

Sergio Daniel Gianna

DECADENCIA IDEOLÓGICA
Y TRABAJO SOCIAL:
CRÍTICA AL DEBATE
CONTEMPORÁNEO
PROFESIONAL

E D EDITORIAL
DYNAMIS

Gianna, Sergio Daniel

Decadencia ideológica y Trabajo Social: crítica al debate contemporáneo profesional / Sergio Daniel Gianna. - 1a ed. - La Plata : Dynamis, 2015.

347 p. ; 21 x 14 cm. - (Debates actuales en Trabajo Social)

ISBN 978-987-45825-8-4

1. Trabajo Social. I. Título.

CDD 361.3

Fecha de catalogación: 28/07/2015

Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social
Editorial Dynamis

WEB: www.catedralibrets.org

E-mail: catedralibrets@gmail.com



Decadencia ideológica y Trabajo Social: crítica al debate contemporáneo profesional por Editorial Dynamis se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Derivar 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Palabras preliminares.....	5
Prólogo.....	7

Capítulo introductorio

Notas conceptuales para pensar al Trabajo Social como complejo social ideológico

1. El trabajo y la ideología como complejos sociales de la sociabilidad humana.....	15
2. El Trabajo Social como complejo social ideológico.....	28
3. Posición teleológica secundaria y Trabajo Social: determinaciones esenciales de los procesos de intervención profesional.....	41

Capítulo I

La decadencia ideológica del pensamiento burgués: el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta

1. La génesis de la ciencia como complejo social y su consolidación en la sociabilidad burguesa.....	57
2. La decadencia ideológica de la burguesía: irracionalismo y racionalidad formal-abstracta.....	86
3. Ciencia, capitalismo tardío y régimen de acumulación flexible.....	122

Capítulo II

El campo posmoderno en el Trabajo Social contemporáneo

1. Posmodernismo y capitalismo tardío: transformaciones socio-culturales en la sociabilidad capitalista.....137
2. Campo posmoderno y ciencias sociales.....149
3. Campo posmoderno y Trabajo Social: implicancias en los procesos de intervención profesional.....204

Capítulo III

La racionalidad formal-abstractas y Trabajo Social: el funcionalismo sistémico y la Gestalt

1. La trayectoria del funcionalismo-sistémico y su articulación con la Gestalt-terapia.....251
2. Trabajo Social y pensamiento funcionalista-sistémico: análisis de sus implicancias en la intervención profesional.....288

Consideraciones finales.....329

Bibliografía.....335

PALABRAS PRELIMINARES

El texto que aquí se presenta es una versión adaptada de la tesis doctoral titulada *Tendencias en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino. La influencia del racionalismo formal-abstracto y del irracionalismo en las concepciones teórico-metodológicas sobre la intervención profesional*, realizada en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y orientada por la Dra. Gilmaisa Macedo da Costa y el Dr. Manuel W. Mallardi.

Cabe destacar que en este libro se recuperan, en el capítulo introductorio, algunos de los contenidos esenciales de la primera sección de la tesis, en la que se abordan los fundamentos de la sociabilidad humana a partir de tres determinaciones esenciales: el trabajo, la reproducción y la ideología. El análisis de dichas categorías permite develar la naturaleza del Trabajo Social y la intervención profesional y cómo el reflejo, la finalidad y los medios adquieren rasgos particulares en el determinante socio-institucional, el subdeterminante popular y lo ético-político.

La presentación de dichas categorías, y su centralidad para pensar al Trabajo Social, resultan fundamentales para el estudio del debate contemporáneo profesional, y centralmente cómo en éste las distintas matrices teóricas piensan y realizan un conjunto de proposiciones en torno a la intervención profesional. En ese sentido, dicho objeto de investigación se encuadra dentro de variables espaciales y temporales, al ser un estudio que se centra en el debate profesional argentino durante el período 1994-2013.

Antes de que el lector avance en la lectura de este trabajo quisiera destacar que este libro no es simplemente un logro o resultado individual, sino que es el producto de un conjunto de discusiones e intercambios colectivos con compañeros y colegas que han enriquecido el camino

realizado y que aún lo iluminan con el camino que queda por recorrer.

En particular, y aquí resulta imposible no utilizar la primera persona, quisiera agradecer a mi directora de tesis, Gilmaisa Macedo da Costa, con quien fue posible sostener un diálogo fraterno y crítico que hasta el día de hoy se sostiene, así como a mi co-director Manuel W. Mallardi, amigo y compañero que siempre me alentó a seguir por este camino y con quien es posible compartirlo. A ellos, y a todos los que estuvieron, mi mayor agradecimiento, porque como dice Brecht

Ninguno o todos. Todo o nada.

Uno solo no puede salvarse.

Armas o cadenas.

Ninguno o todos. Todo o nada.

PRÓLOGO

Pensar de modo riguroso el Trabajo Social, su esencia y sus propuestas de intervención profesional del modo riguroso en que lo hace Sergio Gianna en este libro no es una tarea simple. La preocupación por entender y explicar la naturaleza de tal actividad social, se ha realizado sobre todo con vistas a cualificar la práctica profesional como metodología de acción junto a los usuarios de los servicios sociales, siempre muy solicitada por los profesionales en sus prácticas, otras veces con vistas a explicar sus funciones y posiciones en el ámbito de la totalidad social. De modo que tal tarea ha sido realizada por intelectuales a partir de las más diversas tendencias e interpretaciones teóricas desde el origen e institucionalización del Trabajo Social como actividad asalariada.

Ciertamente no hay como explicar al Trabajo Social en sí mismo, conclusión a la que la categoría profesional llegó hace algún tiempo, al pensarlo como parte de la totalidad social. Inserto en la trama de las relaciones sociales forjadas en el capitalismo y su división del trabajo, esa modalidad profesional de actuar socialmente involucra grupos de personas que operacionalizan el conjunto de actividades dirigidas a individuos y grupos necesitados de asistencia, de servicios o de políticas sociales promovidas por el Estado o por instituciones sociales de naturaleza civil. Profesionalmente actúan sobre las heridas resultantes de las desigualdades sociales marcadas por la riqueza y por la miseria en una sociedad caracterizada por el alto desarrollo de las fuerzas productivas sociales.

El fundamento histórico-social del Trabajo Social, aun atendiendo a las peculiaridades de su génesis y desarrollo en cada país en particular, se encuentra innegablemente en las primeras décadas del siglo XIX en Europa, donde el pauperismo de las masas trabajadoras se mostraba dis-

tinto de la pobreza existente anteriormente, debido a su dinámica y carácter masivo y absoluto. El fenómeno no podría ser asociado al bajo desarrollo de las fuerzas productivas, ni a la escasez de la producción material de bienes, pues se trataba de un período en que la abundancia en la producción subvertía la escasez de los períodos que antecedían el desarrollo social, antes marcado por el bajo crecimiento de las fuerzas productivas.

Surgían teorías y proposiciones de filántropos y críticos sociales que, reuniendo una documentación reveladora de cuánto crecía la pobreza a medida que la sociedad se tornaba capaz de producir más bienes y servicios, consideraban incómoda la no correspondencia con los ideales burgueses de la libertad, igualdad y fraternidad preconizados por la Revolución Francesa. Las consecuencias se tornaron conscientemente presentes cuando las masas trabajadoras reaccionaron a las malas condiciones de vida y de trabajo, organizándose como clase en torno a intereses comunes. La reacción al pauperismo y sus consecuencias adquirió connotación política, pasando a ser denominada como cuestión social, término asociado a los riesgos que representaba para la sociedad, la lucha de los trabajadores contra la explotación. Desde su origen hasta hoy, el binomio pobreza/desempleo es considerado por los Organismos Internacionales como potencialmente explosivo por el riesgo político de convulsión social que acarrea en su interior.

El Trabajo Social, como es de conocimiento hoy, tiene sus raíces originalmente ligadas a la Iglesia y a los movimientos filantrópicos siendo, en la secuencia del desarrollo social, absorbido por instituciones estatales, más precisamente por ocasión de la expansión económica en la transición al capitalismo de los monopolios que se delinea inicialmente entre 1890 y 1940, seguido por la institución del Estado social y las amplias funciones que éste asume.

El Estado interviene, inclusive, en las expresiones de la cuestión social mediante la creación de instituciones para las cuales son requeridos grupos sociales vinculados a la asistencia y previamente preparados para la acción social junto a los pobres, visto que dominaban las denominadas tecnologías de asistencia, desarrollándose secuencialmente vinculados a los servicios y a las políticas sociales. No hay duda respecto de la asociación institucional de la profesión a las necesidades del Estado de contener el potencial explosivo de los efectos de la desigualdad social.

El Trabajo Social encuentra en la pobreza de sectores de la población trabajadora o víctimas del desempleo, en el abandono de niños y de adultos mayores, en la ausencia de asistencia a los enfermos y mutilados, entre otras cosas, el impulso originario que forma la peculiaridad de su vinculación a las expresiones o secuelas de la cuestión social. Éstas acaban por tornarse una molestia para el equilibrio de la sociedad y un objeto de preocupación del Estado en medio de las crisis económicas, acentuando el riesgo de levantamientos sociales. Ciertamente todas esas cuestiones han sido objeto de reflexión a lo largo de la producción teórica del Trabajo Social con variadas tendencias en su interpretación, constituyendo un rico conjunto de informaciones sobre la historia y el desarrollo del Trabajo Social.

