

TEMA CENTRAL

APORTES DE LA PSICOLOGÍA PARA EL EJERCICIO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Razón histórica y razón crítica como fundamento de los derechos humanos

Amalio Blanco Abarca¹ y Rubén Blanco Escribano²

Resumen / Abstract

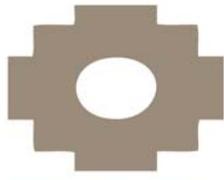
Los Derechos Humanos son fruto de la praxis histórica, es decir, del quehacer consciente, intencional y voluntario de unas personas a favor de otras. Su vulneración e incumplimiento obedece al mismo procedimiento: acciones humanas intencionales y voluntarias llevadas a cabo en contra de personas, normalmente en razón de su pertenencia categorial. Lejos de cómodas abstracciones que tratan de esconder la verificación práctica y real de lo que se dice en la teoría, una aproximación a los Derechos Humanos requiere mirar a los hechos concretos que conforman una realidad deshumanizante, desvelar las fuerzas e intereses que los mantienen y reproducen (denuncia), analizar sus efectos sobre personas concretas y proponer vías de cambio (utopía). Esta tarea requiere una postura crítica frente a las condiciones y a las personas que han hecho posible esos hechos (los victimarios) y una razón compasiva frente a quienes sufren sus consecuencias (las víctimas).

Human Rights are the result of the historical practice, the result of the conscious, intentional and voluntary work of some persons in favor of others. Its violation and non-completion follows the same procedure: intentional and voluntary human actions carried out against persons, normally due to their categorial membership. Far for comfortable abstractions that try to hide the practical and real verification of what is said in the theory, an approach to the Human Rights required to look at the specific facts that make up a dehumanizing reality, reveal the forces and interests that keep and reproduce them, analyze their effects on specific persons and propose ways of change. This task required a critical attitude front to the conditions and people who have made possible those facts (perpetrators), and a compassionate reason front to those who suffer its consequences (victims).

A la memoria de Ignacio Martín-Baró,

¹ Amalio Blanco Abarca es doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid. Realizó estudios de Sociología en Alemania y de Psicología en Estados Unidos. Actualmente se desempeña profesionalmente como catedrático de Psicología en la Universidad Autónoma de Madrid. <amalio.blanco@uam.es>

² Rubén Blanco Escribano obtuvo el grado en Enfermería en la Universidad Autónoma de Madrid y el Máster en “Investigación en Cuidados de Salud” en la Universidad Complutense de Madrid. Desempeña su trabajo profesional en el Hospital Universitario “Ramón y Cajal” de Madrid. <rubenblanco_1177@hotmail.com>

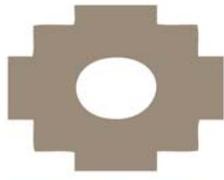


*en el 25 Aniversario de su asesinato,
o de su martirio, si lo prefieren*

A modo de introducción

A los pocos meses de haber llegado al poder, el gobierno español da curso a una reforma legal por la que quedan fuera de la cobertura sanitaria todos los inmigrantes ilegales. A resultas de ello, decenas de miles de personas (se habla de 800.000) se ven privadas de un derecho fundamental por el mero hecho de no ser de los “unos”, sino de los “otros”, por no ser de los “nuestros”, sino por formar parte de un grupo de los “extraños”. Esta decisión lleva impreso un mensaje descorazonador que George Simmel señaló en uno de sus famosas digresiones: “se niegan al otro la cualidades que se sienten propiamente humanas” (Simmel, 1977, p. 721). La salud, y en no pocos casos la propia vida de personas concretas, se sacrifica al ídolo económico. La razón queda, pues, atrapada en el interés y en el cálculo (razón instrumental) o suspendida en una especulación abstracta peligrosamente desligada de la existencia de personas concretas para desde ahí abrirse camino a la exclusión y a la deshumanización con argumentos banales; en este caso el de “evitar el fraude en la obtención de la tarjeta sanitaria española”. La más burda vulneración de un derecho universal en aras de una idea muy generalizada entre los neoliberales de todo el planeta: la salud no es un derecho, sino un producto sometido a las leyes del mercado: puede gozar de ella quien se la pueda costear.

A muchos kilómetros de distancia, y con el Atlántico de por medio, el Arzobispo de San Salvador, José Luis Escobar, decide, por iniciativa propia, dismantelar la oficina de Tutela Legal. Heredera de “Socorro Jurídico”, una institución creada por Monseñor Romero en plena guerra civil, esta Oficina ha sido la encargada de acoger y gestionar las innumerables denuncias contra la violación de los Derechos Humanos que en pocos países se ha dado de manera tan sistemática, tan brutal y tan impune como en El Salvador. La razón que aduce el Arzobispo es la existencia de “irregularidades” en la parte jurídica,

