



De la ética del individualismo a la ética de la otredad: La noción de Otro y la liberación de la psicología*

Maritza Montero

Universidad Central de Venezuela

Resumen

Este ensayo se centra sobre los orígenes y principios básicos de la psicología de la liberación. Un enfoque afín a la psicología comunitaria y a la psicología política que emergieron en América Latina a partir de los 70, así como a la psicología crítica que se desarrolló en Occidente por esa misma época. Específicamente, aquí discuto cómo la epistemología, la ontología y la ética de este enfoque difieren de las asumidas por la psicología tradicional o predominante. La psicología predominante concibe su rol como la descripción de la vida social existente, desprovista de su contexto ideológico o cultural, y entendida como una composición construida a partir de Yos esencialmente "moleculares", aislados e individualistas. La psicología de la liberación denuncia estos supuestos —explícitos o implícitos— como fundamentalmente errados, abogando en cambio por un conjunto de nociones entrelazadas: el conocimiento como praxis; el conocimiento como diálogo; la inseparabilidad del Yo y del Otro; la relación como el verdadero locus del ser; los imperativos éticos de superar la exclusión y de transformar las condiciones de vida que la producen... Así se plantea que a fin de convertir a la psicología en un esfuerzo genuinamente liberador, ésta debe ir más allá del modelo terapeuta-cliente, hacia una movilización y transformación de la conciencia, hacia la liberación no sólo de los individuos, sino más bien de las colectividades donde esos individuos están inmersos.

Palabras clave:

Psicología de la liberación, psicología crítica,
Latinoamérica, individualismo, comunidad

Abstract

[From individualistic ethics to the ethics of Otherness: the Other and the liberation of psychology]. This essay focuses on the origins and central tenets of liberation psychology. An approach akin to the community psychology and the political psychology that emerged in Latin America since the 70s, and also akin to the critical psychology that was developed in Western societies about that same time. Specifically, I discuss here how the epistemology, ontology and ethics of this approach differ from the ones espoused by traditional or mainstream psychology. Mainstream psychology conceives its role as the description of present social life, devoid of its cultural or ideological context, and understood as a composite of essentially "molecular", isolated, individualistic selves. Liberation psychology denounces those —explicit or implicit— assumptions as fundamentally flawed, advocating instead for a host of intertwined notions: knowledge as praxis; knowledge as dialogue; the inseparability of the Self and the Other; relations as the true locus of Being; the ethical imperatives of overcoming exclusion and transforming the life conditions producing it... Thus, it is argued, that in order to make of psychology a true liberating effort, it must go beyond the therapist-client model, towards a mobilization and transformation of consciousness, towards liberating not only the individuals, but rather the collective in which those individuals are embedded.

Key words:

Liberation Psychology, Critical Psychology, Latin
America, Individualism, Community

* Publicado originalmente en: Flores O., Jorge (Comp.), (2007). *Psicología, globalización y desarrollo en América Latina*. Cuernavaca: Latinoamericana, pp. 15-34. Reeditado con autorización.

Tabla de contenidos

La liberación de la psicología
 Para una crítica de la psicología desde la perspectiva liberadora
 El sí mismo (*self*) como sujeto ontológico de la psicología tradicional
 La *otredad* en la psicología tradicional
 La episteme de la relación y la liberación
 La liberación del sí mismo
 La necesidad de partir de una ética de la liberación

La psicología de la liberación surgida en la América Latina, nace de la praxis propugnada por quien a mi juicio, fue el más grande científico social del siglo XX: Paulo Freire. Sobre la noción de liberación de este maestro, Ignacio Martín-Baró propone en 1986 hacer una psicología en la cual la acción liberadora produzca saber liberador y a su vez ese saber-hacer-conocer-quehacer genere nuevas acciones. Y como la liberación no es dada sino construida por una pluralidad de agentes que incluyen a quienes intervienen en una situación para transformarla y a quienes viven y sufren esa situación; se trata, como ya planteara la psicología comunitaria hecha en esta parte del continente, de una psicología dirigida a catalizar, facilitar y promover transformaciones sociales implementadas y dirigidas por sus beneficiarios. Distingue también a la psicología de la liberación su orientación dialógica, ya que busca hacer que las voces de actores sociales silenciados e ignorados por las instancias de poder sean escuchadas y respondidas. Y se busca asimismo fortalecer a las personas con las cuales se trabaja, desarrollando sus cualidades, generando condiciones propicias a la crítica reveladora de los procesos de naturalización y familiarización que forman parte del nivel psicológico de la ideología. A esto debe unirse la concepción de que ningún ser humano está desprovisto de poder ni está privado de saber. Toda persona tiene alguna forma de poder y sabe algunas cosas. El poder que no todos tenemos es el poder institucionalizado en las manos de unos pocos y el saber que ignoramos no es el único saber que existe.

