida libre, que afirme también un conjunto de derechos, deberes y responsabilidades individuales.

De nuevo, el de Martín-Baró resulta ser un buen ejemplo de un punto de vista semejante al nuestro. En *La violencia en Centroamérica*:

*una visión psicosocial* (1988), Martín-Baró criticó duramente las leyes de punto final proclamadas en Argentina y Uruguay para eximir a los militares de esos países de sus delitos durante las dictaduras que ellos mismos apoyaron; y protestó también, como sabemos, contra aquellas "razones de Estado" que durante los años ochenta sirvieron para justificar numerosos actos violentos en toda Centroamérica. Martín-Baró: afirmaba entonces la necesidad de salvaguardar las responsabilidades individuales en semejantes actos al tiempo que se buscara una definición de las responsabilidades colectivas tan amplia como la propia realidad histórica lo exigiera. En su opinión, los hallazgos que la psicología social había realizado sobre el efecto de la institucionalización de la violencia en contextos de simulación experimental, así como la propia historia de los conflictos bélicos de nuestro siglo planteaban al psicólogo social la exigencia de contribuir a la tarea de devolver a cada posible acto violento que se realizase en una sociedad justa su sentido y su responsabilidad, ya fuese, favoreciendo una toma de conciencia sobre las responsabilidades colectivas, analizando la estructura de ese tipo de conductas, señalando cuáles serían las condiciones psicológicas óptimas para posibilitar la vivencia de responsabilidad de los propios actos de cada individuo y/u orientando y asesorando acerca de adónde debieran dirigirse las sanciones sociales y cómo pudieran llevarse a cabo intervenciones educativas y correctivas al respecto.

Cuando el psicólogo social comprometido exporte sus teorías al ámbito de la psicología popular, sabiendo que aquéllas pueden estar haciendo un énfasis muy superior sobre una u otra de esas alternativas extremas de interpretación del comportamiento humano, tendrá la obligación, según todo lo dicho, de señalar las limitaciones de su punto de vista, teniendo en cuenta que el carácter productivo del conocimiento psicosocial podría acabar asimilando la realidad a la teoría que intentaba explicarla, puesto que los individuos podrían organizar sus pautas dejándose guiar exclusivamente por el modelo de sujeto que la teoría transporta e ignorando aquellas otras dimensiones de la realidad del sujeto que el modelo no explica.

Este es el sentido que debería tener, a nuestro juicio, la adopción de un punto de vista pragmático con respecto a una teoría dada: atender a las limitaciones que esa teoría conlleva, tanto como a sus mejores

virtudes, en lo que concierne a su valor para una psicología popular. Consecuentemente, esas limitaciones pueden servir para estimular la formulación y contrastación de nuevas teorías que exploren las faltas de las teorías ya disponibles.

Todo eso explica que hayamos reconocido como especialmente coherentes con nuestro propio proyecto moral una afinidad intelectual por todas aquellas teorías que, complementándose entre sí e inyectadas en nuestra cultura, puedan servir de guía en los tres ámbitos en los que la atribución de responsabilidades individuales y colectivas suponga un problema inaplazable: la moral, el derecho y la política<sup>23</sup>. El psicólogo social debe tomar una postura ecuánime a la hora de realizar una labor divulgativa que, como efectivamente acierta a señalar el construccionismo, le convierte, acaso sin quererlo, en un agente de cambio social, al modificar las nociones de sentido común con las que los individuos guían y planifican sus interacciones sociales y atribuyen responsabilidades en relación con estas. Si el psicólogo social consigue aumentar de ese modo el conocimiento del ciudadano sobre las posibilidades y resistencias que caracterizan a las interacciones humanas, puede contribuir a aumentar también su autonomía y su capacidad de dirigir tales interacciones de manera más satisfactoria.

Por último, el hecho de que diferentes supuestos de partida sobre nuestro objeto de estudio permitan alumbrar distintas facetas de lo humano no debe sustraernos de buscar su referencia a la realidad, puesto que ese es el motivo que nos lleva a investigar. Aunque para el físico la partícula se manifieste unas veces como onda y otras como corpúsculo jamás se atrevería éste a negar esa "voluntad de verdad" que debe presidir toda aproximación científica, por mucho que, como es más probable en el caso de las ciencias sociales, el destino final de sus teorías se aloje en la conciencia de los seres humanos. La principal función pragmática que el psicólogo social debe buscar que sus teorías ejerzan sobre el hombre de la calle es la de ampliar su sentido de la realidad, esto es, de las posibilidades y limitaciones que configuran lo humano.

## La psicología social como dispositivo para la crítica cultural: la necesidad de un enfoque socio-cultural

*Cuatro elementos son esenciales para que se dé un influjo interpersonal: un sujeto, los otros, una acción concreta y un sistema o red de significaciones propio de una sociedad o grupo social (...) La psicología social estudia pues al comportamiento humano en la medida en que en que es significado y valorado, y en esta significación y valoración vincula a la persona con una sociedad concreta.*

(MARTÍN-BARÓ, 1983a, p.16)

Aunque hemos hecho un cierto esfuerzo por buscar en la obra de Ignacio Martín-Baró el constante contrapunto a nuestras observaciones para una ampliación de las posibilidades de “aplicación” de los contenidos y herramientas de la Psicología social, es indudable que esta última dimensión de la disciplina como dispositivo para la crítica cultural constituye la propuesta que vertebra toda esa voluminosa obra<sup>24</sup>. Como ya vimos, Blanco (1998) y nosotros mismos en esta tesis (estudio 3), hemos caracterizado el trabajo de Martín-Baró de acuerdo con los que fueron los tres propósitos que la guiaron: compromiso, desideologización y liberación. Si la ética de la liberación define ese compromiso, es la tarea desideologizadora la que puede implicar en su práctica profesional a este psicólogo social en la realización de tal compromiso. Volvamos a recordar en síntesis el enfoque de Martín-Baró.