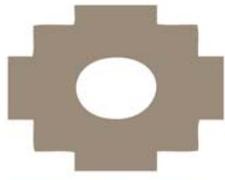


administrativa y contable. De nuevo, la dignidad de las personas pisoteada, la memoria dolorida despreciada, el derecho a la justicia y a la reparación que requieren las víctimas demorado, algo que en este caso resulta especialmente preocupante tratándose de un cualificado miembro de la Iglesia católica. La Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de El Salvador (UCA) remitió a comienzos de octubre de 2013 una carta al Arzobispo mostrando su “profunda tristeza y preocupación”. Es muy significativa la posición de la UCA porque en su recinto fueron asesinados seis sacerdotes jesuitas (Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y Amando López), y dos empleadas (Elba y su hija, Celina Ramos) en la madrugada del 16 de noviembre de 1989 por haberse erigido, cada uno a su manera y dentro de su parcela, en defensores de los derechos de los más desheredados, de las mayorías populares:

En la Iglesia Latinoamericana, se dice en la carta, Tutela Legal del Arzobispado tiene un gran prestigio y ha sido considerada como un modelo de pastoral social y de procuración de justicia. Además, y es lo más importante, para muchos de ellos, especialmente los más pobres y de entre ellos las víctimas de masacres y otros crímenes perpetrados antes, durante y después de la guerra civil, Tutela Legal ha representado la única esperanza en la preocupación por la justicia de esta Arquidiócesis, preocupación profundamente cristiana inculcada por Jesús de Nazaret: “la justicia, la misericordia y la lealtad” (Mt, 23, 23).

Un breve excursio sobre la realidad social como construcción humana

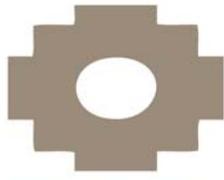
Estos dos ejemplos, tomados de entre un millón, ponen sobre la mesa con una enorme sencillez una prueba irrefutable sobre la naturaleza de la realidad social: ésta, siguiendo a Ignacio Ellacuría, un referente obligado en el campo de los Derechos Humanos



en América Latina³, es una realidad que está mediada por la praxis histórica, por una praxis, cabría añadir sin demasiado esfuerzo, que solo ha podido ser implementada por el ser humano, las más de las veces ajustándose con gran dificultad en la práctica al derecho absoluto y abstracto proclamado desde la teoría. Las cosas que suceden en el mundo, entre las que se encuentran los graves problemas de salud, e incluso la muerte prematura de miles de inmigrantes ilegales en España y la indefensión de miles de víctimas en El Salvador, son producto directo de la acción humana. La creencia, hondamente asentada e interesadamente defendida, de que los acontecimientos sociales son fruto del destino, del azar, de la voluntad recóndita de algún Dios justiciero o de una naturaleza humana desviada ha sido el argumento estelar para la violación de los Derechos Humanos a lo largo de la historia. Forman parte de los recurrentes planteamientos idealistas, abstractos y a-históricos “que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no solo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierten en obstáculo de los mismos” (Ellacuría, 1990a, p. 590).

Esta línea argumental, que intenta esconder la verificación práxica de lo que se proclama en la teoría (en la letra de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sin ir más lejos), acaba desvelándose falaz, porque con inusitada frecuencia sus argumentos se asientan sobre medias verdades y mentiras enteras que esconden intereses de personas y de grupos, con nombres y apellidos, que convierten el derecho de todos en su privilegio personal escudándose en una normatividad abstracta, en la fuerza de la tradición o la costumbre, en la voluntad de algún Dios, en creencias obsoletas sobre la superioridad biológica de razas, culturas, costumbres, dioses y profetas, o, en el mejor de los casos, conciben el derecho en general y los derechos humanos más en particular desde una cómoda abstracción ajena a lo que suceda “al hombre en sus concretas relaciones sociales e

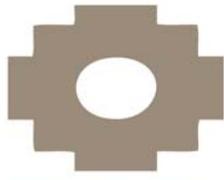
³ Ver a este respecto el libro de Juan Antonio Senent. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.



históricas”, en palabras de Ellacuría. Ignacio Martín-Baró, señaló a la mentira institucionalizada como una de las causas en el origen de la guerra civil que azotó de manera inmisericorde al pequeño país centroamericano durante la década de los ochenta: “la mentira social, escribía en 1985, constituye la elaboración ideológica de la realidad en forma que sea compatible con los intereses de la clase dominante” (Martín-Baró, 1998, p. 188). Y algo más y algo peor: la mentira convertida en realidad incuestionable no solo favorece determinados intereses e impone una visión única (totalitaria) y distorsionada de la realidad (una especie de “penumbra psicosocial”), sino que lleva implícita una estrategia de denigración moral de quienes pongan en tela de juicio la verdad oficial, un señalamiento negativo de quienes tengan la osadía de disentir y una persecución implacable de quienes osen denunciarla. A su través “se ejerce una gran violencia cognoscitiva” a cuya sombra crece la polarización, se construye la imagen del enemigo, florece el resentimiento, el desprecio, el odio, etc. “Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas”, había escrito Horkheimer (2002, p. 61). Sabía muy bien de lo que hablaba: el régimen nazi se instaló y se mantuvo durante doce años sobre la mentira, la difamación, la incitación al odio, la activación del resentimiento, el miedo al disenso, etc.