En términos de la concepción de ciencia propiamente dicha, con objeto y método propio, particular y autónomo, como declaró el pensamiento clásico de Mary Ellen Richmond, el Trabajo Social no alcanzó el status de ciencia en el sentido clásico instituido en el origen de las ciencias particulares, cuya consecuencia implicaba la ruptura con cualquier ontología, fuese ella de base idealista o materialista. Al Trabajo Social eso no le implicó ningún impedimento para la producción de conocimiento y para su contribución en interlocución con las diversas ciencias sociales,

permitiéndose, inclusive, cierta libertad de moverse entre temas y tendencias teóricas variadas y escapar hasta de las limitaciones de frontera entre objetos atribuidos sólo a ciertas ciencias particulares. Es ejemplar, en ese sentido, la reciente tendencia de pensar los fundamentos ontológicos del Ser Social, posibilitando una reflexión crítica al respecto de temas sociales sobre una visión de totalidad, en especial con la aproximación al marxismo.

El libro que el lector tiene en manos en este momento es una expresión de esa posibilidad de elección por el autor, que el campo del Trabajo Social ofrece a la aprensión de objetos en el ámbito de la sociabilidad, estableciendo la interlocución con autores en temas de interés sociales y en especial del Trabajo Social. Resultado de un amplio proceso de investigación, Sergio Gianna realiza una investigación innovadora para el Trabajo Social y para el Trabajo Social argentino en particular, como una vasta interlocución con autores variados y reconocidos en el universo profesional. Al analizar el debate contemporáneo en el Trabajo Social argentino, el joven autor toma básicamente por referencia al pensamiento de György Lukács. No cualquier obra del autor, sino su obra de vejez, aquella que conteniendo problemas referentes a su proceso inacabado, trae, por otro lado, el más rico acervo de reflexiones sobre el ser social desde su génesis en el trabajo hasta un amplio universo categorial que permite pensar al hombre como complejo de complejos, indisociable de la propia naturaleza en su desarrollo del ser en cuanto ser. El ser social crea el mundo humano a través del trabajo, como posición teleológica primaria, al producir algo nuevo, antes inexistente en la naturaleza. Pero de esa posición primaria se generan otras posiciones, las posiciones teleológicas secundarias entre las cuales la ideología es un componente del complejo de la superestructura social.

La ideología es uno de los conceptos más discutidos y empleados en el campo social, siendo innumerables y variadas las interpretaciones sobre la concepción de ideología y casi siempre en un sentido negativo de “falsa conciencia”. Gianna, en su investigación, muestra que Lukács apprehende la ideología como una categoría del ser social y como categoría, pensada como “forma de ser, determinación de existencia”, no la confunde simplemente como algo meramente ideal, sino que establece que cualquier actividad nacida del cotidiano puede, en determinadas circunstancias históricas, constituirse como ideología, al ejercer una función en los conflictos sociales. En la configuración de la ideología en sentido lukácsiano, se articulan tres determinaciones. Ella tiene sus determinaciones concretas en el cotidiano más inmediato, sirve para tornar la práctica humana consciente y operativa y se orienta a contener conflictos. Un trazo que le es peculiar es la posibilidad de actuar tanto en el sentido de conservar, como en el sentido de transformar la realidad social. Todo eso comprende la noción ontológico-práctica de ideología como función social, noción que Lukács busca en el pensamiento de Marx y lleva tales consecuencias hasta el final, al expresar la relación entre base y superestructura jurídica y política.

El texto aporta reflexiones de ese nivel, que se elevan a una reflexión ontológica en el plano de la esencia del ser, para finalmente dedicarse a las interpretaciones actuales presentes en el Trabajo Social y sus posibilidades de interferir en la realidad de individuos, grupos y familias. La reflexión de Gianna lo conduce a apprehender, apoyándose especialmente en Lukács, que el Trabajo Social no guarda una entera identidad con el trabajo, con la posición teleológica primaria, como acto fundante del mundo de los hombres. Se trata de una actividad derivada del trabajo, una posición teleológica secundaria, pero que no pierde su fundamento en el propio trabajo como acto originario. Eso

guarda consecuencias importantes, considerando el autor que, en el ámbito de cualquier sociabilidad, la totalidad social es compuesta por posiciones teleológicas diferenciadas, que ejercen diferentes funciones sociales cuando se trata de posiciones teleológicas secundarias. El autor identifica al Trabajo Social con éstas últimas y apoyándose una vez más en Lukács, lo conecta con el complejo ideológico, tal como ocurre con la superestructura jurídica y política que emerge de la base económico-social. La relación entre base y superestructura, que Lukács retoma de Marx para identificar la ideología como una función en los conflictos humanos, ya fue ampliamente analizada por István Mészáros en *Estructura Social y Formas de Conciencia*, desmitificando los equívocos de algunos autores sobre esta importante relación.

Con una fundamentación ontológica consolidada, Gianna realiza un análisis crítico de las tendencias presentes en el Trabajo Social argentino contemporáneo. Retoma analíticamente las proposiciones teóricas que influyen la intervención profesional junto a los individuos y grupos en espacios institucionales. Aprehende qué tendencias contemporáneas influyen sobre el Trabajo Social, con un carácter fuertemente pautado en el denominado pensamiento posmoderno, dirigido a actuar sobre personas y familias en la resolución de sus problemas individuales. En esa influencia pueden identificarse formas actualizadas del positivismo, de la psicología existencialista y fenomenológica, ampliamente analizadas por el autor en sus fundamentos y procedimientos, que, conscientemente o no, son dirigidas al ajuste social, foco de críticas de algunos teóricos del Trabajo Social en relación con los abordajes tradicionales de la profesión.

El análisis se articula, en el proceso de exposición, al problema de la decadencia ideológica, categoría que Lukács expresa como proceso por el cual el pensamiento burgués,

después de un intenso desarrollo en el período iluminista en defensa del avance de la humanidad, concluida la Revolución Francesa, asume el carácter conservador típico de la clase dominante en el poder. La ruptura entre ciencia y fundamentos filosóficos, la pérdida de la racionalidad moderna, la tendencia a atribuir al individuo el origen de la sociabilidad y de instituir su realización por el consumo como fin último, la negación de las grandes narrativas y la reducción al estudio de las singularidades, el mero registro del instante inmediato y de lo fugaz, como ciencia auténtica, son todos caracteres de la decadencia, frecuentemente encontrados en el pensamiento posmoderno. El autor no se somete a tales prerrogativas y opta por ir a los fundamentos ontológicos, asegurando la producción de un texto analítico consistente y concientemente orientado metodológicamente por la matriz marxista. El conjunto de las formulaciones contemporáneas que influyen al Trabajo Social argentino fueron lúcidamente reflexionadas de forma crítica por Gianna, con vistas a contribuir al avance de la reflexión ontológico-científica del Trabajo Social.

El texto de Sergio Gianna es mucho más rico y denso que lo que nuestras consideraciones consiguen expresar. Un texto digno de ser leído y analizado, integrándose al acervo teórico del Trabajo Social en la actualidad. No hay duda de que se trata de una importante contribución al desarrollo teórico de la profesión, en la búsqueda de explicarla en el plano de la esencia del ser social, entender sus funciones y propiciar nuevas reflexiones en el sentido de avanzar en una práctica social crítica y consciente en favor del desarrollo humano-social.

Gilmaisa Costa
Julio de 2015

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

NOTAS CONCEPTUALES PARA PENSAR AL TRABAJO SOCIAL COMO COMPLEJO SOCIAL IDEOLÓGICO

1. El trabajo y la ideología como complejos sociales de la sociabilidad humana

La finalidad de este capítulo introductorio es abordar algunas de las determinaciones esenciales del Trabajo Social como complejo social ideológico. La importancia de esta temática radica en que del modo en que se conciba la naturaleza del Trabajo Social emergerán un conjunto de aspectos constitutivos e inherentes a los procesos de intervención profesional, los cuales son retomados como unidades de análisis de aquellas tendencias irracionalistas y de una racionalidad formal-abstracta en el Trabajo Social argentino y contemporáneo.

La hipótesis que aquí se sostiene es que la conceptualización del Trabajo Social como complejo social ideológico contribuye a develar la naturaleza de la profesión, las determinaciones presentes en los procesos de intervención profesional, relacionadas con el sobredeterminante institucional; el subdeterminante popular y lo ético-político, y sus mediaciones con la categoría finalidad, reflejo y medios.

El estudio acerca de la naturaleza del Trabajo Social requiere de un tratamiento categorial vinculado al trabajo, la reproducción y la ideología, así como a las mediaciones existentes entre dichas categorías. Aquí sólo se recuperarán algunas de las determinaciones esenciales de dichas categorías, con el fin de plantear su vinculación con el Trabajo Social.