En el campo de la psicología comunitaria, la introducción de esa posición dialógica pretende nivelar horizontalmente la relación entre investigadores externos y agentes internos de la investigación: aquellos que son objeto y sujeto de ella. Esto significa que sin necesidad de prescindir de nuestros conocimientos, podemos aceptar a un otro que puede poseer formas de saber diferentes de las nuestras. Se desechan así las pretensiones basadas en la experticia o en el esclarecimiento de otros a quienes se considera como ignorantes, así como la idea de que la liberación es una potestad que emana desde un polo de la relación hacia otro carente de esa posibilidad. Este supuesto se fundamenta en una ontología y en una ética, centradas ambas en la relación, y expresadas a través del diálogo. Diálogo anunciado desde hace cuatro décadas, y que sin embargo aún coexiste con alienantes modalidades de la información de masas. Se trata de establecer una comunicación en la cual se encuentren las necesidades sentidas de los grupos sociales en desventaja social, con el conocimiento científico y técnico, de manera tal que ambos puedan conjuntamente

buscar soluciones transformadoras y no sólo dar respuestas, sino además hacer nuevas preguntas.

El diálogo propuesto por la corriente de la liberación reconoce al Otro como actor social y respeta su condición de constructor/a de conocimientos, de productor/a de una historia. Y esa relación de respeto mutuo debe enriquecer no sólo a los miembros de la relación en sí, sino a la totalidad constituida por esa relación en la cual se construyen nuevas formas de conocimiento y se transforman personas y acciones, cambiando también la relación. Pero no debe pensarse que es esta una relación de perfecta simetría, meta al parecer imposible en las relaciones humanas, si bien constituye el ideal hacia el cual se orientan la práctica y la ética de la liberación. El balance en la relación parece estar más bien regido por la regla del equilibrio inestable.

La psicología de la liberación comparte muchos aspectos éticos, epistemológicos y ontológicos con la psicología comunitaria y la psicología política construidas a partir de los años 70 en América Latina; así como con la corriente crítica dentro de la psicología, sobre todo social, que se empieza a gestar en todo el mundo occidental hacia esa misma década. Las dos primeras áreas (comunitaria y política) se encuentran en el campo de la organización, desarrollo y fortalecimiento comunitario, que a la vez son formas alternativas de organización, desarrollo y fortalecimiento de la sociedad civil; así como formas de ejercitar la democracia. Lo que en el campo psicopolítico hemos venido denominando en los últimos quince años, democracia participativa.

Problematización, concientización y desideologización, procesos propuestos originalmente por Paulo Freire; así como el proceso de conversión como se presenta en el ámbito comunitario, han sido algunos de los objetivos psicosociales incluidos como meta y como fundamento para la reflexión liberadora. En este sentido es necesario señalar que no basta la actividad transformadora si ella no va acompañada de la reflexión crítica. Y reflexión en este ámbito no supone una situación de orden formal y académico, sino una conversación en la cual múltiples voces tienen cabida, en la cual se examinan causas y efectos; sentimientos y conocimientos; intereses y motivaciones, en igualdad de condiciones. O como dijo Freire (1964): “Nadie enseña a nadie; nadie aprende sólo”.

La liberación de la psicología

Todo lo anterior supone formas de trabajo participativo, pero no se puede trabajar participativamente sin que la transformación abarque a todos los ámbitos comprometidos en esa labor. Por lo tanto, la psicología no escapa a ese mismo proceso liberador. Martín-Baró (1996) proponía como uno de los objetivos centrales de la psicología de la liberación, que la psicología se descentre de sí misma. Su muerte en San Salvador, en 1989, a manos de un cobarde escuadrón de la muerte impidió que este aspecto al igual que otros pudiese ser desarrollado más allá de ese enunciado. Personalmente lo interpreto como centrar el objetivo de la disciplina en ocuparse más de las personas y grupos más necesitados en nuestras sociedades tan desequilibradas en cuanto a la distribución de la riqueza material e intelectual y no dedicarse al análisis de sus propias teorías. Pero antes he dicho que la

psicología de la liberación parte del concepto de praxis y como tal genera conocimiento, al cual debe explicarse sistemáticamente, puesto que la psicología no es sólo una práctica sino además es una disciplina científica.

Esa condición hace necesario someter a la propia psicología a un continuo escrutinio, a la vez que liberarla de tal modo que pueda enriquecerse teóricamente. No para que se dedique a “mirarse el ombligo”, sino porque como decía Lewin, nada es más práctico que una buena teoría; a lo cual agregaré que además, nada produce mejor teoría que una buena práctica. Y eso se logra con la praxis. En tal sentido me parece lamentable la idea simplificadora y fraccionadora, que considera que la teoría va por un lado y la práctica por otro. Toda teoría viene de hechos concretos y toda indagación sobre ellos genera formas y sistemas de interpretarlos a los cuales denominamos teorías. Y si bien es cierto que no toda investigación o práctica permite desarrollar teorías, ni todas las personas quieren hacer tal cosa, quienes trabajamos en el ámbito académico debemos reflexionar sobre todos los aspectos que nuestra práctica incluye. Esto es: su función didáctica, su función social, su función liberadora, su función crítica, su función creadora de métodos y de explicaciones. El problema parece residir entonces en el hecho de que algunos psicólogos y psicólogas se dediquen exclusivamente al estudio de las teorías producidas por otras u otros, en tanto que otros se ocupen sólo, o preferentemente, a practicarla, lo cual es además natural y necesario. Existen aquellos que producen modulaciones, reproduciendo lo que ya existe y quienes generan nuevas interpretaciones y nuevas respuestas y preguntas. Ambos son necesarios en la sociedad y en el campo de la ciencia. Lo problemático reside cuando los primeros tratan de impedir que existan los segundos y viceversa. Toda hegemonía es desdichada. Al respecto cabe citar a Gergen, quien advertía que:

... muchos psicólogos usan la teoría para describir las actualidades de la vida social. Otros, sin embargo, consideran el intento de comprender los patrones existentes, como limitante. Desean usar la teoría para describir las posibilidades alternativas —no lo que es, sino lo que debería ser—. Creen que es importante cuestionar lo que ahora se da por sentado y abrir nuevas posibilidades para la acción. Una teoría que desafía a las perspectivas comúnmente aceptadas y que sugiere nuevas líneas de acción se denomina *teoría generativa*» (En Gergen y Gergen, 1986, p. 11).

Habría entonces que estimular la producción de más praxis generativa y menos práctica moduladora. Algo que ya Moghaddam (1990) recomendaba como tarea fundamental para los psicólogos en el Tercer Mundo.

La liberación de la psicología parece consistir entonces en liberar a nuestra disciplina de las prácticas que suponen sumisión y sujeción acríticas. De las prácticas y consideraciones teóricas que suponen explícita o implícitamente la exclusión y la hegemonía de ciertas ideas o la ocultación de otras. Para ello debe comenzarse por reconocer las omisiones y las marginaciones de determinadas situaciones sociales e individuales, de ciertos procesos psicosociales. Es necesario dar cabida a la diversidad y escuchar las voces de esa diversidad y examinar aquello que descalificamos. Es decir, hacer una psicología de la liberación crítica.

Para una crítica de la psicología desde la perspectiva liberadora

Lo anteriormente dicho propone dar entrada a lo nuevo, a lo diverso y aun a lo que contradice aspectos que consideramos no sólo como buenos, sino como el modo natural o esencial de ser de algunas cosas, a fin de examinarlo, analizarlo y porque si queremos oír otras voces eso es además inevitable. La metodología cualitativa presenta al respecto una buena lección cuando señala que el estudio del caso negativo puede enseñar mucho sobre un problema y el análisis debe cubrir tanto las convergencias cuanto las divergencias en los fenómenos o en los datos que se estudia.

La corriente crítica comenzó su revisión de la psicología en la década de los '70 (Armistead, 1974; Sampson, 1979) e inicios de los '80 (Gergen, 1982; Wexler, 1983), enfocándola hacia el campo psicosocial. Los postulados planteados entonces pueden ayudar en esta tarea de liberar a la psicología. Así, Wexler (1983) inspirado por la teoría crítica propuesta por la Escuela de Frankfurt y por la obra de Marcuse (1968), propuso un programa para la revisión crítica de la psicología. Ese programa consiste en:

1. La crítica del conocimiento producido, en el sentido de no asumirlo como un bloque inmanente e inamovible, sino como un producto humano de carácter histórico y social, y mostrando cómo la psicología social entonces al uso, «afirma el orden social actual y bloquea el futuro, en contraposición a una psicología social socialmente transformadora» (p. 3).
2. La generación de una psicología social alternativa. Reconocer que la mayor parte de la psicología social y esto incluía muchas respetables teorías en boga entonces y ahora, se da «dentro de los límites de la cultura dominante [...]. Una psicología social crítica debe ser un desafío a la defensa de ciertas situaciones establecidas culturalmente y a los silencios sobre los cuales se construyen muchas identidades individuales» (p. 4).
3. Restaurar el contexto social como parte de estudio. Esto es contextualizar no sólo los fenómenos sino también las teorías y los métodos que se aplican. De allí la necesidad de trabajar sobre la vida cotidiana (algo que ya había señalado Heider en su tesis doctoral de 1931), para lo cual Wexler proponía trabajar sobre la interacción social, el sí mismo y la intimidad (p. 5).
4. «Articular la manera en que los procesos interpersonales que mantienen la estructura social pueden ser transformados para que actúen sobre el contexto en el cual son producidos (...) desarrollando nuevos procesos interpersonales que podrían cambiar el orden social» (p. 7). Esto es, hacer una psicología social que trabaje sobre los hechos en relación con el medio en el cual se producen. O como se suele decir: trabajar sobre los fenómenos propios de la sociedad en la cual se vive.
5. Mostrar cómo la producción de la psicología social se relaciona con el contexto social. Y para esto debemos reconocer que es necesario no sólo presentar datos

sino generar explicaciones, conceptos y modelos. Es decir hacer teoría que explique.

6. Ayudar a repensar la vida social. Lo que puede traducirse como derivación de nuevas prácticas y soluciones a problemas sociales que permitan transformar la sociedad y el modo de vida de acuerdo a cánones deseables para la población.

Las recomendaciones dadas por Wexler en 1983, comentadas por mí, podrían bien aplicarse a la tarea de liberar a la psicología de prácticas opresoras; si bien en el caso de la propuesta de la psicología de liberación, más que repensar la sociedad, se busca generar las condiciones psicosociales para su transformación, fortaleciendo, energizando, motivando a los constructores de esa sociedad, en un clima democrático. Otra contribución del pensamiento crítico útil para esa liberación de la psicología es la denuncia que hacía Kenneth Gergen para la misma época (1982), relativa al individualismo como tendencia predominante en la psicología social de la época y su correspondiente ética del individualismo; aspecto que será discutido más adelante. La corriente crítica también ha entrecruzado caminos con la psicología comunitaria y con la psicología política, llegando a la psicología social de la liberación.