La naturaleza construida de la realidad social, a la que Berger y Luckman (1968) dedicaron una obra emblemática⁴, constituye hoy en día un marco de referencia

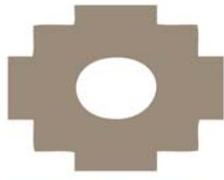
⁴ Aunque solo sea para refrescar la memoria, convendría volver a recordar el argumento central: “podemos preguntarnos de qué manera surge el orden social. El orden social es un producto humano... El orden social no se da biológicamente ni se deriva de *datos* biológicos en sus manifestaciones empíricas. Huelga añadir que el orden social tampoco se da en el ambiente natural, aunque alguno de sus rasgos particulares puedan ser factores para determinar ciertos rasgos de un orden social (por ejemplo, sus ordenamientos económicos o tecnológicos). El orden social no forma parte de la *naturaleza de las cosas* y no puede derivar de las *leyes de la naturaleza*. Existe *solamente* como producto de la actividad humana. No se le puede atribuir ningún otro estatus ontológico sin confundir irremediabilmente sus manifestaciones. Tanto por su génesis (el orden social es resultado de la actividad humana pasada), como por su existencia en cualquier momento del tiempo (el orden social solo existe en tanto que la actividad humana siga produciéndolo), es un producto humano” (Berger, P., y Luckman, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968, p. 73).



imprescindible a la hora de abordar la vasta problemática de los Derechos Humanos. El hecho de que el mundo en el que vivimos sea fruto de la acción humana no lo convierte de manera automática en humanizante (Ellacuría, 1990b, p. 216); puede ser un lugar inhóspito, alienante, violento, excluyente que requiere conciencia de su realidad y acción transformadora. George Miller no es ni un activista ni un teórico de los Derechos Humanos, sino un reconocido investigador en el campo de la Psicología. En 1969 era Presidente de la influyente “American Psychological Association”, y, preocupado por el rumbo de asepsia y despreocupación social que estaba tomando la investigación, aprovecha su discurso presidencial al pleno de la Convención Anual para compartir una lúcida reflexión en torno al quehacer de la Psicología como ciencia y como profesión que no es ajena al tema que nos ocupa:

Los problemas más urgentes de nuestro mundo son problemas que hemos causado nosotros mismos. No tienen su origen en una naturaleza despiadada ni nos han sido impuestos, como castigo, por la voluntad de Dios. Son problemas estrictamente humanos cuya solución requiere el cambio de nuestras conductas y de nuestras instituciones sociales. Como ciencia directamente interesada en los procesos sociales y conductuales, sería esperable que la Psicología liderase la búsqueda de nuevos y mejores escenarios personales y sociales (Miller, 1969, p. 1063).

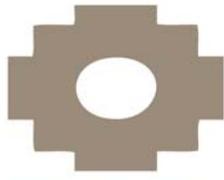
Si la realidad social (los sistemas legales, las creencias, religiosas y laicas, en las que vivimos, los valores que defendemos, los dioses a los que veneramos, las tradiciones que transmitimos a las nuevas generaciones, etc.) es fruto de la acción humana, parece obvio que sea esa misma acción la llamada a cambiar su rumbo cuando dicha realidad atente contra alguno de los derechos fundamentales de las personas, cuando esa realidad esté preñada de negatividad (de injusticia, de violencia, de dominación, de deshumanización). Descender a los hechos que la conforman (la pasión por la realidad), desvelar las fuerzas que la mantienen y la justifican (desideologización), desentrañar su



significado (los significados también son realidad)⁵ y analizar los efectos que estos acarrear para las personas de carne y hueso son pasos irrenunciables para una Psicología de los Derechos Humanos, pasos imprescindibles para dotarlos de concreción, para mirarlos en su funcionamiento real respecto a personas reales, para rescatarlos de la mera declaración de intenciones, para historizarlos, diría Ignacio Ellacuría, es decir, para verificar la verdad o falsedad de lo que se dice, para analizar las condiciones reales en las que se predicán, para descubrir los planteamientos idealistas que encubren su incumplimiento y para analizar si y “cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización” (Ellacuría, 1990a, p. 590).

Pero cabe dar un paso más: los contenidos y condiciones que definen esa realidad mediada por la praxis histórica piden denuncia y actividad transformadora (utopía) en razón sus efectos sobre el bienestar, la salud, la dignidad, la integridad física y, sobre todo, la vida de las personas. La vida humana es la realidad radical, había escrito Ortega en *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, “porque incluye y preforma todas las demás”. A la luz del argumento que preside este epígrafe, el deber ser cabe aplicarlo no solo a las personas, sino a las obras que entre ellas han construido, a sus modelos y sus relaciones de producción, a sus estructuras de poder, a sus valores y creencias, a sus modelos de relación interpersonal y, sobre todo, a sus modelos de relación intergrupales que de manera tan demoledora han vulnerado los derechos humanos a través de la explotación económica, de la represión política, de la discriminación, de la exclusión, del racismo, de la xenofobia, de la violencia.

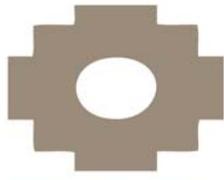
⁵ Bastaría para ello recordar el principio de William Thomas: cuando las personas piensan que algo es real, esto acaba siendo real en sus consecuencias. Thomas Merton le dedica una especial atención llamando la atención sobre dos extremos que resultan de especial interés para el tema que nos ocupa: a) cuando las personas atribuyen un sentido (falso) a una situación, su conducta, y las consecuencias que de ella se derivan, queda afectada por el sentido atribuido, y b) dicha conducta convierte en *verdadero* el concepto originalmente falso. Es la profecía que se cumple a sí misma (Merton, R. *Teoría y estructuras sociales*. México: F.C.E., 1964, pp. 419-421).