El concepto de ideología de Martín-Baró nos pone en relación, ya lo vimos en su momento, con aquel segundo aspecto del que decíamos antes que ocupaba a la psicología social como peculiar marco de interpretación de la acción humana (ver apartado 5.3): el de su mediación histórica y sociocultural. Mediante ese concepto reivindica también Martín-Baró la idea de un sujeto que actúa de manera significativa, con un sentido que restablece la vinculación de la actividad de individuos y grupos con las grandes coordenadas macrosociales que configuran su realidad social y, en líneas generales, con la cultura pública que caracteriza el lugar y el momento en que el sujeto tiene que realizar su vida. En un artículo programático titulado *El papel del psicólogo en el contexto centroamericano* (1985g), Martín-Baró explicaba la necesidad que la Psicología tenía de volver otra vez a “la conciencia” desde una perspectiva psicosocial, como la había concebido

Durkheim, lo que supondría atender al conocimiento que los individuos de una sociedad tendrían de sí mismos en cuanto individuos y en cuanto miembros de una colectividad y protagonistas de los propios fenómenos sociales<sup>25</sup>. El objetivo, ya lo conocemos, la “conscientización”: según la idea original de Paulo Freire y, según vimos, toda la obra de Martín-Baró puede interpretarse en esa clave “conscientizadora”, o desideologizadora, ese interés por descubrir la verdad oculta tras nociones de sentido común como la idea del fatalismo que configuraba la identidad social del latinoamericano o el complejo machista que orientaba las relaciones sociales al interior de la familia o el mundo de aspiraciones y valores que portaban cada una de las clases sociales salvadoreñas. El concepto de ideología, al que a veces se refería también con la expresión “cultura dominante”, presentaba la virtualidad de conectar la concepción del mundo que portaban los salvadoreños con el orden social y, en definitiva, con el poder. En el caso de El Salvador, Martín-Baró demostró las evidentes funciones de sostenimiento de un orden social injusto y alienante que cumplía ese mundo del sentido común y, en tal coyuntura, la obligación de un psicólogo social comprometido con un ideal de vida digna que estaba muy lejos de cumplirse se planteaba con claridad meridiana: la crítica de la cultura dominante.

Martín-Baró pone frente a los ojos del lector de sus textos —inicialmente, el ciudadano salvadoreño— todo el universo simbólico que da sentido a las formas de relación humana que se dan dentro de la sociedad salvadoreña, intentando hacerle ver qué consecuencias ocultas tiene su sostenimiento y reproducción a través de las prácticas sociales que configuran la vida cotidiana, y esperando que ese análisis suyo haga al lector más libre de aquellas convenciones sociales a las que él define como ideología porque la interpreta en términos marxistas de confrontación de intereses socio-políticos.

En efecto, en el fondo de todo pensamiento social crítico late la esperanza en la capacidad humana para reorganizar la propia acción a través de la relativización de aquellas estructuras de conocimiento y valoración que la cultura pública pone a nuestra disposición como estrategias o recursos para orientar nuestras vidas. Esa era la labor que anteriormente atribuimos a las ciencias sociales como posible aportación a la promoción de una cultura de los derechos humanos: la crítica de la cultura pública. Y en ese mismo sentido el ejemplo de

Martín-Baró lo que nos está sugiriendo es la necesidad de recuperar para una psicología social comprometida otro de los grandes legados de la tradición del pensamiento occidental que, siguiendo a Salvador Giner (1994), podemos llamar el *elemento socrático*. Finalmente, el criterio fundamental para llegar a ejecutar esa crítica quedó señalado también: la consideración del hombre como fin en sí mismo, según el precepto kantiano o, en otra expresión que también hemos empleado en otro momento: la defensa de la vida, irrenunciablemente afirmada como principio y como derecho.

Nos remitimos entonces y por última vez a lo que ya se dijo en epígrafes anteriores sobre la dimensión intelectual —en el sentido moral y no sociológico del término (Aranguren, 1979/1995)— del psicólogo social; esto es, a la posibilidad de adoptar esa actitud crítica, socrática, que someta a cuestionamiento todas y cada una de las creencias sociales heredadas. Tomando como premisa la afirmación, desgraciadamente irrefutable por el momento, de que no existe ningún sistema social definitivamente perfecto ni totalmente justo, ese talante crítico constituye la mejor posibilidad del psicólogo social (cuya disciplina le aporta herramientas conceptuales mejorables pero útiles) para contrastar y denunciar la separación que pueda existir entre el orden social vigente y el orden moral que deseamos o deberíamos desear. La propuesta de Martín-Baró resulta aleccionadora, además, por cuanto evita una concepción ingenua de la cultura pública y de sus orígenes, remitiéndonos siempre a las relaciones de poder que esa cultura (o ideología) fomenta y ayuda a sostener.