Para Lukács (2004) el trabajo es la única categoría transicional que expresa el salto ontológico de la esfera de la naturaleza orgánica, de la que emerge el ser social, y el desarrollo de una legalidad social, propia del mundo de los hombres. Esto alude a la existencia de una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad entre las esferas del ser: si el hombre surge de la naturaleza orgánica, éste adquiere ciertos atributos del orden de lo biológico, todo hombre es portador de un cuerpo regido por leyes biológicas. Pero, al mismo tiempo, entre una y otra esfera se procesa una discontinuidad central: si los animales actúan de forma instintiva sobre el medio, los hombres anteponen en la conciencia un proceso que define cuáles son los caminos y las respuestas más acordes para resolver una situación concreta. Sobre este punto, Lukács señala que “[...] una respuesta presupone siempre una pregunta, pero esta no puede ser un dato originario, sus bases son constituidas, por así decir, por determinaciones ejercidas sobre el hombre por la realidad que lo circunda (natural y social) [...]” (1981: 380).

Esta pregunta, ligada a las necesidades de los hombres y a la realidad que los rodea, introduce un momento ideal, una previa ideación, que coloca la finalidad de la acción y establece cuáles son los medios más acordes para alcanzar la primera. Esto, que Lukács (2004) llama de posición teleológica, aparece reflejado en la siguiente expresión de Marx: “Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*” (2002: 216). Pero dicho resultado, que incluye un momento real, transforma la naturaleza y produce una nueva objetividad, un valor de uso, que, aún permaneciendo con las determinaciones de la naturaleza (sus fundamentos ontológico-naturales), adopta formas aptas para satisfacer una necesidad humana.

Todo proceso de trabajo se funda en una posición teleológica que anticipa idealmente los resultados y los momentos necesarios para el mismo y actúa sobre la realidad para transformarla, buscando que una causalidad dada —como movimiento autónomo basado en sí mismo y sin finalidad— se vuelva una causalidad puesta. De este modo, para Lukács (2004) la vida humana se conforma en la unidad de las posiciones teleológicas y la causalidad.

La *posición teleológica*, como momento del trabajo que antecede y dirige la acción, anticipa en la conciencia cuáles serán los posibles resultados y los momentos esenciales a ser llevados a cabo. Dicha posición es un acto de pensar y de producir y, retomando a Hartmann, Lukács advierte que el primero incluye una concreción y definición de la finalidad y un proceso de investigación de los medios necesarios para su consecución. En términos del autor:

[...] la posición de la finalidad tiene su génesis y una función social muy concreta. Estas provienen de las necesidades de los hombres, no simplemente de las necesidades en general, sino de deseos explícitos, particulares, de obtener la satisfacción efectiva; por eso, son estos deseos junto a las circunstancias y a los medios concretos y posibilidades socialmente existentes, que determinan de hecho la posición de la finalidad, y queda claro que la selección de los medios, así como la forma de realización, se torna al mismo tiempo posibles y son delimitadas por la totalidad de las circunstancias (Lukács, 1981: 348).

Si la *posición del fin* del acto de trabajo tiene su origen en una necesidad humana, la realización de éste requiere de una investigación de las cualidades y determinaciones de los objetos y cadenas causales que permitirían la satisfacción de dichas necesidades. La *investigación de los medios* busca un conocimiento objetivo de la realidad, el en sí de los objetos, y descubrir en los mismos sus potencialidades,

nuevas posibilidades de combinación que sólo existen de forma latente en los mismos y que sólo pueden efectivizarse y realizarse con el accionar humano. Sobre estos aspectos, la finalidad y los medios, Lukács señala:

[...] el primer acto contiene en sí una dirección del sujeto al objeto (solamente pensado), mientras que el segundo es una “determinación retroactiva”, construyéndose en retrospectiva, a partir del nuevo objeto planificado, los pasos que la conducen [...] la posición de la finalidad tiene una génesis y una función social muy concreta. Estas provienen de las necesidades de los hombres, no simplemente de las necesidades en general, sino de deseos explícitos, particulares, de obtener la satisfacción efectiva; por eso, son estos deseos junto a las circunstancias y a los medios concretos y posibilidades socialmente existentes, que determinan de hecho la posición de la finalidad, y queda claro que la selección de medios, así como la forma de realización, se tornan al mismo tiempo posibles y son delimitados por la totalidad de las circunstancias (1981: 349).

La posición teleológica, tanto en la conformación de la finalidad como en la aprehensión de los medios, genera un proceso de aprensión de la realidad en la conciencia del individuo, que se aproxima, de modo estimativo y parcial, a una realidad que es más rica y compleja de lo que la conciencia puede efectivamente captar. En ese sentido, el éxito o el fracaso de un trabajo dependerá de la capacidad que tiene el hombre de conocer aquella porción de la realidad que pretende transformar. Así, entre el momento ideal y el momento real, es éste último el que ocupa el momento predominante, ya que sólo es posible comprobar la veracidad de dicho conocimiento mediante la transformación de la realidad, sometiendo a validación si las propiedades, cualidades y relaciones de la misma fueron correctamente conocidas o si, por el contrario, se produjo un conocimiento insuficiente. Con esto cobra sentido la afirmación de Marx

de que “Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” (2006: 167-169).

Hasta aquí la posición teleológica, como momento ideal, sólo existe como potencia que puede (o no) objetivarse y formar parte de la realidad. La *objetivación* enfrenta al individuo a una situación específica que posee cadenas causales concretas, debiendo elegir entre diversas alternativas para la consecución de la finalidad propuesta. En otras palabras, la teleología orienta el pasaje de la posibilidad, como proyecto ideal de la finalidad a alcanzar, a la objetivación de una serie de alternativas dentro de una situación específica y particular.

Tanto el momento ideal como el momento real, la teleología y la objetivación, se orientan por un *deber ser* que coloca en el accionar humano el horizonte del futuro, ya que todas las acciones y momentos que son parte del proceso de trabajo están guiados por un resultado que, como ya se señaló, se encuentran previamente en la conciencia del individuo.

Mediante la objetivación del trabajo humano, la realidad es transformada por el propio hombre, apareciendo un conjunto de valores de uso que antes apenas existían como posibilidad en la naturaleza. Como advierte Marx, “El proceso se extingue en el *producto*. Su producto es un *valor de uso*, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado” (2002: 219).

No obstante, el trabajo no es solamente la transformación de la naturaleza mediante la objetivación, sino que también desencadena un proceso de *exteriorización*, una acción de retorno sobre el propio individuo. La exteriorización actúa sobre la propia subjetividad y posibilita, por un lado, el desarrollo de la conciencia, la aprehensión de nue-

vas habilidades y nuevos conocimientos, ocasionando un dominio conciente y voluntario sobre el propio cuerpo. Por otro lado, se despliega la personalidad humana y los rasgos de la individualidad humana.¹ En términos de Lukács:

[...] objetivación y exteriorización, en el plano ontológico, son producto de un acto unitario, pero su necesaria distinción en el plano histórico social no es simplemente el resultado de un análisis del pensamiento, por otra parte, esta es posible apenas porque en la distinción de los dos momentos de ese acto unitario viene a la luz diferencia ontológicas reales. Afirmamos: su esencia es que la relación en sí unitaria sujeto-objeto, que está en la base de su unidad, en la objetivación actúa como una transformación del mundo de los objetos en el sentido de su socialización, mientras que la exteriorización es el vehículo que promueve el desarrollo del sujeto en la misma dirección (1981: 404-405).

Hasta aquí la exposición da cuenta de aquellos aspectos que son inherentes a la categoría trabajo, los cuales son constitutivos del mismo con independencia de las formas históricas que adquiere la sociabilidad humana. La cen-

¹ Lukács muestra como la personalidad se construye mediante las posiciones teleológicas que, unitariamente, generan un proceso de objetivación y exteriorización: "En la vida cotidiana que nace sobre la base de los actos de exteriorización, al revés, existe una continuidad de otro tipo, cuyos actos fundamentales tiene un carácter teleológico (objetivante-exteriorizado); de esta manera la substancia que se conserva en la continuidad del proceso social de la vida tiene una estructura de valor [...] la substancia humana auténtica, la substancia de carácter humano, no es un dato de la naturaleza, sino producto del hombre mismo, resultado global dinámico de sus actos de exteriorización [...] la continuidad formada por sus actos de exteriorización es, en este sentido, el producto de su propia actividad, de sus decisiones; lo importante es que cada una de esas decisiones una vez tomada, sea traducida en la práctica [...] En los sucesivos actos de exteriorización el, sabiendo o no, se liga a esto, a pesar de que nuevamente con decisiones alternativas, esto es, o avalando como algo que debe tener continuidad, o por el contrario, buscando apartarse, para cancelarlo de la continuidad de su vida" (1981: 411-412).

tralidad de la categoría trabajo refiere a que éste se constituye en el modelo de toda praxis humana, como síntesis de un momento ideal y un momento real, y es una condición vital y necesaria para la vida humana y sin la cual no podría reproducirse el hombre y la sociedad como un todo:

El proceso de trabajo [...] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (Marx, 2002: 223).

Es decir, el trabajo es una categoría bien precisa para Marx y para Lukács y desempeña una función social concreta: “[...] contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso” (Lukács, 2004: 103), siendo la actividad humana que transforma la naturaleza y produce la riqueza social en cada momento histórico.