En el campo crítico, la quinta propuesta de Wexler es ya una práctica que ha dado frutos. En la obra coordinada por Fox y Prilleltensky, *An Introduction to Critical Psychology* (1997), diversos autores analizamos 12 ramas de la psicología, contrastando la práctica usualmente establecida con otras alternativas y mostrando cómo se ejercen el poder y la exclusión. Otro ejemplo son las obras coordinadas por Ibáñez e Iñiguez (1998), *Critical Social Psychology*, por Parker: *Social constructionism, Discourse and Realism* o, por Parker y Spears: *Psychology and Society. Radical Theory and Practice*. En la obra coordinada por Parker, siete autores debaten problemas específicos ligados a la praxis, desde perspectivas contradictorias y otros cuatro los analizamos y criticamos. En las coordinadas por Ibáñez e Iñiguez y por Parker y Spears, se compilan trabajos de diversos investigadores en los cuales se revisa críticamente temas relevantes en el campo de la psicología social tanto tradicional como alternativa. Y el *International Journal of Critical Psychology*, revista fundada a finales de los 90, mantiene un foro abierto a una variedad de expresiones de la crítica en psicología, provenientes de todos los continentes.

El sí mismo (*self*) como sujeto ontológico de la psicología tradicional

La reflexión sobre la definición del Ser en el campo psicológico no parece haber sido un tema central de la disciplina. Se asume que hay un sujeto de conocimiento y que éste es, como lo fija la tradición occidental, la unidad individual. Lo que sí se puede decir es que ese ser comienza a tener una expresión específica en el campo psicológico con la obra de William James (1890), quien lo centra en el concepto de sí mismo (*self*), indicando ya su carácter individual a la vez que social, que hace de él un miembro individual de la sociedad y un participante en el proceso colectivo de construcción de esa sociedad.

Las teorías psicosociales de fines del XIX, y algunas de las producidas durante el transcurso del XX, centran en el concepto del sí mismo sus explicaciones sobre la conducta,

sobre los procesos psicológicos que la dirigen y sobre la constitución de la identidad. Tales teorías siguen la tradición ontológica que hace del individuo la esencia del ser. Estas teorías presentan el proceso constructivo del sí mismo como una unidad individual, sujeto-objeto de conocimiento, de tal modo que la persona constituida a partir de ese sí mismo, que la diferencia e independiza, es centro del ser y del proceso de conocimiento. Y si bien reconocen que la interacción entre individuos ocurre mediante la comunicación simbólica socialmente establecida y es la base de los procesos sociales, a la vez que el producto de un proceso de socialización al cual conforma, mantienen a la individualidad como residencia última y fundamental de la naturaleza humana.

Ese sí mismo o self, que constituye al Yo, o Uno, como también se le denomina en la filosofía, se refiere a la naturaleza y desarrollo de la persona como ente cognoscente, que tiene la capacidad para reflexionar sobre sí, convirtiéndose de tal manera en un objeto de reflexión, mientras es al mismo tiempo sujeto reflexivo. El sí mismo tiene entonces el doble carácter de sujeto que conoce y de objeto a conocer. Y esas dos modalidades no pueden existir separadamente. Su doble carácter se expresa en los pronombres Yo (sujeto), Mi y Me (objeto). Ese reconocimiento lingüístico lo señaló en 1902 el psicólogo Cooley, cuando definió al Self (sí mismo) como la totalidad de todas las frases que, expresa o implícitamente, incluyen las palabras que designan a la primera persona del singular. Paradójicamente, de esa duplicidad del sí mismo (self) emerge su unidad dando lugar a estados que designan una variedad de vías para autoconocerse (autoconcepto, autoestima, autoayuda, y así por el estilo). De esta manera el sí mismo conforma la unidad cognoscente, a partir de la singularidad.

Pero la comprensión psicológica del sí mismo necesariamente incluye al otro, ya que necesita internalizar los modos en que los otros lo ven, a fin de ser. Cooley (1902) llamó a esa peculiaridad el sí mismo-espejo (*looking-glass self*); Mead (1934) lo expresó en la noción del «Otro generalizado» y en el proceso de internalización del Otro. Desde James (1890) hasta Goffman (1959), la preocupación por lo que los otros piensan del Uno (Yo, Mi misma), ha sido una fuerza fundamental estructuradora del sí mismo. Una vez que una persona ha integrado en sí misma esos puntos de vista, se convierte en un individuo diferenciado, capaz de comportarse de acuerdo a las normas socialmente establecidas, pero diferenciándose simultáneamente de los otros, de tal manera que tiene tanto una identidad personal como una identidad social.

Y si bien esas teorías hablan del otro, al cual presentan como absolutamente necesario para la comprensión y entendimiento del sí mismo, ese otro es a su vez presentado como una entidad similar al uno, en cuanto a su aislada individualidad. Pertenece a la misma esfera o mundo de vida, y aunque su contacto es importante, y para algunas teorías incluso absolutamente necesario, la relación del uno y el otro, aunque evidente, es asumida pero no discutida ni analizada *per se*.