De esta manera, la Psicología social constituye un dispositivo para la crítica cultural, lo cual, evidentemente, requiere primero que el psicólogo social esté dispuesto a reconocer una gran importancia de la cultura y los procesos de atribución de significado sobre la acción humana, probablemente mucho más significativa que la de otras determinaciones iniciales de orden biológico en la aparición y mantenimiento de nuestras formas de vida. Afortunadamente contamos con referentes teóricos de indudable solvencia para dar apoyo científico a esta perspectiva<sup>26</sup>. Y nuestra propia tradición occidental de pensamiento puso ya las bases para esa perspectiva también en las propuestas de autores como Wilhelm Dilthey o Max Weber (o incluso Ortega, aunque no haya sido suficientemente difundido) que apelaban a una explicación de la acción humana por referencia a su sentido y a su signi-

ficación en el mundo de la cultura. En palabras de Sergei Moscovici (1972):

El dominio adecuado de nuestra disciplina es el estudio de los procesos culturales que son responsables de la organización del conocimiento en la sociedad, del establecimiento de relaciones interindividuales en el contexto del entorno social y físico, de la formación de movimientos sociales, grupos, partidos, instituciones, a través de los cuales los hombres actúan e interaccionan, de la codificación del comportamiento interindividual e intergrupar que crea una realidad social con sus normas y valores, el origen del cual debe ser buscado en el contexto social (Moscovici, citado en Sarabia, 1983, p. 103)

No se trata únicamente de explorar, en el sentido que Martín-Baró parecía sugerir líneas arriba, la trama de significados conscientes que dan sentido personal y social a las acciones de los individuos, sino de buscar en los fenómenos psicosociales mismos una última entrada al mundo de las construcciones culturales, de entender las normas, los motivos sociales (en la obra de Martín-Baró tenemos innumerables ejemplos de ello), y otro importante conjunto de esos fenómenos que estudiamos en nuestra disciplina mediante una referencia a la subjetividad humana, también desde el punto de vista de las "aplicaciones de la ciencia", como pide, por ejemplo, José Ramón Torregrosa (1996).

Hay ventajas en esta forma de aproximación que, desde la consideración de las implicaciones morales de una práctica científica como la de la Psicología social, no pueden ser ignoradas y que podemos resumir así:

- 1) Esta perspectiva permite introducir una mayor coherencia de las aportaciones psicosociales con aquellas otras disciplinas (sociología, antropología, ciencia política, historia, etc.) que se atreven a ofrecer interpretaciones sobre aquellos problemas sociales y humanos que una actitud comprometida debe atender. Lo cual, desde luego, puede resultar de gran alivio para el ciudadano que intente acercarse a esas interpretaciones y que habitualmente sentirá que la psicología parece hablarle de "otra cosa" o de "nada más que"...
- 2) La atención del psicólogo a la génesis de las construcciones culturales, es decir, a los mecanismos psicosociales que están en su ori-

gen y que facilitan su perdurabilidad le coloca en muchas ocasiones en una situación privilegiada para abordar los problemas sociales y humanos mediante una referencia a esas construcciones culturales, en la medida en que ese acercamiento no se queda en una labor de pura descripción sino que busca sus determinantes y sugiere, por tanto, modos de alterar o influir sobre ellos.

- 3) Pese a mantener la obligación del psicólogo social a estudiar la acción humana en su relación con el contexto mediato e inmediato que sirve de escenario a la acción, lo cierto es que una aproximación socio-cultural facilita la recuperación de un modelo de sujeto activo, estructurado por sus determinaciones sociales pero, a la vez, creador de esas estructuras. Dicho de otro modo, la perspectiva socio-cultural permite, como afirma Pablo del Río (1996), abordar el cambio social, el gran escollo de las aproximaciones mecanicistas y funcionalistas a la explicación del comportamiento humano.
- 4) Por último, un enfoque de este tipo permite poner en manos del propio ciudadano lego algunas de las claves que dirigen su acción y obturan sus posibilidades vitales, mediante el cuestionamiento de las premisas y convenciones sociales que le sirven como marco de interpretación de la realidad social y de su propia realidad. Martín-Baró no pretendía otra cosa al analizar los problemas sociales de El Salvador azotado por la guerra civil y por más de un siglo de historia de opresiones e injusticias sin cuento. Dotar de contenido histórico a los fenómenos psicosociales no significaba para él otra cosa que advertir cómo una sociedad salvadoreña en la que la sumisión a la autoridad no fuera un valor intocable o en la que la pobreza y el sufrimiento no se interpretaran como designio divino podría ser una sociedad más justa.

No hace muchos años, un viejo conocido de la psicología norteamericana, Jerome Bruner (1991) señalaba el gran error que los psicólogos habían cometido al autoexcluirse de la comunidad natural de intelectuales y críticos de la cultura que habían dado a los Estados Unidos el resto de las ciencias sociales y humanas. En un contexto muy distinto hemos hallado el ejemplo de Ignacio Martín-Baró como una de esas excepciones a la denuncia de Bruner.

Esta dimensión crítica de la psicología social constituye, además, la opción idónea para su compromiso con un modelo ideal de sujeto y

de sociedad o con cualquier otro valor social o político que el propio psicólogo considere legítimo, por conceder a éste la oportunidad de criticar la cultura establecida sin tener que separar esa labor de denuncia del ejercicio de su especialidad. Una crítica siempre legítima en una sociedad democrática, en la medida, claro está, en que se ajuste a la ética de mínimos de la que ya hemos hablado.