Los límites bien precisos que adquiere la categoría trabajo, según la función social que ésta desempeña, permite, por un lado, superar aquellas visiones del marxismo que plantean que el factor económico determina unívocamente al resto de los intersticios de la vida social, siendo un mero efecto o epifenómeno de la dinámica económica. Por otro lado, junto al trabajo existen otras formas de praxis social que no pueden ser reducidas al acto laboral. Superando estos equívocos, Lukács señala que existe una “identidad de la identidad de la no identidad” entre el trabajo y las otras formas de praxis humana y si bien existen determinaciones comunes entre ambas, también existen rasgos particulares que las distinguen.

Para Lukács el trabajo se constituye en una *posición teleológica primaria* estrictamente ligada al proceso de intercambio del hombre con la naturaleza y conduce a un “retroceso de las barreras naturales”, en el sentido de que los elementos naturales dejan de tener predominancia en la vida humana, pasado a ocupar dicho lugar los aspectos sociales, y la sociabilidad humana se vuelve más compleja y mediada, introduciéndose nuevas categorías y momentos heterogéneos con respecto al trabajo.

La categoría trabajo introduce una dinámica en el ser social que la diferencia de las otras esferas del ser: si en la naturaleza inorgánica no existe actividad alguna, y su procesualidad consiste en un mero transformarse en otro a partir del accionar de los niveles del ser más desenvueltos, en la naturaleza orgánica aparece la categoría reproducción, siendo esencial para la supervivencia de los ejemplares singulares y de la especie en su totalidad, pero cuyo rasgo principal es un movimiento que se repone a sí mismo constantemente, predominando los aspectos de continuidad a partir de su base de carácter biológica. A diferencia de éstas, el ser social, mediante el trabajo, no sólo actúa y resuelve una necesidad inmediata y concreta a la que se enfrenta, sino que contiene en sí las condiciones para desarrollar una reproducción ampliada, que contiene no sólo aspectos de continuidad, sino también de nuevos elementos y complejos que la hacen más rica.

Todo acto de trabajo, al realizarse dentro de una sociabilidad se vuelve social, a partir de la generalización de los conocimientos alcanzados y los valores de uso producidos. Esto es lo que permite la construcción de la historia humana, donde las generaciones actuales heredan de las anteriores dichas generalizaciones, y la aplicación de dichos conocimientos y productos del trabajo a nuevas necesidades y procesos de trabajo. Esta dinámica, caracterizada por un desarrollo intensivo y extensivo, conduce a una so-

ciabilidad humana cada vez más compleja, donde múltiples formas de praxis humana no pueden ser reducidas al acto de trabajo ni, mucho menos, pueden ser homologadas con la misma. Como señala Lukács,

[...] cuanto más se extiende la división social del trabajo, cuanto más social se torna la sociedad misma, más numerosas y complicadas son las mediaciones que se tornan necesarias para mantener el curso normal del proceso reproductivo [...] Y sólo repetimos lo obvio, al decir que el proceso de reproducción económica, a partir de un estadio determinado no podría funcionar, ni en el plano económico, si no se formasen campos de actividad no económica que tornasen posible el desarrollo de ese proceso en el plano del ser (1981: 377).

En ese sentido, la sociabilidad humana, como proceso de producción y reproducción social, tiene como momento predominante a la esfera ontológica de la economía, que produce la riqueza material indispensable para una sociedad. No obstante, este planteo no reduce toda acción humana a un proceso de trabajo, sino que existen formas de praxis que desempeñan otras funciones sociales. Si el trabajo actúa sobre la naturaleza para modificar su forma y obtener un valor de uso, en las otras formas de praxis aparece el hombre y su “[...] momento ideal como motivación y objeto, tanto en la posición como en el objeto de esa intención” (Lukács, 1981: 339). Es decir, estas formas de praxis social son posiciones teleológicas secundarias que tienen por finalidad “[...] la tentativa para conseguir que un hombre (o grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas” (Lukács, 2004: 103).

Desde esta óptica, la sociabilidad humana no conforma por el intercambio que el hombre/la sociedad realiza con la naturaleza y las relaciones sociales que configuran los individuos entre sí. Entre ambos no existe una dinámica contrapuesta ni pueden ser separados rígida y artifi-

cialmente, siendo una unidad ontológica con momentos diferenciados. Como refiere Lukács, “[...] si no es posible contraponer en términos metafísicos absolutos, sin escalas, la esfera económica a la superestructura, no podemos tampoco hablar que el complejo de las posiciones teleológicas entre el ser social es un conjunto uniforme, indiferenciado” (1981: 364).

En este punto, hay que destacar que entre el trabajo y estas otras formas de praxis social existen puntos de continuidad y elementos de ruptura o de distinción. En el caso de las continuidades, ambas tienen como punto de partida un momento ideal, son una posición teleológica donde el “[...] éxito o el fracaso depende del conocimiento que el sujeto que pone tenga de la constitución de las fuerzas que deben ser puestas en movimiento” (Lukács, 1981: 337). Mientras que las rupturas aluden, en lo fundamental, a que si en el trabajo se transforman las cadenas causales de la naturaleza volviéndolas una causalidad puesta, las otras formas de praxis social, como posiciones teleológicas secundarias, actúan sobre la posición teleológica de otros individuos y grupos sociales, de modo de influir y orientar la objetivación de ciertas alternativas en detrimento de otras. Es decir, entre una posición teleológica y la otra cambia el “material” que enfrenta: si en el trabajo refiere a la naturaleza, cuyas leyes y legalidades adquieren una mayor estabilidad, en las posiciones teleológicas secundarias son la legalidad social, la conciencia y la práctica de los individuos, lo que vuelve más complejo el proceso, debido a que los propios sujetos, que son el “material” u objeto de una posición teleológica, poseen capacidad de reacción y de incidencia sobre la posición teleológica inicial. También, en estas otras formas de praxis social se vuelve más difícil la suspensión de los intereses, valores y visiones de mundo.

La importancia que adquieren las posiciones teleológicas secundarias en la sociabilidad humana se expresa en que “[...] la propia producción adquiere un carácter tan complejo de operaciones, que parecen tener poco o nada que ver con la producción material de bienes, tornándose, al contrario, indispensables para el proceso social” (Lukács, 1981: 476). No obstante, las posiciones teleológicas secundarias tienen origen en los propios albores de la humanidad, cuando ciertos individuos comienzan a organizar y distribuir el trabajo colectivo a partir de la asignación de roles y tareas a desempeñar, sin que el cumplimiento de dicho rol se petrifique en una personificación. Existen individuos que, sin intervenir de modo directo en la transformación de la naturaleza, actúan en la organización de dicho proceso, ya que dicho proceso de objetivación “[...] está precedido de una posición teleológica que determina el carácter, el papel, la función, etc. de las posiciones individuales, ahora concretas y reales, orientadas a un objeto natural. El objeto de esta posición teleológica no es, pues, ya algo puramente natural, sino la conciencia de un grupo humano [...]” (Lukács, 2004: 104).

Son estas posiciones teleológicas secundarias las que tendrán, para Lukács (1981), una vinculación directa con una concepción amplia de ideología, reconociendo que ésta es una “[...] forma de elaboración ideal de la realidad que sirve para tornar la praxis social de los hombres consciente y operativa” (1981: 446). Así, las posiciones teleológicas secundarias se vuelven formas ideológicas que regulan la cooperación y las formas de vida asociadas a ella, siendo necesaria una cierta generalización de las normas sociales de actuación y de conducta para los individuos. Es este aspecto el que evidencia porqué para Lukács (1981) la ideología sería una determinación inherente al ser social, ya que en su forma amplia actúa en torno a las relaciones sociales, inclusive cuando éstas existieron sin la forma de

clases sociales y no se producía la explotación del hombre por el hombre mediante mecanismos extra-económicos o económicos.

Ya la concepción amplia de ideología permite visualizar el rasgo fundamental que adquiere dicho complejo para Lukács: éste se caracteriza por la función social que desempeña en la sociabilidad humana, volviendo conciente y operativa la praxis y tornándose un vehículo teórico y práctico para enfrentar los conflictos sociales de un momento histórico concreto. En este punto, antes de avanzar sobre la concepción restricta de ideología, debe advertirse que “[...] la corrección o falsedad no bastan para hacer de una opinión una ideología. Ni una opinión individual correcta o errónea, ni una hipótesis, una teoría, etc. científica correcta o errónea son en sí y por sí una ideología [...]” (Lukács, 1981: 448). Tampoco la ideología refiere a lo que comúnmente se ha asociado con la “falsa conciencia”, como si ésta fuera un reflejo deformado e incorrecto de la realidad, ya que “[...] son muchas las realizaciones de falsa conciencia que nunca se tornaron ideología [...] (y) aquellos que se torna ideología no es de modo alguno necesariamente idéntico a la falsa conciencia” (Lukács, 1981: 461).

Sin dudas esto marca un quiebre en la comprensión de la ideología desde el marxismo, asociada a una “falsa conciencia” que “[...] como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico” (Marx y Engels, 1959: 25). La crítica gnoseológica de los contenidos teórico-prácticos que encarna la ideología es un aspecto importante, aunque se vuelve secundaria respecto a lo que determina aquello que es o no ideología: su función social.

El carácter restricto de la ideología se relaciona con la aparición de sociedades de clase en la que existen grupos

y clases sociales que se enfrentan entre sí al poseer intereses y proyectos societarios distintos. Según Lukács

La existencia social de la ideología parece, entonces, presuponer conflictos sociales, que en último análisis deben ser enfrentados en la forma primaria, esto es, sobre el plano socio-económico, pero que en cualquier sociedad concreta producen para tal ámbito formas específicas, justamente las formas concretas de la respectiva ideología (1981: 452).