Denuncia (tomar conciencia de la negatividad) y utopía (tomar conciencia de la posibilidad de superarla), son dos pasos necesarios y complementarios en la lucha por los Derechos Humanos: “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría, 1990a, p. 592). Denuncia de lo que está haciéndose y esperanza y acción hacia el cambio (utopía), hacia lo que está por hacer, porque “la verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es solo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad” (Ellacuría, 1990b, p. 599). Martín-Baró, que bebió de las fuentes filosóficas y teológicas de Ellacuría, ahonda en esta distinción, tan decisiva para los Derechos Humanos: junto a los “hechos”, los “por hacer”:

De poco sirve comprender o explicar los grandes problemas de las mayorías latinoamericanas si con ello nos limitamos a reflejar la realidad tal como es... Una ciencia que se quiera histórica debe mirar tanto al pasado como al futuro y, por tanto, no puede contentarse con reconstruir más o menos fielmente lo que se da, sino que debe esforzarse por construir aquello que no se da, pero debiera darse; no los hechos, sino los por hacer (Martín-Baró, 1998, p. 333).

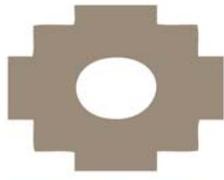
En el interés por mirar de frente y cara a cara a la realidad del que se nutre la filosofía de los Derechos Humanos no están solos Ellacuría y Martín-Baró. La “pasión por la realidad” atravesó de cabo a rabo la actividad de los “titanes del período 1830-1900”: Augusto Comte, Carlos Marx, Emilio Durkheim y Max Weber. En el origen del pensamiento social estuvieron presentes “las realidades de la sociedad”; realidades no empañadas “por capas de convencionalismos, sino directas e inmediatas” (Nisbet, 1969, p. 188): la anarquía intelectual, la desorganización moral, la corrupción política, el predominio del punto de vista material y a corto plazo (la razón instrumental), la explotación económica, la quiebra de la comunidad, el desencanto del mundo, etc. Ellacuría se suma sin rodeos a esta propuesta: “la principal fuente de luz es la realidad”: la que se ha hecho, la que se está haciendo y la que está por hacer: “hay que hacer la verdad, lo cual no



supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera” (Ellacuría, 1990b, p. 599). De manera paralela, Martín-Baró la elevará a principio fundante de su particular y original epistemología psicosocial (el “realismo crítico”)⁶: la realidad es lo primigenio, lo que nos está dado al momento de nacer, lo que todavía no podemos interpretar. Los “aspectos sociales e históricos en la concreción de la existencia humana” acabarán siendo uno de sus marcos de referencia preferidos. La pasión por la realidad actúa como necesaria contraparte a ese idealismo metodológico (a ese relativismo psicologicista) que no pocas veces ha servido de coartada para la más descarada e hiriente vulneración de los Derechos Humanos::

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

⁶ Merece la pena recoger, brevemente, los puntos capitales de esta propuesta: 1) La realidad es anterior al sujeto cognoscente, y a su vez, y sin necesidad de entrar en contradicciones irreconciliables, es una realidad fruto de la mano del hombre. 2) Es necesario reinstalar la Psicología en la realidad; “es necesario situar y fechar el conocimiento psicosocial, y no pretender vender como universal lo que es local y parcial” (Martín-Baró, 1983, p. ix). 3) Frente al positivismo ramplón que va tras la búsqueda de principios y leyes universales y frente a un idealismo abstracto que “antepones el marco teórico al análisis de la realidad”, emerge una verdad social, una verdad histórica que nace de la esencial historicidad del ser humano y remite siempre a un contexto de descubrimiento y justificación. 4) Al mismo tiempo se hace necesario recuperar el significado como elemento constitutivo de la acción, en el sentido weberiano del término: la Psicología social es “el estudio de la acción en cuanto ideológica”, en cuanto está avalada por razones, animada por motivos o intereses de distinto cariz, aferrada a valores, sustentada en creencias, transida de sentido. 5. Primacía de la verdad praxica sobre la verdad teorética.



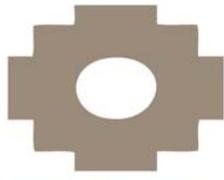
En el marco de los Derechos Humanos, la realidad como hecho teórico primigenio se acompaña de, al menos, dos corolarios teóricos de largo alcance: a) la existencia de un mal histórico (un “mal común” lo denomina Ellacuría) que ha negado los derechos más elementales (la dignidad y la vida) a millones de personas, y b) la primacía de la praxis sobre la teoría, de la “ortopraxis sobre la ortodoxia”, en palabras de Martín-Baró.

Sobre el “mal común” dejó Ellacuría unos apuntes que Héctor Samour, el estudioso más concienzudo de la obra del jesuita, ha desempolvado y dado a conocer (Samour, 2013). El mal común remite sencillamente a la realidad mediada por la praxis histórica, a una realidad fácil de reconocer, poseedora de un carácter estructural inserto en el mismo corazón del ordenamiento social que propaga su negatividad devastadora a grandes capas de la población en términos de injusticia, de dominación y despojo de lo esencialmente humano. El propio Ellacuría lo describe en los siguientes términos:

Vistas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural – estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidas a ellas – y de injusticia institucionalizada –institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc.-, surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional (Cit. en Samour, 2013, p. 11).