## Concluyendo

*Cada cual "puede", si quiere, prestar un servicio a la sociedad; más aun, ese servicio está ya previsto, hay un "sitio" en la comunidad para cada uno de nosotros, sitio que depende de dónde venimos y de a dónde vamos. Que no es por tanto un lugar quieto, sino una "misión" como se decía altisonantemente, un puesto, función o papel que se configura en esa dialéctica del "vivir" y el "asistir" a la propia vida (que ese siempre vida con los demás)...*

JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

Iniciamos esta tesis anunciando nuestro propósito de explorar la llamada cuestión del compromiso pero, paradójicamente, aplazando una definición de ese fenómeno hasta el final del trabajo. Lo cierto es que la tesis perseguía dos propósitos, y no solamente uno: hablar del compromiso en las ciencias sociales y estudiar la obra de un autor ejemplarmente comprometido. Como nuestra intuición inicial sobre el compromiso, esa que luego hicimos explícita en este último capítulo, lo concebía como una forma de vida, antes que como una mera actitud, no tuvimos otro remedio que atender también a la vida de la que esa obra formaba parte. De ahí la posible justificación, quizá injustificable, de especificar nuestra idea de la vida y, por exigencias del personaje concreto que hizo esa vida, del fenómeno religioso en cuanto estilo peculiar de vida. Exploramos entonces una historia social y humana que nos queda un poco lejana a los científicos sociales españoles, la de El Salvador y la de un original y no demasiado conocido autor, como Ignacio Martín-Baró; y exploramos también la obra que se enmarca dentro de esas coordenadas socio-biográficas, estudiando sus contenidos y sus formas y, sobre todo, las trayectorias intelectuales que la atravesaron y que nos devuelven, admirablemente, a esos mismos referentes históricos y humanos.

El ejemplo de Ignacio Martín-Baró, ejemplo de una moral vivida y no sólo esbozada en el borroso y traicionero espejo de las palabras, me pareció iluminador para el científico social de nuestras sociedades, no tanto por lo que aquella vida y aquella obra tuvieron de denuncia de un mundo ciertamente aborrecible y aún real, sino mucho más por lo que estas sociedades nuestras nos van dejando como sucio poso de su herencia: la pérdida de la confianza vital en nuestro quehacer como científicos sociales, la pérdida de la esperanza. Un talante esperanzado a pesar de todo como el de Ignacio (no es casual la atención que este trabajo hemos prestado al fenómeno mismo de la esperanza), que yo creí ver reflejado en el rostro de quienes más le quisieron (sus colegas más cercanos, sus propios feligreses) y una obra y una vida que fueron realización completa de ese talante mismo constituían la mejor “base empírica” para demostrar que el compromiso sigue siendo posible aunque, desde luego, también arriesgado y, para algunos, odioso.

Finalmente, hemos vuelto en este capítulo definitivo a la prometida deliberación sobre la cuestión del compromiso, intentando recuperar el sentido de la realidad, de nuestra realidad social postindustrial, democrática y desarrollada. Desde ese ángulo, una reflexión sobre el compromiso debía inspeccionar, sobre todo, las posibilidades reales del mismo en nuestras sociedades y en nuestra disciplina, la psicología social. De todas esas consideraciones hemos sacado en claro algunas ideas que sumariamente podemos explicitar así:

- a) El compromiso consiste, a nuestro juicio, en una forma de dar sentido a la propia actividad científica, en tanto ésta recupere o sostenga una disposición a preocuparse por los problemas y las contradicciones morales que caracterizan a la sociedad en la que esa actividad tiene lugar. No es sólo una actitud, sino el reflejo de ésta en una actividad. Y en la medida en que sea una actitud que informa una actividad, ha de ser también una actitud moral, es decir, libremente asumida, a dos niveles posibles de compromiso, el personal de cada científico y el de una institución científica.
- b) La dinámica de producción de la tecnociencia en nuestras sociedades, muy condicionada por intereses de orden intelectual, político y económico que no siempre van a coincidir con el interés general de toda una sociedad, puede estar actuando como un potente somnífero para toda opción personalmente comprometida y eso

exige, por tanto, una redefinición del sentido mismo de la actividad y de los productos de las ciencias sociales. Tentativamente, hemos definido ese sentido por referencia al carácter de esa actividad y de esos productos de fenómenos culturales y hemos planteado también un criterio de valoración de todo fenómeno cultural por su referencia a la vida humana, es decir, por un criterio de "función vital" cuyos contenidos, paradójicamente, son también objeto de una cultura o proyecto moral que proporcione significado y dirección (sentido) a la actividad del científico social.

- c) En consecuencia, la cuestión del compromiso plantea al científico social una invitación a la ética, es decir, a la participación en un diálogo moral con científicos, intelectuales y ciudadanos en general que tenga como objeto la propuesta y discusión de un proyecto moral que, como toda forma de reflexión moral, surja de la insatisfacción con lo que la sociedad y la vida humana son hoy, y que permita al propio científico social comprometerse. Yo mismo he ofrecido un esquema tentativo de lo que podría ser un proyecto moral asumible por el científico social, en la medida en que plantea, al tiempo que unos mínimos exigibles sin excepción y que coimplican a aquél en un servicio de apoyo a la vida humana y de crítica a los atentados que sobre ésta se cometen, unos máximos opinables y que dan cabida a las diferentes convicciones morales, religiosas y políticas consideradas como legítimas en una sociedad democrática.
- d) La indispensable adhesión del científico social, a través de esa ética de mínimos, al proyecto de una cultura de los derechos humanos remite además de hecho, según hemos concluido aquí, a una dimensión crítica que resulta inherente a su propia actividad (la crítica de la cultura pública establecida desde su relación con un criterio de respeto a la vida y a la dignidad humanas), tanto desde el punto de vista moral como desde la perspectiva de la misma tradición histórica de las ciencias sociales.
- e) Finalmente, hemos repasado las posibilidades que el psicólogo social tiene de realizar su compromiso, sea el que sea, atendiendo tanto al ámbito clásico en el que éste ha sido alojado, la intervención social, como a otras concepciones de lo aplicado que intentan superar al mismo tiempo la separación tajante entre psicología social