Como dice Mead: «el sí mismo humano surge mediante su capacidad para tomar la actitud del grupo al cual pertenece —porque puede hablarse a sí mismo en términos de la comunidad a la cual pertenece [...] como uno habla a los otros» (Mead, 1934, p. 33). Y añade que el sí mismo es un individuo social que «puede existir solamente en un grupo de individuos sociales» (1934, p. 40), cuya principal característica es ser reflexivo. Pero la

mente, como la presenta Mead, es en cierto sentido, una dote natural —un atributo biológico hereditario o congénito tanto en su naturaleza como en su origen y es social «solamente en sus expresiones o manifestaciones características» (Mead, 1934, p. 243). De esta manera, Mead nos recuerda la individualidad que reside no solamente en la mente y que produce pensamientos particulares, sino también en un cuerpo, propiedad de, y atribución de un individuo.

A pesar de que las teorías del sí mismo presentan su carácter social, reflexivo, dinámico y flexible, e introducen al otro señalándole un rol básico en la constitución del ser individual, al mismo tiempo mantienen separado al sí mismo del otro, como dos entidades moleculares. Ambas se influyen mutuamente y de tal intercambio se derivan los innumerables procesos de interacción, pero al mismo tiempo el Uno y el Otro permanecen blindados en su carácter de unidad. Y el Ser reside en esa unidad. Guidano (1987) ilustra esto cuando dice que:

La habilidad de reconocerse a sí mismo parece ser el producto emergente de un interjuego dinámico entre procesos opuestos. Por una parte, los otros proporcionan la retícula que permite la plataforma de una percepción unitaria del sí mismo, pero por otra parte, es como si esta percepción unitaria del sí mismo sólo pudiese ser experimentada y reconocida a través de una demarcación activa del otro percibido (1987, p.30).

Vemos entonces que la psicología social ha generado una concepción del Sí Mismo, de sus funciones, desarrollo, estructura y naturaleza, para explicar cómo se llega a ser una persona individual naturalizando su existencia hasta el punto de no necesitar ser discutido, ya que se lo asume como evidente por ser parte de la definición básica del Yo. ¿Y el otro? Está casi ausente o es citado para depositar en él, el rechazo social. Todo lo que no se acepta en el uno.

El otro es reconocido sólo si complementa al uno. Es como el yo. El otro distinto ya es otra cosa. No se trata de que se lo acepte o no, se lo discuta o no. Simplemente no parece existir, a menos que acepte convertirse en uno de nosotros, o aceptar que su diferencia lo hace inferior o marginal.

La *otredad* en la psicología tradicional

El enfoque liberador abre la puerta al Otro en la práctica de las ciencias sociales y humanas, y en particular en la psicología. El tratamiento del otro en la psicología nos parece que merece especial atención. En un trabajo presentado por mí hace ya unos cuantos años, en un Congreso de la Liberación, presenté una revisión de la producción psicosocial relativa a la noción de Otro, en el cual encontré que la mención del otro era exigua. Resaltaban entre las obras examinadas las de Howard Becker, en los años 60, de gran interés psicosocial pero que no es psicólogo, y luego en los 80, la de Edward Sampson (*Celebrating the Other*). Lo que el estudio realizado mostraba era que la psicología social se había preocupado del individuo en los grupos, y del enfoque de estos como conjunto de unidades semejantes entre sí. Es decir el Yo en el Nosotros. Y el Nosotros en conflicto con

otro Nosotros. Una de mis conclusiones fue que liberar al Otro supone revisar la constitución del ser de la acción, lo cual nos introduce en la concepción ontológica de la psicología.

El ser y el conocer son los fundamentos sobre los cuales se estructura una ciencia. A ellos se agrega el método, que describe los modos como se realiza la producción de conocimiento. En una perspectiva liberacionista creo que deben agregarse a ellos otros dos: la ética y la política. Pero me ocuparé aquí sólo de la ontología, de la epistemología y de la ética.

La episteme de la relación y la liberación

El enfoque de la liberación, su énfasis en la participación y en el diálogo, exigen una ontología y una episteme que permitan que ese diálogo no sea un monólogo a dos y que la participación no sea selectiva. Episteme es un término griego que significa ciencia, sabiduría, conocimiento sistemáticamente construidos. En ese sentido es contrario a la doxa, opinión individual sin otro sustento que provenir del sujeto que la emite. También episteme etimológicamente significa arte, capacidad, habilidad, así que en su raíz helénica está igualmente presente la posibilidad de la acción productora de conocimiento. En América Latina, el movimiento liberacionista surgido en las ciencias sociales y adoptado por la psicología, produjo a mediados de los 70, en el campo de la filosofía, una episteme de la relación (Scannone, 1976, 1990; Dussel, 1974, 1988, 1998). Esa episteme la entendemos aquí como el modo de concebir la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento que suministra un marco para la construcción teórica y metodológica de la realidad.