En el campo de la salud, la OMS nos ofrece datos y ejemplos estremecedores que se compadecen muy bien con los rasgos que caracterizan el mal común en la medida que atentan de manera inmisericorde contra el más elemental de los derechos, el de la vida. En el Informe “Subsanar las desigualdades en una generación”, se alude a la injusticia como desencadenante de la muerte. La injusticia social mata:

...la esperanza de vida de un niño difiere enormemente en función de donde haya nacido... Los más pobres de entre los pobres padecen elevados niveles de morbilidad y de mortalidad prematura... En todos los países, con independencia



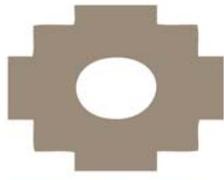
de su nivel de ingresos, la salud y la enfermedad siguen un gradiente social: cuanto más baja es la situación socioeconómica, peor es el estado de salud. Eso no tiene por qué ser así y no es justo que sea así... La injusticia social está acabando con la vida de muchísimas personas (OMS, 2008, p. 8).

La pobreza también mata, y quienes la procuran con sus políticas deberían ser sometidos a juicio por un tribunal de Derechos Humanos. Ya que, por el momento, eso resulta imposible, deberían contar con nuestra desaprobación y nuestro desprecio ya que sus políticas dan como resultado niños sin vacunar, sin agua potable y sin medicinas, que mueren de manera fulminante antes de llegar a los cinco años (cada año lo hacen alrededor de 12.2 millones). Mueren por causas que podrían prevenirse con unos cuantos dólares. Mueren por y ante la indiferencia de los gobiernos propios y ajenos, y “sobre todo mueren porque son pobres” (OMS, 1995, p. 1).

De la injusticia social hablaron también los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en 1968: “existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (CELAM, 1977, p. 25) y “exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras” (CELAM, 1977, p. 37).

Esas transformaciones son las que presiden la necesidad de la praxis, una necesidad que se antepone a la necesidad de la teoría, a la generalizada tendencia a buscar que la realidad soporte, apoye y confirme nuestras teorías, a forzar a la realidad a coincidir con lo que pensamos de ella, a revolcarnos, una y otra vez, en la “ciénaga idealista”, en expresión de Lev Vygotski, a quien cabe considerar como uno de los maestros incombustibles de la Psicología. Pensar y actuar en función de las personas y no de las ideas⁷, recuperar el “ser”

⁷ Sobre el peligro de los “ideales” ha llamado la atención Rafael del Águila. La violencia idealista ha venido formando parte de la historia de la humanidad y ha cosechado, como ningún otro acontecimiento protagonizado por el ser humano, el nivel más alto de sufrimiento y destrucción: “dogmáticos, fanáticos,

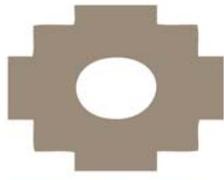


y concederle el lugar que le corresponde en nuestras reflexiones y modelos teóricos y en nuestras actividades prácticas. Porque cuando “una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad” (Horkheimer, 1974, p. 270-271). Lo hace cuando y porque, ensimismada en la pura reflexión teórica, cierra los ojos a cuanto acontece a su alrededor, cuando busca el acomodo de los hechos al estrecho anillo de la teoría o de la ideología.

Que no sean los conceptos los que definan la realidad, acaba de proponer Martín-Baró: ese será el argumento primordial de su *Psicología de la liberación*: “es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no solo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla hacia aquello que debe ser (Martín-Baró, 1998, p. 299). La transformación de la realidad (el deber ser de las producciones humanas) se convierte en un deber en la medida, fácilmente comprobable, que a su alrededor proliferan las víctimas de la conculcación de los Derechos Humanos. Declaradas insignificantes por la razón ilustrada y por el idealismo porque nos obligan a descender a lo concreto y prestar atención a lo diverso, las víctimas pasan a ocupar un lugar privilegiado en la doble tarea de la construcción del conocimiento y de la praxis, de la teoría y de la aplicación.

Una teoría del conocimiento que tome como punto de partida la primacía de la realidad tendrá su continuidad, por la misma lógica de los acontecimientos, en una triple dirección: primero, el estremecimiento frente a la fuerza destructora que históricamente ha

optimistas salvajes, enloquecidos creyentes en un ideal que están dispuestos a destrozarse el presente con tal de edificar la perfección incondicional del futuro... Guiados por una fe ciega, realizando una misión que aplasta todo lo que se le opone, los militantes del exceso suponen que algo más está a su lado. Un dios centelleante, una ciencia exacta, una historia indefectible, un racismo científico, unas raíces ancestrales, una identidad indudable, la libertad de todos. En su nombre hay que hacer estallar todo. Hay que retorcer y torturar al mundo si se resiste. Están en juego nada menos que nuestros altos ideales: la salvación del alma, la misión histórica, la emancipación humana, la autenticidad perfecta, la democracia global” (del Águila, R. *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Madrid: Taurus, 2008, p. 17).