En ese sentido, el aspecto amplio o restringido de la ideología depende en gran medida del lugar y la función social que ocupa en la totalidad y en un momento histórico específico, ya que “[...] ser ideología no es una cualidad social fija de este o de aquel producto espiritual, sino, al revés, por su naturaleza ontológica es una función social, no una especie de ser” (Lukács, 1981: 544).

Este carácter restringido de la ideología, cuya plenitud es alcanzada en las sociedades de clase en la que los grupos sociales que la conforman consideran que su interés particular es el representante del interés general de toda la sociedad y a partir de ello disputan la direccionalidad del metabolismo social, tiende a objetivarse en ciertas formas institucionales que actúan sobre las relaciones sociales para transformarlas, ya que, como advierte Lukács, “La transformación es entendida aquí en un sentido extremadamente general, que incluye también la defensa del status quo” (1981: 380).

A partir de este excursus es posible responder al interrogante inicial: El Trabajo Social ¿es un proceso de trabajo o un complejo social ideológico? Esta pregunta será la que guiará los planteos del siguiente apartado.

2. El Trabajo Social como complejo social ideológico

El apartado anterior ha intentado sintetizar algunas de las determinaciones centrales de la categoría trabajo e ideología. En dicho excurso, se mostró como el trabajo genera condiciones para una reproducción ampliada de la vida humana. Este proceso, que incluye el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y las transformaciones en las relaciones sociales de producción, permite que la humanidad se vaya

[...] distanciando de su situación de partida, cuando el intercambio orgánico directo con la naturaleza inmediatamente circundante envuelve, por entero, el trabajo de todos los individuos. Entre las diversas mediaciones que removieron esta inmediaticidad originaria, las cuales, con el tiempo, se tornan estructuras en si, instituciones [...] [y] nos muestra de otra perspectiva, como el desarrollo económico-social [...] hace que el edificio del ser social, en el proceso de reproducción en grados continuamente superiores, se torne social en términos cada vez más puros y exclusivos (Lukács, 1981: 157-158).

Es la transformación y el dominio de la naturaleza por parte del hombre lo que habilita la aparición, y satisfacción, de nuevos valores de uso, necesidades y formas de satisfacerlas. Esto conduce a que “[...] el proceso de trabajo provoque en la sociedad, conjuntamente a la propia difusión y perfeccionamiento creciente, una división del trabajo no simplemente técnica, sino también social” (Lukács, 1981: 154). El advenimiento de una división social y técnica del trabajo, mediante el “retroceso de las barreras naturales” y producto del desarrollo de las fuerzas productivas, posibilita el surgimiento progresivo de otras formas de praxis sociales que actúan sobre las relaciones

sociales y no participan de modo directo en la transformación de la naturaleza. Sobre esto, Lukács observa:

La división del trabajo comienza cuando las ocupaciones singulares se autonomizan en profesiones. Esto constituye, obviamente, un gran progreso en términos sean económicos, sean técnicos, pero no nos olvidemos que la diferenciación de las profesiones tienen como premisa social que en todos los campos de trabajo cualquiera puede obtener para sí (reproducir) los productos inmediatamente necesario para vivir, sin que deba producirlos por sí (1981: 139-140).

Estas profesiones, que complejizan y hacen más diversa la división social y técnica del trabajo, son posiciones teleológicas secundarias que actúan sobre las relaciones sociales y los individuos de una sociedad concreta y en un momento histórico determinado. La aparición de estas profesiones, como puede ser el Trabajo Social, no se encuentran por fuera de la división social del trabajo, por el contrario, forman parte de la misma y tienen una función social muy mediada e indirecta respecto a la transformación de la naturaleza, al adquirir una autonomía relativa² respecto a la esfera ontológica de la economía. Es decir, para Lukács (1981) la división social y técnica del trabajo se compone de procesos de trabajo, entendidos como posiciones teleológicas primarias, y de aquellas posiciones teleológicas secundarias que adoptan una forma institucional.³

2 Respecto a esta autonomía relativa, Costa afirma: “La autonomización de tales complejos ante la esfera económica tiene que ver con el mejor cumplimiento de su función mediadora, que debe ser objetivamente dependiente y heterogénea en relación a la economía” (2011: 118).

3 El énfasis colocado por Lukács en este planteo le permite captar la función social y las particularidades que asumen las posiciones teleológicas como complejos sociales y lo enfrenta con aquellas visiones mecanicistas y factorialistas del marxismo que reducen todos los complejos sociales no económicos como meros epifenómenos de la economía. Este planteo

Entonces, y volviendo a enfatizar, en la división social y técnica del trabajo, y con el proceso de especialización que deriva de ella, no sólo operan posiciones teleológicas primarias, destinadas a la transformación de la naturaleza, sino también aquellas posiciones teleológicas secundarias que actúan sobre la conciencia y la práctica de otros individuos, de modo de inducirlos a asumir determinados comportamientos y acciones. Es decir, en la sociabilidad humana “Son necesarias otras praxis sociales que preparen y creen las condiciones sociales indispensables para que el trabajo se efectivice” (Lessa, 2007a: 41). Por ejemplo, el derecho regula el intercambio libre de las personificaciones de los portadores de mercancía y sanciona aquellas conductas negativas existentes en una sociedad, la educación introduce determinadas formas de sociabilidad y aprendizajes iniciales para la movilización de los individuos en una sociedad o para formar la fuerza de trabajo necesaria para el metabolismo social. Estos complejos sociales desarrollan posiciones teleológicas secundarias indispensables para el funcionamiento del proceso de producción y reproducción de la vida social. Aproximándose al Trabajo Social, Lessa advierte que

Igualar al trabajo prácticas profesionales como el Servicio Social o la educación (o, como en algunas pocas tentativas, la medicina o la nutrición), significa igualar el intercambio orgánico con la naturaleza con otras actividades de carácter

explica porque en diversos pasaje el autor enfatiza lo siguiente: “Las posiciones teleológicas realizadas por los individuos singulares se tornan, por lo tanto simples componentes de un proceso teleológico complejo ya socialmente colocado en movimiento. Como consecuencia general de este desarrollo, la socialización se revela también por el hecho que las posiciones, a priori puramente sociales, que no son dirigidas inmediatamente al intercambio orgánico de los hombres con la naturaleza, sino al contrario intentan influir sobre otros hombres a fin de que ellos realicen por sí las posiciones teleológicas singulares deseadas, aumentan tanto en número como de peso” (Lukács, 1981: 310).

distinto. Al cancelar lo que el trabajo tiene de específico, esto es, cumplir la función social de transformar la naturaleza en medios de producción y de subsistencia, se disuelve el trabajo en un enorme conjunto de praxis y consecuentemente, se cancela la tesis marxiana de ser el trabajo la categoría fundante del mundo de los hombres (2007a: 19-20).

Esta identidad que se podría plantear en torno a la categoría trabajo y las otras formas de praxis social cancela lo que tiene de específico la posición teleológica primaria de las secundarias y desconoce las determinaciones particulares existentes en la legalidad natural y su distinción con la legalidad social. Costa señala que

Los actos del Servicio Social envuelven siempre una acción de los agentes profesionales ante determinadas realidades sociales, condiciones existentes en la vida de los individuos o grupos humanos resultantes de las relaciones sociales presentes. Como se puede ver, éste es un tipo de materialidad no idéntico a la materialidad simple o natural, mismo si esta última ya contiene trabajo humano tornándola objetividad social (2011: 124).

Al cambiar el “objeto” sobre el cuál interviene el Trabajo Social, y al no ser una legalidad natural sino social, se transforman las finalidades y los medios que los trabajadores sociales objetivan en sus intervenciones profesionales.⁴ Si el trabajo obra sobre una legalidad natural, las posiciones teleológicas secundarias lo hacen sobre las relaciones sociales y a partir de un campo de valores que

4 En relación a este punto, Lessa señala: “En el caso de la praxis del operario, son decisivos otros ‘medios’ y ‘fines’: el debe conocer las cualidades y posibilidades objetivas de las herramientas y del material a ser transformado –y está completamente fuera de cuestión ‘convencer’ a la chapa de hierro que se comporte como un auto” (2012: 34). Mientras que en aquellos individuos que objetivan posiciones teleológicas secundarias los fines y medios son distintos y se vinculan con la ideología.

establecen lo socialmente deseable e indeseable. En realidad, el “objeto” de la posición teleológica secundaria es un sujeto que asume una posición activa y posee capacidad de reacción sobre la posición teleológica inicial, en la medida en que el ser social siempre dispone de un margen de libertad y de acción⁵ y ante cada decisión tiene una pluralidad de alternativas sobre las cuales debe elegir. Actuar sobre la legalidad social también genera una transformación en la finalidad de la posición teleológica, ya que ésta busca transformar o reproducir las relaciones sociales y los medios con los que dispone, basados en la coerción o en consenso, son esencialmente diferentes.