La episteme de la relación postula que todo conocimiento es producido en y por relaciones sociales. Es en esas relaciones donde se construyen el Uno y el Otro, a la vez que ellas son construidas por la interacción relacionadora de esos dos elementos. Por lo tanto, la unidad esencial a partir de la cual se produce el conocimiento no es el individuo, el ser individual aislado, sino la relación entre seres. Nadie puede construir conocimiento sólo desde sí misma. Siempre hay una relación en la cual se produce el saber. Esto no quiere decir que las personas individuales desaparecen, ellas existen dentro de esas unidades dinámicas que son las relaciones. Ya Paulo Freire tuvo la intuición de esta episteme cuando dijo: "Somos seres de relaciones en un mundo de relaciones" (Freire; 1973/1988: 41).

Para la psicología de la liberación la relación liberadora es aquella de carácter horizontal, ético, en la cual se produce un diálogo en el cual ambas partes pueden aportar a la construcción de saber. Es decir que se proponen relaciones de inclusión y no de exclusión. Al negar la posibilidad a otras personas o grupos se está generando relaciones excluyentes empobrecedoras de sus miembros (Montero, 2003).

La ontología de la relación que corresponde a esta episteme se caracteriza por los siguientes aspectos:

- ♣ El individuo no es la residencia primera y última del ser. El ser reside en la relación.
- ♣ Una relación es lo que sucede entre elementos (gente, personas, personas y cosas) que existen debido al vínculo entre ellos. Ese nexo los constituye.
- ♣ El sujeto es construido dentro de la relación de la cual es parte activa.
- ♣ La singularidad de la persona reside en su otredad, la cual la hace diferente y externa.
- ♣ La singularidad de la persona no desaparece por ser uno/a Otro/a. Ella se construye en la reciprocidad de la relación.
- ♣ La dimensión subjetiva es entonces recíproca y plural, manteniendo al mismo tiempo la singularidad.
- ♣ El Yo no puede existir sin el Tu.
- ♣ El Otro como el Yo es un activo constructor del mundo que ambos habitan (Montero, 2003).

La liberación del sí mismo

Entre ontología y ética hay una estrecha relación. La ética se refiere a la concepción, aceptación y respeto del otro. Por lo tanto una ontología en la cual el otro no esté, presentará una ausencia fundamental que toca al campo de la ética. Ya antes me he referido a la denuncia del individualismo que hacía Gergen (1982) hace casi veinte años atrás, indicando que tal cosa tenía ramificaciones éticas. El filósofo Levinas considera que relegar al otro, supone una posición ontológica del egoísmo, debido a que privilegia la posesión y es la «forma por excelencia mediante la cual el otro llega a ser el sí mismo convirtiéndose en mío» (Levinas, 1977, p. 70), porque «el otro es lo que yo no soy» (Levinas, 1989, p. 48). O como dice Guareschi (1996), el «no mismo». Ya que sólo se considerará como uno, a quienes son como ese ente desde el cual se define toda relación.

En una ontología basada en el individuo aislado la alteridad es considerada como algo extraño y hasta incluso excepcional. Es lo distinto y lo sospechoso, lo inusual, pero la alteridad es un fenómeno de la vida cotidiana. Y la alteridad radical, como dice Guillaume (en Baudrillard y Guillaume, 1994) constituye siempre «una provocación»; provocación que incita al uno excluyente a «la reducción y al olvido en el análisis, la memoria, la historia» (1994, p. 10). Al ejercer ese poder, disminuye las posibilidades de una sociedad y de todos sus miembros, a la vez que empobrece la vida, empobreciendo su horizonte y su conocimiento. Por ello las ciencias sociales deben estar orientadas por una apertura hacia las formas de relación que incluyen y a develar las razones de la exclusión, a fin de generar el entendimiento que pueda conducir hacia relaciones de comprensión; hacia el estudio del ser y de sus manifestaciones sociales sin restringir su carácter a determinadas categorías de individuos.

La ontología del egoísmo tiende a fomentar una posición según la cual lo ideal es no recibir nada del otro sino contentarse con lo que se tiene dentro de sí. Pero, de hecho, al rechazar al otro, al excluir al otro, el Uno se vacía y por eso busca el sometimiento del otro. De tal manera que, aparentemente al no recibir nada del otro, se podría ser libre, a la vez que se sujeta al otro, o se lo niega. Pero de hecho, al rechazar al otro, al excluirlo, el uno recibe la sumisión o el ataque de ese otro, ejerciendo en el primer caso su poder, y en el segundo enfrentándolo para tratar de eliminarlo. La libertad del uno residiría entonces en la ausencia del otro, en su desaparición, en su aniquilación, o al menos en su sumisión o condición de sometimiento. Esta ontología del egoísmo conduce a una filosofía y a una práctica del poder. Lleva también a una psicología del poder, de la exclusión y a lo que Prilleltensky (1994) ha llamado psicología de la opresión. Exclusión del otro definida de acuerdo a los intereses del uno que domina la relación. Y exclusión significa la negación del derecho del otro a reproducir la vida, a hacer vida, a construir vida, porque esa vida es definida y construida para ese otro, de acuerdo a la voluntad del uno.