básica y aplicada y los mismos límites y riesgos que presenta el proyecto de una ingeniería social que subyace a la perspectiva clásica de la ciencia aplicada. En este sentido, hemos denunciado la peligrosa dependencia que la intervención, en su dimensión más frecuente, guarda con respecto al poder político y económico, así como la falta de sentido democrático que a veces conlleva en la propia relación científico-cliente y las limitaciones que la naturaleza humana plantea a esa perspectiva intervencionista. Hemos reflexionado también sobre el valor que la investigación psicosocial, la producción y, sobre todo, la penetración de teorías psicosociales en la cultura pública pueda tener para un cierto propósito moral por parte del psicólogo social, y para su transformación en agente de cambio social y político. Desde diversas perspectivas, el carácter productivo del conocimiento psicosocial permite al psicólogo social aumentar las posibilidades del sujeto de superar las determinaciones que ordenan su comportamiento al interior de la sociedad y redistribuir el sistema de atribución de responsabilidades morales, legales y políticas que esa misma sociedad sostiene. Hemos reivindicado, por último, la dimensión crítica que la psicología social puede tomar, asumiendo que dicha dimensión abre un espacio idóneo para la realización del compromiso en nuestra disciplina, por cuanto permite al mismo psicólogo social enfrentarse a la realidad social desde las propias convicciones morales y políticas, sin necesidad de abandonar la atención debida a su particular objeto de estudio. Se ha asumido también que esa postura crítica debe pasar por la consideración, al menos parcial, de un enfoque psicosocial que enfatice el carácter socio-cultural e históricamente mediado de la acción humana, reivindicado también desde ciertos sectores de nuestra disciplina y desde una larga y valiosa tradición de pensamiento social.

En definitiva, la cuestión del compromiso da para mucho más que una tesis y lo que esta misma tesis pretendía era contribuir únicamente a despertar de su letargo un viejo diálogo que nos lleve a formular alguna orientación moral válida y consensuada o consensuable que nos devuelva la esperanza que hoy creemos extraviada entre los últimos vagidos de la modernidad. En todo caso, ya sabemos que, como una vez dijo Jorge Luis Borges, *el concepto de texto definitivo no puede corresponder sino a la religión o al cansancio*. A pesar de que este texto

nuestro se haya acercado a la esfera de lo religioso en más de una ocasión, su fin es debido, más bien, al cansancio. Aunque esta frase de aparente claudicación no hubiera gustado nada, pienso ahora, al incansable Nacho...

*¿Qué nos es lícito esperar, más aún, qué podemos esperar hoy los habitantes de este minúsculo planeta? ¿El holocausto nuclear? ¿La nivelación termodinámica? ¿El hormiguero orwelliano? ¿La "patria" que anuncia Bloch? ¿El término inexorablemente mortal de la pasión inútil que para Sartre es ser hombre? ¿Una vida transmortal que concede definitiva realidad a la fugaz vida terrena y otorgue sentido último a sus afanes? ¿La pura disolución en la mudez sin nombre del proceso cósmico? Que cada cual encuentre su respuesta, o que viva el duro trance de buscarla y no encontrarla. Algo, sin embargo, debe unirnos a todos, sea cualquiera el modo con que vamos esperando —o temiendo— lo que la vida nos traiga. Algo que para los hombres de voluntad no corrompida podría ser el atenuamiento a esta modificación del imperativo kantiano: "Vive y actúa como si de tu esfuerzo dependiese que se realice lo que esperas o desearías esperar". Durante lo que me quede de vida, así querría vivir yo (Laín, 1984, pp. vii-x)*

En un primer sentido, la mayoría de las trayectorias intelectuales entre las que se reparte la obra de Martín-Baró (estudio 3) —si no todas— realizan esa posibilidad en su ejercicio de denuncia de ciertas condiciones reales de existencia, como las condiciones de vivienda de muchos ciudadanos salvadoreños, o de ciertos fenómenos psicológicos que impiden la superación de esas condiciones "inhumanas", como el fatalismo o los sesgos de una "religión del orden". Martín-Baró realiza con plenitud ese "oficio del intelectual" que pedía Aranguren del mismo modo que podría hacerlo el economista que denuncia un determinado sistema financiero o el jurista que critica un ordenamiento jurídico discriminante para ciertos colectivos o grupos sociales: la crítica a las imperfecciones del sistema social, más allá de la ideología o de las posiciones legalistas que los sostienen.

Pero, incluso, analizando con un poco más de profundidad la propia estrategia que explica todas esas aproximaciones de Martín-Baró a la realidad salvadoreña (su argumento, en definitiva) podemos sintetizar la propia solución de nuestro autor al problema de las relaciones entre ciencia social y promoción de los derechos humanos a partir de un

sólo objetivo: la *crítica de la cultura pública* imperante. Luego analizaremos más detalladamente la posibilidades que una disciplina como la Psicología social presenta de cara al desempeño de esa labor y cómo la obra de Martín-Baró resulta un ejemplo esclarecedor de las mismas, pero ahora interesa explicar, más ampliamente, en qué sentido es eso posible en el ámbito de las ciencias sociales, según puede aprenderse de Martín-Baró y según correspondería a una cultura de los derechos humanos como la que ahora se plantea.

Aquí el interrogante fundamental debe ser referido al criterio desde el cual el científico social pueda ejercer esa crítica sobre la vida social. La solución la encontramos en la misma cultura de los derechos humanos que el ideal de una ciencia comprometida busca promocionar. El principio fundacional de esa "cultura", que nosotros hemos puesto en relación con la tradición del Humanismo occidental, puede identificarse, por ejemplo, con el segundo imperativo que Immanuel Kant plasma en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 1785/1964) y que obliga a considerar al hombre como un "fin en sí mismo" y que, complementariamente, impide que cualquier ser humano pueda ser considerado únicamente "como un medio"<sup>27</sup>. Mugerza afirma el valor de ese imperativo kantiano para construir desde la Ética una "crítica de la legitimidad" (jurídica), esto es, para argumentar en contra de cualquier prescripción jurídica que se sitúe por encima de la condición del hombre como fin en sí mismo (en la manera en que podría ser objeto de denuncia, por ejemplo, la consolidación jurídica del *apartheid* del antiguo sistema legal sudafricano) (Mugerza, 1998).