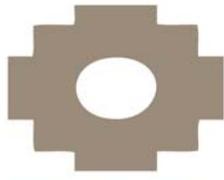
mostrado el ser humano contra sí mismo y en contra de sus semejantes: dejarse afectar por los hechos de la realidad; después, su interés en buscar los motivos y las razones en las que se han sustentado esos hechos, y finalmente, el decidido propósito de modificarla (intervención). En realidad, y pese al pesimismo que nos invade, tenemos contraída una deuda intelectual (indagar, buscar razones, hacernos preguntas), una deuda moral (preocupación, indignación, condolencia por determinado estado de cosas) y un deber práctico (ensayar nuevas respuestas) frente algunas de las cosas que nos rodean.

La razón crítica

Algunas de ellas son los lamentos procedentes de tantas realidades deshumanizantes, los gritos “de los miserables y desheredados”, la injusticia social convertida en verdugo de millones de personas, la violencia estructural, la pobreza degradante. Todo ello nos indigna, nos conmueve y nos interroga en términos muy parecidos a los de aquella angustiosa pregunta que se hicieron Max Horkheimer y Theodor Adorno en la Introducción a su *Dialéctica de la Ilustración*: “porqué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno, 1990, p. 51) que se repite día tras día con intensidad diversa pero con consecuencias siempre idénticas en su capacidad destructiva y aniquiladora. A lo largo de su obra filosófica, Horkheimer va trazando la respuesta.

En primer lugar, porque en un determinado momento de su evolución teórica (Horkheimer lo cifra en el Renacimiento)⁸ la razón quedó escindida del mundo y se ocupó en buscar obsesivamente las esencias universales con indiferencia frente a los hechos

⁸ Lo hace en uno de los capítulos más emblemáticos (“Ascenso y decadencia del individuo”) de su obra central, *Crítica de la razón instrumental*: “el humanismo del Renacimiento mantuvo vivo, haciéndolo suyo, el valor infinito del individuo, tal y como el cristianismo lo había concebido, pero lo absolutizó, y al hacerlo, a la vez que lo llevó a su más alta y plena expresión, preparó el camino para su destrucción” (Horkheimer, 2002, p. 150).

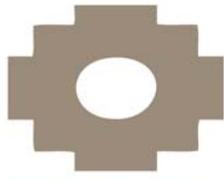


particulares. A la esencia universal le resulta intelectualmente indiferente la existencia de lo particular y, por tanto, si los hechos en los que se concreta la realidad se acogen o no a los Derechos Humanos.

Después, porque la razón se ha rendido al cálculo, a la utilidad⁹, y, de manera especial, al cálculo utilitario por excelencia, que es el ejercicio del poder. En el transcurso de ese ejercicio opta de manera definitiva por su autoliquidación “en cuanto medio de intelección ética, moral y religiosa” (Horkheimer, 2002, p. 56) y se revuelve contra su propio protagonista: el pretendido “dominio universal sobre la naturaleza se retuerce contra el mismo sujeto pensante” (Horkheimer y Adorno, 1970, p. 41), de suerte que “la historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre” (Horkheimer, 2002, p. 125) en nombre del progreso, del control del déficit, de la competitividad, de la salvación del alma, etc.

En tercer lugar, porque considera que la realidad, la pasada y la presente, con toda su carga de negatividad, es inevitable; entiende que es una realidad a la que estamos irremisiblemente condenados: en la concepción tradicional de la ciencia, el mundo “representa para el sujeto una suma de facticidades: el mundo existe y debe ser aceptado” (Horkheimer, 1974, p. 233) tal y como es: las formas de la sociedad son inmutables, el sistema tiene “imperativos” a los que es necesario responder, “las necesidades del proceso de la vida material” (el proceso económico) exigen unas determinadas respuestas (acciones), no importa si con ello condenan a la pobreza a una parte de la población o se niega el acceso a la salud y a la educación a determinados colectivos, como está ocurriendo en España. La razón ha capitulado ante la realidad y ha convertido al ser humano en espectador pasivo de su propio devenir histórico: “los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que

⁹ La concepción liberal del mundo, escribirá en el primero de los ensayos que conforman su *Teoría crítica*, “puso como unidades independientes, últimas, en el curso histórico, a individuos que persiguen sus propios intereses” (Horkheimer, 1974, p. 27).

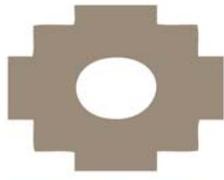


quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar” (Horkheimer, 1974, p. 261). La humanidad se aleja de un “estado verdaderamente humano” porque ha confiado ciegamente en un modelo de sujeto escindido del mundo y de cuya existencia real se permite el lujo de prescindir. Le basta con su esencia abstracta “independiente de toda circunstancia histórica”, en palabras de Ellacuría.