Pero otra ontología es posible. Una ontología que supere a la exclusión al aceptar al otro en su otredad, en su distintividad, en su condición extraña, como un ser en plano de igualdad con el uno, aunque desconocido. Una ontología de la relación. Por relación se entiende la conexión, correspondencia o asociación que existe entre las personas o entre las personas y las cosas. También significa algo que es en función de otra persona o cosa, que a su vez es también de la misma forma. La relación es una condición en la cual varios elementos (gente, cosas) existen debido al nexo que las une, a la vez que las constituye y les da existencia.

El ser no reside en las unidades que entran en la relación, sino en los nexos que esas unidades crean entre ellas, que a la vez les dan existencia. El carácter social no está entonces en la cantidad de unidades sino en la cualidad de su interdependencia. Esto significa que el Uno es con el otro, sin dejar de ser singular, mientras está y es en la relación.

La liberación para el sí mismo (uno) sólo se da cuando se acepta al otro en su otredad, es decir cuando el uno libera al otro de la sujeción a la cual había sido sometido a fin de asimilarlo a sí mismo. Este es un acto de justicia tanto para el otro distinto, externo, desconocido, como para el otro dentro del uno mismo. Así como el otro al ser excluido es colocado mas allá de la totalidad, y por lo tanto es exterior a ella, también el uno puede ser el otro excluido de otra totalidad. Incluyendo al otro el uno se libera de la pobreza de la exclusión. La exclusión empobrece a la totalidad, empobrece las relaciones, y por lo tanto, empobrece al uno que las controla. La liberación debe ser el momento afirmativo de la alteridad y del nosotros. Y para ello debe operar en dos vías: liberando a quien excluye al construir al otro como ser, diferente pero equivalente al uno en cuanto a su condición de ente cognoscente. Liberar al incluir la posible distintividad del otro, aceptándolo como actor social, constructor de vida.

La necesidad de partir de una ética de la liberación

Una definición de ética la presenta como el estudio del juicio y evaluación para distinguir entre lo bueno y lo malo (Lalande, 1953, Vol. 1, p. 419.). Así entendida trataría de la reflexión sobre lo que es correcto, sobre los patrones y normas de bondad y rectitud que siguen las acciones humanas y que producirán bienestar personal y colectivo. Me parece que esa definición responde al concepto de moral con la cual es frecuente que la ética sea confundida o identificada. En efecto, la moral se refiere a las normas que rigen en el tiempo y en el espacio las acciones que se califican de buenas o de malas. La ética se ubica en el campo de la reflexión y se refiere al respeto del otro. Su base y su finalidad son la preservación de la vida humana. La moral rige el campo de la acción en un momento y en un lugar, específicos. La ética se refiere al ámbito de lo que es correcto; de la acción humana sujeta a cánones (morales) de bondad y rectitud, cuyo objetivo será el bienestar personal y colectivo, que respeta todas las formas de vida.

Una ética de la liberación, por lo tanto, no puede fundamentarse en una ontología individualista del ser. Por eso ha sido necesario plantear una ética de la relación correspondiente a una ontología de la relación (Montero, 1999; 2000; 2002a; 2002b; 1998; Moreno, 1994), puesto que somos en la relación y a través de ella nos liberamos. Y tal ética supone la equidad expresada en el reconocimiento del otro en la relación en la cual somos, y no de individuos aislados. Al adoptar esta posición es necesario distanciarse de las teorías psicológicas que relegan la consideración del otro a la relación terapeuta-cliente. Perspectiva estrecha que deja fuera de su ámbito a la transformación social. Ese modelo «se centra en las atenciones y cuidados hacia los clientes o pacientes individuales dejando de lado los problemas de la sociedad en que ellos viven» (Prilleltensky, 1994, p. 310).

La ética, en su dimensión social supone una concepción del otro y del sí mismo en una relación tal, que la justicia y la eticidad ocurren «en relación a algo o a alguien (Guareschi, 1996, p. 15). Nunca de manera abstracta. Una ética fundamentada en la relación supone una forma de expresión de la rectitud que va más allá del derecho a la afirmación del propio interés, para pasar a considerar el interés común por encima del bienestar individual. El filósofo Richard Rorty (1997, p. 89) ilustra muy bien este punto cuando dice que «no hay diferencia entre el hambre de nuestro hijo y el hambre de un niño en una parte del mundo elegida de manera fortuita». La ética entonces no puede hacer distinciones entre los seres humanos. La equidad de la ética de la relación supone reconocer no solamente el carácter humano y digno del otro, sino también que la otredad no es una brecha, una diferencia, algo que distingue, que separa, sino que es parte del yo. Cada uno es otro y cada otro es un yo. Esa condición ética se expresa en la consideración del otro como actor social que construye al mundo y que al ser parte de una relación de transformación de ese mundo, sólo puede ser visto como un agente, como un ser activo, creador, transformador, investigador, interventor, con derecho no sólo a ser consultado para saber cuáles son sus necesidades, deseos y carencias, sino también de decidir cuáles son prioritarias; de analizar la viabilidad de las formas y medios para su posible satisfacción, ya que se trata de su vida, de su ambiente, de su libertad en una red de relaciones que le conciernen y a las cuales crea y en las cuales es.