Por nuestra parte, como científicos sociales podemos extender la noción de legitimidad al marco extrajurídico de la cultura pública (podríamos hablar, como bien sabemos, de una "legitimidad social" que antecede y sucede a la legitimidad jurídica y que, en términos negativos solía identificar Martín-Baró, siguiendo a Marx, mediante la noción de ideología) para apropiarnos también del segundo imperativo kantiano como criterio que articule la crítica sobre esa cultura pública, desde una posición de compromiso o, en su defecto, de respeto a una cultura de los derechos humanos y a nuestra ética de mínimos en la ciencia social. En este sentido, el científico social quedaría respaldado para promocionar la cultura de los derechos humanos de que hablamos a través de la denuncia de cualquier elemento vivo en la cultura pública

que llevase a vulnerar de algún modo la condición del hombre como fin en sí mismo, ya fuese únicamente en el plano de las ideas o, por extensión en el ámbito de la acción. Puesto que la cultura pública constituye uno de los ingredientes básicos de la porción de realidad que ocupa a todas las ciencias sociales, esta dimensión crítica vendría a ser una consecuencia inmediata de la propia actividad científica, toda vez que ésta contara con esa ética de mínimos como marco de referencia (así como sucede en los casos más ilustres de nuestra tradición intelectual y en el ejemplo de los padres de la ciencia social).

Los ejemplos en la ciencia social no son tampoco escasos. Rawls (1998) recuerda desde un punto de vista parecido al nuestro los estudios realizados por Amartya Sen sobre las hambrunas de Bengala (1943), Etiopía (1972-1974), Sahel (1972-1973) y Bangladesh (1974) en los que su autor llegó a la conclusión de que este tipo de tragedias son producto no sólo, y ni siquiera fundamentalmente, de la carencia de alimentos sino de importantes fallas en la estructura política y social que son amparadas por una "cultura política pública" (la expresión, tan cercana a la noción de Barclay y Smith, es de Rawls) que justifica el sostenimiento de las instituciones corruptas y opresivas y que finalmente son responsables, en un perverso círculo vicioso, de esas mismas estructuras (ver Sen, 1981).

Pero también el "machismo", el fatalismo, el punto de vista de la religión del orden, la doctrina de la "seguridad nacional", la estigmatización de las políticas de izquierda o la polarización social son todas ellas piezas que componían la cultura pública salvadoreña que Martín-Baró sometió a análisis bajo el tamiz de su psicología social y que vulneraban el "coto vedado" de los derechos humanos, de manera directa o indirecta, en la vida social salvadoreña. Por ejemplo, la consideración de la acción de rechazo al sistema político establecido como una rebelión ante los designios de Dios, es decir, como pecado, impedía o dificultaba en muchos casos la realización del derecho fundamental de asociación, puesto que un sector de la Iglesia salvadoreña denunciaba a las organizaciones populares en ese mismo sentido.

Por otro lado, una buena parte de la actividad de Martín-Baró se basó en la aportación de herramientas necesarias para garantizar el cumplimiento de un derecho igualmente básico en toda sociedad civil al que acertadamente se refiere el posmoderno Lyotard con la expresión *derecho de interlocución* (Lyotard, 1998). Efectivamente, los estudios

de Martín-Baró sobre opinión pública, interpretados por el mismo en su dimensión desideologizadora y democratizadora, tuvieron como objetivo, según vimos anteriormente, el de conquistar un espacio en el que los viejos ideales democráticos y humanistas de la libertad de expresión y la "igualdad de palabra" —Lyotard— llegaran a realizarse, redefiniendo y ensanchando así el marco de la propia cultura pública de los salvadoreños. Precisamente porque los canales que garantizan habitualmente el derecho a la libre opinión y a la expresión de la misma estaban obturados en El Salvador, la cultura pública salvadoreña quedaba mucho más lejana de una verdadera cultura de los derechos humanos, dada la estrategia manipuladora de los medios de comunicación y del gobierno y la oligarquía, puesta también de manifiesto por Martín-Baró en sus trabajos. La crítica a la cultura pública, en este sentido, la realiza también Martín-Baró (la puede realizar el científico social) devolviendo su natural protagonismo al ciudadano al que le ha sido arrebatado su derecho de interlocución, su derecho a tomar partido en la construcción de esa opinión pública que ha sido secuestrada (que sigue siendo secuestrada tantas veces) en perjuicio de quienes son sus legítimos dueños. En suma, los trabajos de Martín-Baró sobre opinión pública ponen al descubierto la íntima y fundamental relación que existe —o debiera existir— entre el desarrollo de la democracia, más allá de las apariencias, y la actitud permanentemente crítica del intelectual y, en este caso preciso, del psicólogo social. En relación con la cultura de los derechos humanos que venimos comentando, no faltan acreditadas opiniones que aseguren que la democratización real de una sociedad constituye el requisito imprescindible para garantizar el respeto de los derechos humanos y la condición necesaria para el impulso de políticas activas que puedan transformar el orden establecido en una sociedad bien ordenada, en el sentido de Rawls (ver Senn, 1995; UNICEF, 1996)<sup>28</sup>. Lógicamente, nadie que pase hambre o se sienta explotado y que tenga la posibilidad de expresarse libremente va a quedarse callado.