Cabría todavía un último argumento, una última razón para esa obstinada deshumanización que caracteriza la historia del ser humano. La escisión entre el “yo” y el “mundo”, la distinción entre la sensibilidad y la razón, la dicotomía entre el individuo y la sociedad, la separación de la teoría y la praxis, el pensar y el ser, abona la creencia en la autonomía absoluta del “ego” y a elevar la individualidad “a causa última del mundo o a aun a mundo” abriendo así la puerta a diversas formas de negatividad que hacen imposible el cumplimiento cabal de los Derechos Humanos¹⁰. El *solus ipse* que se define desde un soliloquio interminable consigo mismo y para sí mismo de espaldas al mundo que le ha tocado vivir (y sufrir) encuentra un caldo de cultivo ideal en esas escisiones y dicotomías. Todo ello como consecuencia de un modelo de sujeto, de un modelo de razón y de un modelo de sociedad supeditados a la producción, rendidos a las fuerzas económicas, avasallados por el poder, utilizados como instrumento de dominio y supeditación. Una razón que ha sido (y sigue siendo) capaz de justificar sin inmutarse el dominio y la destrucción del hombre por el hombre.

La razón compasiva

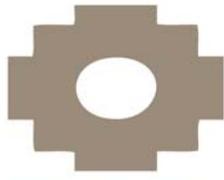
¹⁰ Ellacuría, de la mano de Xabier Zubiri, defenderá la misma posición: “que el Yo sea el punto central de la realidad y que, además, sea formalmente un Yo pensante, un Yo que ‘pone’ todo lo demás, un Yo que pone el no-Yo, es un supuesto más que discutible. El hecho real y la interpretación metafísica de la realidad nos ha llevado a ver las cosas justamente al revés: el Yo es el ‘resultado’ de la realidad, el Yo es ‘posición’ de la realidad personal. Mi Yo es una reactualización de la propia realidad. Antes que poner nada, el Yo está ya puesto, está puesto por mi propia realidad en el propio acto por el cual existo y por el cual me afirmo en tanto que realidad” (Ellacuría, 1990b, p. 368).



No se trata de renunciar caprichosamente a la razón, sino de no prescindir de la realidad ni de las personas y los rostros que la pueblan, de no renunciar a la “realidad por antonomasia” que no es otra que la realidad histórica (Ellacuría, 1990b, p. 599) y de no mostrarse indiferente frente a ella, o, por mejor decir, frente a las consecuencias que acarrea para personas reales, tanto a título individual como colectivo. Consecuencias visibles, palpables, reales que tan solo requieren abrir los ojos y mirar de frente. Si lo hacemos, es muy posible que nos sigamos topando, especialmente en América Latina, con los mismos rostros que describieron los obispos latinoamericanos en aquella histórica reunión de Medellín, en 1968:

...rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer; rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, frustrados por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos que viven marginados y en situaciones infrahumanas; rostros de campesinos que viven relegados en casi todo nuestro continente; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados despedidos por la duras exigencias de las crisis económicas; rostros de marginados y hacinados urbanos con el doble impacto de la carencia de bienes materiales frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen (CELAM, 1979, p. 66).

También ellos podrían preguntarse hoy porqué, cincuenta años después, la realidad latinoamericana sigue plagada de negatividad a pesar de que todos los gobiernos dicen estar comprometidos con la defensa de los Derechos Humanos. La respuesta la seguimos encontrando en los supuestos de la teoría crítica: la supremacía del pensar sobre el ser, de la esencia sobre la existencia, de las ideas abstractas sobre las personas concretas, de la universalidad sobre la particularidad, del interés egoísta sobre el bien común. Dentro de

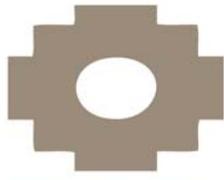


este modelo de razón, los conceptos de justicia, igualdad, tolerancia, etc., han perdido sus raíces y andan vagando en abstracciones literarias inconcretas e inconclusas. No cabe duda de que son un objetivo, “pero no hay instancia racional alguna a lo que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva” (Horkheimer, 2002, p. 60). La recuperación de esas raíces es un deber moral de la actividad científica en general y particularmente de la actividad de las ciencias sociales. Siempre lo fue. Lo fue realmente desde el principio; lo fue como hecho fundante de la misma ciencia social: “las grandes ideas de las ciencias sociales tienen invariablemente sus raíces en aspiraciones morales. Por abstractas que las ideas sean a veces, por neutrales que parezcan a los teóricos e investigadores nunca se despojan, en realidad, de sus orígenes morales... Los grandes sociólogos jamás dejaron de ser filósofos morales”. Ese es el clarividente análisis que hace Robert Nisbet en una obra de obligada referencia para conocer el devenir del pensamiento social (Nisbet, 1969, p. 34).

A la vuelta de un campo de exterminio nazi, Henri Tajfel, uno de los teóricos más influyentes en la Psicología europea del pasado siglo, hace una confesión que da sentido y coherencia a toda su actividad científica y da asimismo sentido y continuidad al principio fundante de la ciencia social:

...la psicología social puede y debe incluir entre sus preocupaciones teóricas y en relación con la investigación, un interés directo por las relaciones entre el funcionamiento psicológico humano y los procesos y acontecimientos sociales a gran escala que moldean ese funcionamiento y son moldeados por él.... A la vista de todo esto, mi creencia en una psicología social libre de la influencia de los valores comenzó a tambalearse rápidamente (Tajfel, 1984, p. 23).