La distinción entre la legalidad natural y la legalidad social es esencial para identificar cuál es la actividad humana que Marx (2002) vincula al trabajo y cuales se constituyen en otros modos de praxis social. Sintetizando, Costa advierte:

[...] las posiciones de tipo secundario presentan la misma estructura y dinámica que las posiciones operantes en el trabajo: se dirigen a un objeto, ponen fines y medios.⁶ La distinción básica entre el trabajo y esas otras posiciones reside principalmente en el objeto que la posición debe mirar. En el primer caso (trabajo), la objetividad es natural, en el segundo caso (teleologías secundarias), posiciones causales de carácter social (2011: 125).

5 Como reconoce Lukács, en todo acto humano siempre “[...] se conserva un mínimo de libertad en la decisión; también aquí se trata –como caso límite- de una alternativa y no de un acontecimiento natural determinado por una causalidad puramente espontánea” (2004: 168).

6 Marx advierte en *El Capital* que “Los elementos simples del proceso laboral son *la actividad orientada a un fin* -o sea el *trabajo mismo*-, su *objeto* y sus *medios*” (2002: 216). Si estos aspectos son las determinaciones generales de toda posición teleológica, esto no significa que todo acto humano sea trabajo.

Otra distinción esencial entre el trabajo y las otras formas de praxis social se presenta cuando se analizan las determinaciones universales y particulares que ambas poseen. Ambas posiciones teleológicas comparten su *forma* (objetivan posiciones teleológicas), su *materialidad* (si bien pueden trabajar con distintos ambientes y herramientas, ambas se relacionan, de modo inmediato o mediato, con la producción de bienes materiales) y son *trabajos asalariados* (todas son mercancías que se intercambian en el mercado y a cambio de la utilización de su valor de uso obtienen un salario, una retribución por el gasto de fuerza de trabajo). No obstante, Lukács encuentra una determinación particular que las va a distinguir y ésta se vincula a la función social que cada una ejerce dentro de la totalidad, en la medida que “[...] la división del trabajo forma un complejo por el cual los actos singulares, las operaciones singulares, etc. tienen sentido solamente en el interior del proceso del cual son partes; es encima de todo la *función* que deben desarrollar precisamente en este complejo” (1981: 137).

De este modo, lo que diferencia al trabajo de las otras formas de praxis humana es la función social que ésta cumple dentro de la sociedad. Si “Al trabajo [le] cabe la producción de los medios de producción y de subsistencia; a las otras formas de praxis [le] caben las funciones preparatorias (las más diversas) indispensables a la realización de los actos de trabajo históricamente necesarios [...]” (Lessa, 2012: 34). La distinción central entre el trabajo y las otras formas de posición teleológica se encuentra en dicha función social: si la primera tiene como finalidad la transformación de la naturaleza según finalidades humanas, creando la base material de toda sociedad y su riqueza material, la segunda interviene sobre las relaciones sociales, generando las condiciones necesarias para que

el trabajo pueda efectivizarse y realizarse, contribuyendo con la reproducción de las relaciones sociales vigentes.⁷

En ese sentido, para Lessa (2007a, 2012) existiría una distinción entre los asalariados o trabajadores, quienes ejecutan dentro de la sociabilidad capitalista un conjunto de posiciones teleológicas que generan las condiciones esenciales y necesarias para que el metabolismo social se desarrolle y reproduzca, y los proletarios, quienes crean la riqueza material de la sociedad, esto es, los medios de producción y medios de subsistencia bajo la condición de crear plusvalía. Así, la plusvalía es apropiada de forma directa por la burguesía, dueña de los medios de producción y clase dominante, e indirectamente por aquellas profesiones y miembros de los complejos sociales institucionales, que objetivan posiciones teleológicas secundarias, a los que Lessa (2012) denomina como “clases de transición”.

Recapitulando, el Trabajo Social, por la función social que ocupa en la sociedad como posición teleológica secundaria, no se inserta de modo directo en el campo productivo y en la esfera ontológica de la economía. Esto ya fue dilucidado por Netto, al decir que:

En cuanto interviniente en los mecanismos elementales de la preservación y del control de la fuerza de trabajo, y simultáneamente en los “servicios” que el Estado acciona para reducir el conjunto de trabas que la valorización del capital encuentra en el orden monopólico, el Servicio Social no desempeña funciones productivas, pero se inserta en las actividades que se tomaron auxiliares de los procesos específica-

7 Sobre las función social de las posiciones teleológicas secundarias, Lessa señala: “Elas tienen por objetivo organizar a las personas para que se comporten en una forma dada [...] En esta relación actúan, siempre, tanto el convencimiento como la represión. Al interferir sobre la conciencia de los individuos para que actúan en un determinado sentido [...] desencadenan otras posiciones teleológicas y, no, procesualidades naturales” (2012: 33-34).

mente monopólicos de la reproducción, de la acumulación y de la valorización del capital [...] (1997: 71).⁸

Desde esta óptica, el Trabajo Social por el lugar que ocupa en la división social y técnica del trabajo (contratado principalmente por el Estado, instancia que no se vincula propiamente con la categoría trabajo) como por el tipo de legalidad sobre el que interviene (de carácter social) no se ubica de modo inmediato ni directo en la esfera ontológica de la economía (aunque contribuye a reproducirla de manera mediada con la reproducción de las condiciones objetivas y subjetivas de la clase trabajadora), sino que actúa sobre los problemas sociales que derivan de la “cuestión social” (la relación social general y antagónica entre capital y trabajo). Estos elementos dan cuenta de porqué la profesión sería una posición teleológica secundaria.⁹

8 Iamamoto también observa esto, al decir que “[...] el Servicio Social no es una profesión que se inscriba predominantemente entre las actividades directamente vinculadas al proceso de creación de productos y de valor. Aunque no ocupe una posición en la producción *stricto sensu*, como lo que ocurre en otras profesiones de carácter técnico, ésto no significa que esté apartado de la producción social en sentido amplio [...] Aunque la profesión no se dedique preferentemente al desempeño de funciones directamente productivas, pudiendo ser en general caracterizada como un trabajo improductivo, figurando entre los falsos costos de producción, ella participa al lado de otras profesiones en la tarea de implementar las condiciones necesarias al proceso de reproducción en su conjunto, integrada como está a la división social y técnica del trabajo. La producción y reproducción capitalista incluye también una gama de actividades que, no siendo directamente productivas, son indispensables o facilitadoras del movimiento del capital [...] Su razón de ser es dada por la contribución que puedan ofrecer, en la medida que se encuentran vinculadas a estructuras de poder, a la creación de condiciones político-ideológicas favorables para la manutención de las relaciones sociales, configurándolas como armónicas, naturales, destituidas de las tensiones que le son inherentes (1997: 100-101).

9 Por su parte, Costa afirma: “La actividad profesional, a nuestro ver, tiene por base una posición teleológica secundaria surgida del cotidiano y dirigi-

Estas consideraciones acerca del Trabajo Social, como una posición teleológica secundaria, son apenas una porción, un elemento constitutivo de su naturaleza. En ese sentido, Lukács resalta en diversos pasajes la existencia de una mediación entre las posiciones teleológicas secundarias y la ideología. En términos del autor:

Con la diferenciación social de nivel superior, con el nacimiento de las clases sociales con intereses antagónicos, ese tipo de posición teleológica se vuelve la base espiritual-estructurante que el marxismo llama ideología. O sea: en los conflictos suscitados por las contradicciones de las modalidades de producción más desarrolladas, la ideología produce las formas a través de las cuales los hombres se vuelven concientes de esos conflictos y en ellos se insertan mediante la lucha (Lukács, 2003a: 140-141).

Aquellas posiciones teleológicas que cumplen una función social ideológica ocupan un lugar diferenciado en la sociabilidad humana y actúan sobre las relaciones entre los hombres y los conflictos sociales que se desencadenan. La relación entre la posición teleológica secundaria y la ideología se presenta en el Trabajo Social a partir de la función social que la profesión es llamada a ejercer: actuar sobre la heterogeneidad ontológica del cotidiano (Netto, 2012) e introducir la modificación de ciertas variables y aspectos concretos de los individuos y grupos sociales. Al respecto de esto, Yamamoto afirma:

Se podría afirmar que el Servicio Social [...] se sitúa en el proceso de la reproducción de las relaciones sociales, fundamentalmente como una *actividad auxiliar y subsidiaria en*

da al cotidiano de la vida social. Secundaria porque, derivada del trabajo, tiene por finalidad actuar sobre conciencias con el objetivo de atender una finalidad deseada, no ejerciendo directamente funciones productivas” (2011: 161-162).

el ejercicio del control social y en la difusión de la ideología de las clases dominantes en relación a las clases trabajadoras. Así, contribuye como uno de los mecanismos institucionales movilizados por la burguesía e insertado en el aparato burocrático del Estado, de las empresas y otras entidades privadas, en la creación de bases políticas que legitimen el ejercicio del poder de clase, contraponiéndose a las iniciativas autónomas de organización y representación de los trabajadores” (1997: 109).

La función social ideológica que desempeña el Trabajo Social refiere a que éste interviene sobre las manifestaciones de la “cuestión social”,¹⁰ es decir, sobre aquellas expresiones que emergen de la relación social general entre capital y trabajo que produce y genera un desarrollo exponencial de la riqueza social, mediante una producción cada vez más social, y, al mismo tiempo, un acceso restringido y privado de la misma. Iamamoto (2003) dirá que la “cuestión social” es una dinámica de desigualdad y rebeldía y sobre dicha tensión el Trabajo Social interviene, como parte de aquellos mecanismos que identifican los conflictos sociales y los núcleos problemáticos y la creación de medios para actuar sobre los mismos.