## NOTAS

1. Como bien explica la profesora de Ciencia Política de la Universidad del País Vasco, "sin quererlo, ETA le ha dado un nuevo contenido a esta palabra (compromiso). El compromiso vuelve a tener sentido en el País Vasco, y lo tiene en forma de lucha, cada vez más decidida y unitaria, de los intelectuales contra ETA... Cuando un grupo de asesinos aterroriza a la sociedad y mata a quienes disienten de su proyecto totalitario, no caben las distancias ni los puntos inter-

- medios. Sólo cabe combatir a los asesinos. A eso se le llama compromiso intelectual, y en el País Vasco ha vuelto a renacer" (Uriarte, 2001).
2. No está de más reconocer que desde la psicología esta clase de comportamientos se han considerado durante mucho tiempo la norma, más que la excepción en lo que respecta a la naturaleza humana misma, tal y como suponía el conductismo.
  3. La concepción determinista ha sido refutada con contundencia, tanto desde la filosofía como desde las ciencias sociales en la medida en que todas ellas reconocen el valor causal de intenciones, motivos o valores conscientes.
  4. Tal es el modo en que el famoso sociólogo Anthony Giddens explica como una de las últimas consecuencias de nuestro tiempo y de las sospechas modernas acerca de la autonomía del sujeto: "El destino, un sentimiento de que las cosas seguirán en cualquier caso su propio curso, resurge en el mismo corazón de un mundo que supuestamente se caracteriza por el control racional de sus asuntos (1994, citado en Pinillos, 1997, p. 315)".
  5. Aunque no podemos extendernos ahora en este punto nuestra reflexión se planteará siempre orientada a la audiencia que configura la propia comunidad científico social por suponer la necesidad de que toda perspectiva moral deba ser elaborada como una propuesta cuyo objetivo primero ha de ser el diálogo con las personas cuya actividad se vería afectada por la implementación de dicha propuesta en términos de código moral.
  6. Como apunta Emilio Lamo de Espinosa (1998), la noción de progreso tiene tres vertientes, cada una de las cuales delimita un ámbito concreto de realización. Así, puede hablarse de progreso moral o ético, estético y de progreso del conocimiento. Conviene precisar que, aunque como científicos nos incumba de modo directo la cuestión del progreso del conocimiento (el cual —con Lamo— estimamos indudable), evidentemente es este trabajo usamos dicho término en su acepción moral.
  7. Es necesario advertir que no pretendemos en ningún caso identificar nuestra idea del compromiso del científico social con la adopción de estas perspectivas críticas, puesto que la actitud de compromiso ha de ser libremente adoptada por cada científico o grupo de científicos y ello implica la posibilidad de asumir proyectos morales y políticos bien diferentes de los que conllevan en la práctica los autodenominados enfoques críticos (inicialmente desarrollados sobre la base de una crítica marxiana de los sistemas sociales ordenados según la economía capitalista y actualmente vinculados en otros casos al pensamiento posmoderno y a las aportaciones de autores como Wittgenstein o Foucault).
  8. Sobre estos y otros datos de la historia mundial de los últimos años puede verse, por ejemplo, el trabajo de García de Cortázar y Lorenzo Espinosa (1996)
  9. La expresión se la debemos a Max Weber (1919/1976) quien contraponen a ella otra forma de ética que él denomina como "ética de convicciones", centrada en ideales antes que en consecuencias de la acción.
  10. Por supuesto, el sentido que Ibáñez parece dar aquí a la palabra "política" está más cerca de su acepción original que de la que hoy resulta corriente en su uso coloquial. Así, hablaríamos aquí de lo político para designar todo lo que concierne a la organización de la vida en sociedad sin olvidar en ningún caso que, de hecho, toda opción política siempre presupone, o al menos debe hacerlo, un punto de vista moral que ha de servirle de justificación última.

11. Por supuesto, asumir esta perspectiva no implica negar las deudas que el propio humanismo ha contraído con determinadas convicciones religiosas y metafísicas ni implica tampoco una oposición frontal a la religión o la metafísica en sí mismas, sino una subordinación de estas a las necesidades y las aspiraciones humanas, vistos los riesgos que conllevan las opciones contrarias (la supeditación del hombre a un dogma de fe o a una imagen esencialista del mismo que, en muchos casos, puede llegar a negar su misma condición moral).
12. No sería inútil recordar aquí el caso más concreto de Ignacio Martín-Baró, psicólogo social que a partir de sus experiencias de investigación en El Salvador, desarrolladas en medio de una cruenta guerra civil, planteó el proyecto de una nueva psicología que asumiera las directrices de las éticas y la teología de la liberación, es decir, una "psicología de la liberación" cuya aportación peculiar radicara en la subordinación de su actividad a las necesidades y los problemas de las "mayorías populares" iberoamericanas que vivían en la pobreza y bajo la opresión de sistemas políticos autoritarios (Martín-Baró, 1998; De la Corte, 2001).
13. Esta afirmación de la libertad como principio fundamental de justicia es común a enfoques éticos diversos como el liberalismo político de John Rawls (1996), el republicanismo kantiano de Jürgen Habermas o, desde la perspectiva del mundo subdesarrollado, la ética de la liberación de Enrique Dussel (1998).
14. La monumental *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), todo un clásico actual de la filosofía moral y del pensamiento político ha sido la causa de que acudiéramos al propio autor, cuyas matizaciones sobre la idea de una sociedad justa no podemos analizar aquí pero que constituyen una referencia inexcusable para pensar más a fondo todo lo que demasiado rápidamente venimos comentando en este epígrafe (un estudio interesante sobre la perspectiva de Rawls se puede encontrar en Vallespín (1998)).
15. Una explicación mucho más detallada de esta perspectiva sobre lo moral y su relación con "lo posible" ha de buscarse en la *Ética* de José Luis Aranguren (1958/1994), segunda parte, cap. 3, pp. 317-328
16. Algunos comentarios sobre este problema en la consideración de ámbitos concretos como los de la realización de políticas públicas o la evaluación de programas pueden encontrarse, respectivamente, en Rodríguez y Ardid (1996) y Reboloso y Morales (1996).
17. Hemos de insistir una vez más que estos comentarios críticos respecto al poder no dan por supuesta una concepción abstracta y permanente de los poderes fácticos como encarnaciones naturales del mal o como inevitables fuentes de corrupción moral sino que provienen de la convicción de que el poder puede ejercerse con grados diversos de legitimidad o ilegitimidad y de que tales variaciones han de ser tenidas en cuenta en todo momento.
18. Una descripción clara y rigurosa de esta dimensión del pensamiento de Foucault puede verse en Ibáñez (1982).
19. Estos principios éticos deben actuar como criterios para juzgar las consecuencias de las acciones del científico y estimar así la bondad relativa de cada una de ellas. Conviene advertir, pese a todo, que la aplicación de estos principios no está ausente de problemas. Existe la posibilidad, en efecto, de que esos principios entren en conflicto de tal manera que el intento del médico o el científico