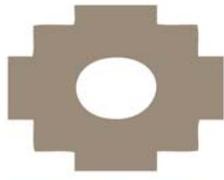
Con ello, Tajfel ratifica y se suma a una de las posturas más incontrovertibles de la ciencia social, la imposibilidad de asepsia, que por aquel entonces ya había dado pasos de gigante (ver al respecto Wright Mills, 1961; Lamo de Espinosa, 1975; Proctor, 1991; Mardones, 1994, entre otros). Martín-Baró se suma a ella de manera incondicional:



...en ciencias sociales el científico no puede evitar sentirse involucrado en aquellos mismos fenómenos que estudia... Más aún, éticamente el científico no puede dejar de tomar una postura frente a esos fenómenos; pero la parcialidad que siempre supone una toma de postura no tiene porqué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura. Lo que sí se puede y debe exigirse es que se analicen esos fenómenos con todo rigor y con apertura total a los datos de la realidad. Es decir, que objetividad no es lo mismo que imparcialidad (Martín-Baró, 1998, p. 332).

Lo que estos hechos precisan y demandan no es solo el rigor metodológico, la frialdad de la reflexión, la medida del posicionamiento teórico. Demandan también rebeldía, compasión, solidaridad; piden acercarnos a ellos no desde la universalidad de una razón abstracta, sino desde la modesta particularidad del sentimiento. El sufrimiento inútil a que ha dado lugar “el primado del pensar sobre el ser”, el “pensar impasible” (la razón instrumental) frente al “pensar compasivo” (la razón ética que mira a las personas concretas) no puede pasar desapercibido para una ciencia que tiene entre sus intereses el estudio de la salud y entre sus objetivos la promoción del bienestar. Hay verdades, escribía Martín-Baró en el prólogo de *Acción e ideología*, “que solo desde el sufrimiento o desde la atalaya crítica de las situaciones límite es posible descubrir” (Martín-Baró, 1983, p. x).

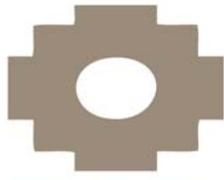
Ahora, después de Auschwitz, El Mozote, Srebrenica, Ruanda, y un largo etcétera, estamos obligados a recuperar la razón compasiva, pensar en los otros mirándoles a la cara, sin despersonalizarlos en lo inconcluso de su pertenencia categorial en la que se diluyen como personas, en la que desaparece su autonomía, su libertad, su idiosincrasia. “La compasión es un sentimiento *mediado racionalmente*: el otro es *digno* de compasión, no es un mero objeto doliente, sino un sujeto con su dignidad herida, ultrajada o frustrada” (Mate, 2008, p. 145), arranca de la realidad y de las manifestaciones y hechos concretos que la pueblan, “de la presencia sensible y palpable de la desgracia ajena”, en palabras de Aurelio



Arteta (1996, p. 23), se asienta en la convicción de que el ser humano tiene dignidad y “solo porque el hombre posee también dignidad se vuelve susceptible de compasión” (Arteta, 1996, p. 146) y se concreta en dos tipos de acciones de claro sabor kantiano: a) “obra siempre con la conciencia de que tu propia dignidad es imposible sin que el otro vea reconocida por ti la suya”, o lo que es lo mismo “comportémonos de tal modo que ahorremos al otro el dolor de su humillación” (Arteta, 1996, p. 271), y b) “trata al otro como un ser sufriente; obra de tal modo que de la voluntad que guía tu acción no resulte pesar para nadie; actúa de tal forma que, por combatirlo o por compartirlo, el otro pueda ver decrecido su dolor” (Arteta, 1996, p. 273). Frente a la razón abstracta, subjetiva y ahistórica, el principio misericordia: “una *acción* o, más exactamente, una *re-acción* ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios” (Sobrino, 1992, p. 33). No hay demasiadas razones hoy para poner en tela de juicio la opinión de Max Horkheimer: “los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión (Horkheimer, 2002, p. 168). Esos mártires no se limitan a aquellos que nunca volvieron de los campos de exterminio nazi; son todos aquellos cuya existencia se ha sacrificado, a veces hasta el extremo, en los lujosos altares del cálculo económico, en las alturas del poder o en los sótanos siniestros de algunas ideologías.

Bibliografía

- Arteta, A. (1996). La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha. Barcelona: Paidós.
- CELAM (1977). Medellín. Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990a). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. ECA. Estudios Centroamericanos, 502, 589-596.
- Ellacuría, I. (1990b). Filosofía de la realidad histórica. San Salvador: UCA Editores.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2002). Crítica de la razón instrumental. Madrid: Trotta.



- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1970). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Lamo de Espinosa, E. (1975). *Juicios de valor y ciencia social*. Valencia: Fernando Torres, 1975.
- Martín-Baró (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica (I)*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2008). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Miller, G. (1969). Psychology as a Means of Promoting Human Welfare. *American Psychologist*, 24, 1063-1075.
- Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu (2 Vols).
- OMS (1995). *The World Health Report 1995. Bridging the gaps*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- OMS (2008). *Subsanar las desigualdades sociales*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- Proctor, R. (1991). *Value Free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Samour, H. (2013). El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. *ECA. Estudios Centroamericanos*, 68, 7-18.
- Simmel, G. (1977). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.
- Sobrino, J. (1992). *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Wright Mills, C (1961). *La imaginación sociológica*. México: F.C.E.