Este lugar objetivo que ocupa el Trabajo Social en la división social y técnica de trabajo, actuando en la reproduc-

10 Para Iamamoto la “cuestión social” “[...] no es otra cosa que expresiones del proceso de formación y desarrollo de la clase obrera y de su ingreso en el escenario político de la sociedad, exigiendo su reconocimiento como clase por parte del empresariado y del Estado. Es la manifestación, en el cotidiano de la vida social, de la contradicción entre el proletariado y la burguesía, la cual pasa a exigir otros tipos de intervención, más allá de la caridad y la represión. El Estado pasa a intervenir directamente en las relaciones entre el empresariado y las clases trabajadoras, estableciendo no sólo una reglamentación jurídica del mercado de trabajo, a través de la legislación social y laboral específicas, sino también participando en la organización y prestación de los servicios sociales, como un nuevo tipo de enfrentamiento de la ‘cuestión social’” (1997: 91-92).

ción de las relaciones sociales mediante una función esencialmente ideológica, hace que la profesión se encuentre en su intervención frente a un proceso contradictorio, ya que con su accionar

Reproduce también, por la misma actividad, intereses contrapuestos que conviven en tensión. Responde tanto a demandas del capital como del trabajo y sólo puede fortalecer uno u otro polo por la mediación de su opuesto. Participa tanto de los mecanismos de dominación y explotación como también, al mismo tiempo y por la misma actividad, da respuesta a las necesidades de sobrevivencia de las clases trabajadoras y de la reproducción del antagonismo en esos intereses sociales, reforzando las contradicciones que constituyen el móvil básico de la historia (Iamamoto, 1997: 89).

Por consiguiente, el Trabajo Social cumple la función social ideológica de actuar sobre los aspectos objetivos y subjetivos de la clase trabajadora, pero lo hace a través de prestaciones e interviniendo sobre el momento ideal de las posiciones teleológicas de individuos y colectividades, de modo que éstos incorporen y reproduzcan ciertos valores, culturas y comportamientos. Sobre este punto, Costa afirma que el Trabajo Social

[...] ejerce una función en el ámbito de los conflictos, la búsqueda de dirigirse al comportamiento de los individuos proviene esencialmente de su práctica, como manifestación de la función ideológica. Los conflictos derivados de la totalidad social se manifiestan básicamente en la conciencia de los individuos. Eso significa que el Servicio social actúa en la realidad teniendo como base un momento ideal a partir del cual opera como posición teleológica secundaria (2011: 133).

En síntesis, el Trabajo Social sería un complejo social ideológico que objetiva, mediante la intervención profesional, un conjunto de posiciones teleológicas de carác-

ter secundario. Para finalizar, deben destacarse algunas determinaciones fundamentales del Trabajo Social como complejo social ideológico. En primer término, la profesión emerge en el orden monopólico del capitalismo como un complejo social ideológico que cumple una función social en el marco de la sociedad capitalista, no siendo un aspecto esencial del género humano y sí un complejo necesario a la existencia de sociedades de clase.¹¹ En segundo lugar, por su significado y función social, el momento predominante del Trabajo Social como complejo social ideológico es su carácter restringido, ya que interviene desde el cotidiano y en los problemas sociales y emergentes que derivan de la “cuestión social”. Es decir, el Trabajo Social actúa, sea introduciendo cuestionamientos a la institución empleadora o reproduciendo las demandas de la misma, sobre los conflictos sociales que surgen del complejo ontológico de la economía. Su tercera determinación alude a que el Trabajo Social, al ser una profesión asalariada, que intercambia su fuerza de trabajo por un salario, no es una profesión liberal, aunque adquiere rasgos de ella.¹² Por tanto, el Trabajo Social no posee un aparato institucional propio y ejerce la profesión desde el Estado. Pareciera que es un complejo ideológico restringido dentro de otro complejo ideo-

11 Por ejemplo, el lenguaje es una posición teleológica secundaria y asume un carácter universal: es un complejo social inherente a cualquier tipo de praxis humana, sea esta primaria o secundaria, y ha existido y existirá en el devenir socio-histórico del individuo y el género humano. A diferencia del lenguaje, el derecho o el mismo Trabajo Social son complejos sociales históricos que surgen en una fase determinada de la organización del metabolismo social y que probablemente desaparezcan cuando cambien las relaciones sociales entre los hombres.

12 Tanto Netto (1997) como Iamamoto (1997) observan que el carácter no liberal de la profesión se vincula a aquellas actividades de corte ejecutivo que se realizan por la mediación de instituciones y condiciones materiales y técnicas esenciales que éstas deben asegurar. Esto no quita que el Trabajo Social posea ciertos atributos de dichas profesiones liberales: un Código de Ética y el carácter no rutinario de la intervención profesional.

lógico que lo contiene: el Estado. Finalmente, su cuarto aspecto refiere a que si, históricamente el Trabajo Social ha tenido una faz interventiva, siendo subalterno su papel como productor de conocimiento y teoría social, en los últimos treinta años este proceso parece revertirse, al generarse un corpus teórico que trascienden la sistematización de situaciones cotidianas de la intervención profesional.

Así, para Costa (2011) el Trabajo Social oscila entre los complejos ideológicos restringidos y puros. Si bien esta afirmación parece correcta, debe advertirse que el momento predominante es su aspecto restringido y las producciones teóricas del Trabajo Social, ligadas al aspecto puro de la ideología, deben contribuir a la elaboración de una teoría social sobre el ser social, la crítica a las determinaciones socio-históricas del capitalismo actual, así como a un análisis teórico de las finalidades previamente determinados en el campo funcional-laboral de los trabajadores sociales y de las estrategias de intervención profesional, de modo que contribuyan a superar la mera práctica repetitiva y burocrática, que son casi como un reflejo condicionado, y apunte a construir una intervención profesional de carácter situado.

Una vez reconocida la naturaleza del Trabajo Social, su lugar objetivo en la división social y técnica de trabajo y sus determinaciones como complejo social ideológico, se puede avanzar en algunos elementos que permitan reflexionar en torno a las posiciones teleológicas que los trabajadores sociales objetivan en su intervención profesional y que pueden reorientar, dentro de los límites y posibilidades propias de una profesión, el accionar profesional.

3. Posición teleológica secundaria y Trabajo Social: determinaciones esenciales de los procesos de intervención profesional

La exposición ha intentado demostrar cómo el Trabajo Social, inserto en la división social y técnica del trabajo, es un complejo ideológico que forma parte del proyecto societario de la burguesía en su fase monopólica, cuando el Estado comienza a actuar sobre las expresiones de la relación social general del capital y el trabajo, esto es, la “cuestión social”. Así, el espacio funcional-laboral del Trabajo Social se constituye a partir de la dinámica de la lucha de clases, de las reivindicaciones económico-corporativas colocadas por la clase trabajadora y las respuestas que el Estado da en torno a las mismas. Inmerso en esa contradicción, de intereses de clase antagónicos y contrapuestos, la profesión es llamada a reproducir el orden social vigente, las formas socio-históricas que adoptan las relaciones sociales y difundir determinados valores e inducir ciertos comportamientos en individuos y grupos sociales.

Estos aspectos permiten enriquecer a la perspectiva histórico-crítica, ya que además de concebir el significado social del Trabajo Social dentro de la sociabilidad capitalista, como parte de una totalidad concreta e histórica más amplia que la contiene, se avanza en la comprensión de su función social, al distinguir entre aquellas posición teleológicas primarias y las otras formas de praxis social, los complejos sociales ideológicos, que objetivan posiciones teleológicas secundarias. Tanto la función social como la “materialidad” sobre la cual interviene el trabajador social hacen que su posición teleológica secundaria adquiere ciertas particularidades que deben ser analizadas y profundizadas.

Inicialmente, no debe perderse de vista que el Trabajo Social es una profesión asalariada y los trabajadores so-

ciales son contratados por el Estado o por instituciones de la sociedad civil para que éstos intervengan a partir de ciertas finalidades que son determinadas por la institución empleadora. Al igual que los proletarios, los trabajadores sociales se enfrentan a la escisión entre la posición teleológica y la objetivación, entre la división del trabajo intelectual y manual, ya que la ideación previa, la definición de la finalidad y los medios, son delimitados de antemano por quienes los contratan.

Estas determinaciones, ligadas al significado social de la profesión y a la función social de carácter ideológica que ésta desempeña, parecen borrarse del horizonte de la intervención profesional al presentarse la demanda institucional como un conjunto de líneas de acción y problemáticas sociales que requieren de un tratamiento estrictamente técnico por parte del trabajador social. Sobre este punto, Pontes destaca:

La demanda institucional aparece al intelecto del profesional desprovista de mediaciones, paramentada por objetivos técnico-operativos, metas y una forma determinada de inserción espacial (barrio, municipio, etc.); programática (división de proyectos, programas o áreas de acción) o de población (infancia, ancianidad, inmigraciones, etc.). En una palabra, la demanda institucional aparece en la inmediatez como un fin en sí misma, desvestida de mediaciones que le den un sentido más totalizador (2003: 214).