de ajustar las acciones a uno de ellos implique el incumplimiento de otro. Así, el principio de autonomía puede oponerse al de beneficencia (como cuando un plan de redistribución de puestos de trabajo en una empresa resulta rechazado por los miembros de aquélla), el de justicia al de autonomía (como cuando el Estado impone un programa para reducir el absentismo laboral en la administración pública) o también el de justicia al de beneficencia (por ejemplo, en el caso en el que ha de optarse por un programa de intervención en salud mental menos que llegue a menos personas a fin de hacer económicamente sostenible tal programa). En cualquier caso, parece indudable el valor orientativo de los tres principios bioéticos para el trabajo aplicado o de investigación, por mucho que no puedan eximir al científico de analizar cada caso de manera particular e incluso, en ocasiones, de conceder prioridad a alguno de esos principios sobre el resto (ver Gracia, 1989).

20. Como puede observarse, aunque Gergen se refiera de forma específica a la Psicología social sus afirmaciones pueden aplicarse al resto de las ciencias sociales.
21. La relación que Martín-Baró establece entre una vieja psicología ocupada en tareas de liberación individual y su nueva propuesta sobre una psicología de la liberación (social) participa plenamente de esta visión parcial pero igualmente real de la historia de nuestra disciplina (ver, concretamente, *Retos y perspectivas de la psicología latinoamericana*, Martín-Baró, 1987?).
22. Algunos comentarios relevantes a estos problemas pueden encontrarse, desde los dos puntos de vista opuestos sobre el sentido de la psicología social en Harré (1989) y Fernández Dols (1992).
23. Los tres ámbitos que, según Adela Cortina (1990), han de verse afectados por la deliberación ética.
24. Recuérdese lo dicho anteriormente sobre las posibles relaciones entre ciencias sociales y derechos humanos y sobre el modo en que recurrimos al caso de Martín-Baró para ilustrar la importancia que en ese mismo sentido podría tener una crítica de la cultura pública que estuviera fundamentada desde la ciencia social. Este comentario que ahora iniciamos se vuelve a referir a esa estrategia crítica centrándonos ya en el marco de la psicología social y volviendo de nuevo al ejemplo de Martín-Baró.
25. Aunque, desde luego, Martín-Baró conocía el trabajo de Moscovici, al que recurrió asiduamente en relación a otros temas, no había profundizado demasiado en la parte de su obra que se ocupaba de las "representaciones sociales". El auge que esa teoría cobraría años después en Iberoamérica no alcanzó a Martín-Baró. No obstante, según nos explicó su colaborador durante años, Carlos King (comunicación personal), que viajó a París para preparar su tesis sobre representaciones sociales, se mostró muy interesado ante éste por los pormenores de la teoría de Moscovici hasta el punto de manifestarle sus deseos de aplicarlo en el futuro al estudio de la ideología para intentar superar las deficiencias que las teorías sobre las actitudes sociales planteaban a ese respecto.
26. Aunque, en conformidad con la opinión de Páez y otros (1992), otorguemos un especial valor en este sentido a la tradición socio-histórica (Vygotski, 1934/1973; Wertsch, 1991; Kozulin, 1994), hay que reconocer una gran variedad de aportaciones en nuestra disciplina al respecto, desde la más clásica perspectiva de los trabajos de Mead, Bartlett, Schutz, Asch, Heider o Sherif, pasando por

tradición de estudio de las actitudes, creencias y valores, los puntos de vista de autores como Blumer, Stryker, Garfinkel, Harré, Moscovici o Bruner y muchos otros que no cabrían aquí.

27. Como ya ha sido anteriormente comentado, el segundo imperativo kantiano se corresponde de manera directa, a nuestro juicio, con la afirmación orteguiana de la vida como principio y como derecho que antes tomamos como criterio fundamental para la evaluación del grado de compromiso de la actividad del científico (la función vital del conocimiento).
28. Precisamente, este pudo ser el gran error en que han caído aquel tipo de sistemas de gobierno que surgieron como consecuencia del triunfo de determinados movimientos de liberación y que, no obstante, no alcanzaron a transformar el nuevo orden en un verdadero sistema democrático. Como dice Senn (1995), allí donde no hay elecciones, ni partidos de oposición, ni foros donde la crítica pueda ser ejercida libre y públicamente, nada hay que temer de las consecuencias del fracaso de los proyectos políticos supuestamente emprendidos en favor de la transformación social. Las oleadas de hambre pueden acabar con millones de personas pero nunca matan a los reyes, a los gobernantes, a los generales o a los jefes de policía.