Para que la labor psicológica sea liberadora, deberá entonces fundamentarse en esa ética de la relación. Una psicología, en cualquiera de sus ramas, debe incorporar necesariamente la acción y la reflexión de individuos, grupos y comunidades, dirigidas a la movilización y transformación de su conciencia, en el sentido de buscar el bien común, la transformación de las condiciones de vida y su liberación como grupo y como individuos. Una concepción ética de la sociedad supone el bienestar por igual para todos sus miembros; el bien colectivo privando sobre el bien individual, no excluido, pero subordinado al bien común, so pena de hacerlo en función de la desigualdad y de la injusticia. A partir de estas bases epistemológicas, ontológicas y éticas es necesario efectuar la liberación de la psicología para hacer una psicología de la liberación.

Referencias

- Armistead, (1974). *Reconstructing Social Psychology*. Londres: Penguin.
- Baudrillard, J., & Guillaume, M. (1994). *Figures De L'altérité*. Paris: Descartes.
- Cooley, C.H. (1902). *Human Nature and the Social orders*. New York: Scribner's.
- Dussel, E. (1977/1988). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva Visión.
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación en un mundo globalizado*. México: FCE.
- Freire, P. (1973/1988). *¿Extensión o comunicación?*. México: Siglo XXI. 16ª. edición.
- Freire, P. (1964). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Fox, D. y Prilleltensky, I. (1997). *An Introduction to Critical Psychology*. Thousand Oaks: Sage.
- Gergen, K. (1982). *The Social Construction of the Person*. Nueva York, EE.UU.: Springer.
- Gergen, K. (1994). *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge, USA: Harvard University Press.
- Gergen, K. y Gergen, M. (1986). *Social Psychology*. New York: Springer.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guareschi, P. (1996). "Relações comunitarias - Relações de dominação". En R. H. Freitas Campos (comp.) *Psicología Social comunitaria*. Petrópolis: Vozes.
- Guidano, V. F. (1987). *Complexity of the self*. New York: Guilford Press.
- Ibáñez, T. e Iñiguez, L. (1998). *Critical Social Psychology*. Londres: Sage.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Lalande, A. (1953). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.

- Levinas, E. (1989). "Time and the other". En Seán Hand (Ed.) *The Levinas reader*. Oxford: Blackwell, pp. 37-58.
- Levinas, E. (1977/1995). *Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca, Spain: Sígueme.
- Marcuse, H. (1968). The affirmative carácter of culture. En H. Marcuse (coord.) *Negation: Essays in critical theory* (88-133). Boston, EE.UU.: Beacon.
- Martín-Baró, I.(1986). "Hacia una psicología de la liberación". *Boletín de Psicología*. (Universidad Centroamericana José Simeon Cañas"). 5 (22), pp. 219-231.
- Mead, G. H. (1934/1972) *Mente, persona y sociedad*. Buenos Aires, Paidós.
- Moghaddam, F. (1990) "Modulative and Generative Prientations in Psychology: Implications for Psychology in the Three Worlds". *Journal of Social Issues*. 46 (3), pp. 21-42.
- Montero, M. (1999). Los unos y los otros: De la individualidad a la episteme de la relación. *Revista AVEPSO* 22(2): 67-84.
- Montero, M. (2000). El sujeto, el Otro , la identidad. *Akademos*, 2 (2), 11-30.
- Montero, M. (2002a). Construcción del otro, liberación de sí mismo. *Utopía y Praxis. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Centro de Estudios Sociales CESA. Universidad del Zulia. N° 16, pp. 41-51.
- Montero, M. (2002b). Ethics and politics in psychology: twilight dimensions. *The International Journal of Critical Psychology*, 6, pp. 81-98
- Montero, M. (2003) Relatedness as the basis for liberation. *Critical Psychology*, 9, 61-74.
- Moreno, A. (1994) *El aro y la trama*. Caracas, Venezuela: CIP.
- Parker, I. (1998) *Social constructionism, discourse and realism*. Londres: Sage.
- Parker, I. y Spears, R. (1996). *Psychology and Society. Radical theory and Practice*. Sydney: Pluto Press.
- Prilleltensky, I. (1994) *The moral and Politics of Psychology: Psychological Discourse and the Status Quo*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Rorty, R. (1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: F.C.E.
- Sampson, E. (1993) *Celebrating the Other*. Hempstead, R.U.: Harvester Wheatsheaf.
- Scannone, J. C. (1976). La liberación latinoamericana. En *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.
- Scannone, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Wexler, (1983) *Critical Social Psychology*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

Sobre la autora:

Maritza Montero es Psicóloga y Doctora en Sociología por la Universidad de París. Profesora Titular de la Universidad Central de Venezuela, Profesora invitada en instituciones de Europa, América y Australia, y Profesora Honoraria de la Universidad Mayor de San Marcos, Perú. Participa en diversos consejos editoriales, incluyendo el del *American Journal of Community Psychology*. Recibió el Premio Augusto De Venanzi a la trayectoria de investigación (1993); el Premio Interamericano de Psicología (1995); el Premio Nacional de Ciencias, Mención Ciencias Sociales y Humanidades (2000); así como un reconocimiento por sus contribuciones a la aplicación de la psicología social en América Latina (Foro Peruano de Psicología Social, 2003). Ha publicado numerosos artículos y su libro más reciente es: *Psychology of Liberation. Theory and Application* (Springer, 2009), coeditado con C. Sonn.

Correo-e: mmontero@reacciun.ve