Esta cualidad de la demanda institucional no es algo adjetivo ni casual en la misma y se vincula a tres determinaciones interligadas entre sí.¹³ La primera remite al tratamiento particular que el Estado adopta frente a la “cuestión social”, al fragmentarla y parcializarla (Netto, 1997). Esto se manifiesta en la delimitación y definición

13 Aquí se recupera de forma general dichas determinaciones. Un tratamiento más exhaustivo se encuentra en Gianna (2014).

de los campos de acción o áreas que deben ser atendidas por las instituciones y las variables sobre las que se busca intervenir, siendo estos aspectos objetivos y subjetivos de amplios segmentos de la población. La modalidad de actuación del Estado frente a la “cuestión social”, fragmentándola y parcializándola, conduce a que las situaciones problemáticas sean deshistorizadas o “pseudo-historizadas”, al ser tratadas desde sus elementos singulares. Al mismo tiempo, se instala una modalidad de intervención que borra su causalidad, la “cuestión social”, y se centra en las expresiones y efectos de la misma, produciéndose una deseconomización que separa los aspectos sociales de los económicos y una despolitización que quita a los problemas sociales su carácter clasista y los reconfigura como problemas que demandan un abordaje meramente técnico.

La segunda determinación refiere a la pseudo-objetividad que instaura la sociabilidad capitalista, vinculada con el fetichismo de la mercancía y la reificación de las relaciones sociales. Los procesos alienantes se extienden por las distintas esferas de la sociabilidad capitalista y “El carácter de *cosa* que las relaciones sociales adquieren en la forma mercancías es, ahora, el carácter de las *objetivaciones humanas* [...] El fetichismo mercantil pasa a ser fetichismo de todo el intercambio *humano*” (Netto, 1981: 85). El carácter cósmico de las relaciones sociales se expresa en la demanda institucional en su inmediatez cosificada, al mostrar apenas las capas epidérmicas de los problemas sociales y ocultando la procesualidad social y la malla de mediaciones que las constituyen.

La creciente cosificación, alienación y mistificación de las relaciones sociales en la sociabilidad capitalista alcanza su máxima plenitud y desarrollo en el ámbito del cual parte y se dirige la intervención del Trabajo Social: la vida cotidiana. Sobre esta tercera determinación, Heller

(1977) ha destacado con exactitud que el cotidiano es un componente ineliminable de toda forma socio-histórica de organización de la vida humana y social, pero, al mismo tiempo, es el medio más propenso para la reproducción y consolidación de formas alienantes y alienadas.

La vida cotidiana es el ámbito del hombre entero que “[...] está orientado a la realidad con toda la superficie de su existencia” (Lukács, 1966a: 79). El individuo en su cotidianidad se encuentra frente a situaciones heterogéneas y diversas sobre las que no conoce en profundidad sus aspectos constitutivos y debe dar algún tipo de respuesta. Así, las respuestas que éste da a dichas situaciones se caracterizan por un tipo de acción que no conoce en profundidad sus causas y las mediaciones presentes en las mismas, produciéndose una unidad inmediata entre pensamiento y acción.

El Trabajo Social es parte de la instrumentalización de una estrategia de clase que actúa sobre las manifestaciones de la “cuestión social” en el cotidiano de amplios segmentos de la clase trabajadora, con el fin de introducir ciertas modificaciones y manipular ciertas variables o rasgos particulares de la vida de los mismos. Es decir, las múltiples expresiones de la “cuestión social” aparecen ante el trabajador social como un conjunto diversificado y múltiple de situaciones sobre las cuales el profesional debe intervenir y dar algún tipo de respuesta. Pero dichas respuestas adquieren también los rasgos propios del cotidiano, la fragmentación y manipulación, ya que “[...] en el plano de la intervención, clarifica nexos causales e identifica variables prioritarias para la manipulación técnica, desde que, sin embargo, la acción que sobre ellas vaya a incidir no vulnerabilice la lógica medular de la reproducción de las relaciones sociales” (Netto, 1997: 99).

Estas determinaciones del cotidiano forman parte de la demanda institucional y del tipo de respuesta profesional

que los trabajadores sociales dan a las mismas. La heterogeneidad se manifiesta en las situaciones que el profesional aborda en el *continuum* de su intervención, ligado al carácter difuso de la “cuestión social” que “[...] se instaura como objeto polifacético y polimórfico para una enorme variedad de intervenciones profesionales [...]” (Netto, 1997: 89-90), así como en la modalidad de respuesta manipuladora que plantea la demanda institucional, que expresa un conjunto de variables objetivas y subjetivas sobre las que se busca actuar, ya que “[...] se seleccionan variables cuya instrumentación es priorizada según efectos multiplicadores que puedan tener la perspectiva de promover la reducción de *disfuncionalidades* [...]” (Netto, 1997: 22) y lograr un proceso de integración social.

Este tipo de respuestas que el Trabajo Social da a los problemas sociales a los que se enfrenta en el cotidiano de su intervención profesional no logran superar el carácter inmediato entre el pensamiento y la acción y aprisionan, en formas metodológicas rígidas y esquemas a priori, la riqueza y la complejidad propia de las situaciones problemáticas.

De este modo, los rasgos que asume la demanda institucional y el carácter heteróclito de la intervención del Trabajo Social conducen a un accionar profesional que queda aprisionado a un nivel de lo inmediato y de la positividad capitalista, reproduciéndose de forma acrítica la demanda institucional y burocratizándose el quehacer profesional, mediante acciones repetitivas que no superan el corto plazo y no plantean un horizonte más amplio y complejo de la intervención profesional.

Por lo tanto, la breve presentación de estos aspectos vinculados a la intervención profesional genera, por un lado, que se borren los elementos generales que atraviesan a la práctica profesional y, por otro, genera modalidades de intervención que reproducen un accionar inmediato entre

teoría y práctica, dando una respuesta profesional de carácter rutinaria y espontánea.

Conservar y, al mismo tiempo, superar críticamente la demanda institucional requiere de un profesional que asuma la intervención profesional como una práctica en proceso (Iamamoto, 1997), reconstruyendo analíticamente a la misma, considerando la procesualidad socio-histórica y la dinámica contradictoria que la atraviesa, así como de las situaciones problemáticas sobre las que actúan los trabajadores sociales.

Dicha reconstrucción analítica de las determinaciones presentes en la intervención profesional debe captar las particularidades que asume cada espacio funcional-laboral, lo que abre ciertas alternativas y posibilidades y cierra otras. Este campo de alternativas es de carácter histórico, siendo punto de partida y resultado de las prácticas y objetivaciones de los distintos actores individuales y colectivos que forman parte, de forma directa o indirecta, de la intervención profesional. Asumir la crítica de la demanda institucional y la construcción de líneas de acción dentro de la institución está orientado en un sentido específico, ya que, según Iamamoto,

[...] sobrepasar la mera demanda institucional, ampliando y adensando el espacio ocupacional con propuestas de trabajo que potencialicen las posibilidades de la práctica del Servicio Social, redimensionándola prioritariamente (aunque ni exclusivamente, por sus límites sociales) en el sentido de tornarla un refuerzo a la atención de las reales necesidades y estrategias de sobrevivencia —materiales y socio-políticas— de los grupos trabajadores atendidos por el Servicio Social (1997: 198).

Una intervención profesional de carácter situada requiere de la problematización de aquellas atribuciones, funciones y actividades que se esperan que el profesional

realice en la institución empleadora, entiendo a ésta como ideación previa atribuida a los trabajadores sociales. En ese sentido, la posición teleológica secundaria del Trabajo Social debe tener la capacidad de captar aquellas contradicciones particulares que se presentan en el escenario de la intervención profesional, sus mediaciones con las determinaciones macroestructurales y las respuestas profesionales a las mismas. De allí que la posibilidad de generar alternativas en la intervención profesional depende de un reflejo correcto de la realidad a la que se enfrenta el profesional.

Este reflejo de la realidad más inmediata de la intervención, y su reconstrucción analítica, genera alternativas profesionales que apuntan a la ampliación de la autonomía relativa profesional. Existen, por el lugar objetivo que ocupan los trabajadores sociales en las instituciones, dos elementos a ser destacados: el primero, la relación directa que los profesionales tienen con la población usuaria, lo que habilita a que el profesional pueda reorientar o darle un sentido concreto a la intervención, mientras que el segundo remite a un cierto grado de “indefinición” acerca de lo que hace el trabajador social en las instituciones, abriendo ciertas posibilidades de incorporar líneas de trabajo que superan la demanda institucional (Iamamoto, 1997).

Ambos aspectos funcionan como bisagras que habilitan a los profesionales a ampliar su campo de actuación. Aprovecharlos y apropiarse de los mismos depende de la capacidad teórica y política que tiene el trabajador social para generar un reflejo que, mediante el reconocimiento de la realidad, capte aquellas brechas o espacios que habilitan nuevas líneas o ejes de intervención. En ese sentido, al igual que en toda posición teleológica, el reflejo es condición *sine qua non* para aprender este campo de alternativas, siendo necesario que el profesional reconstruya estas

tres determinaciones generales¹⁴ y cómo éstas se presentan en el escenario concreto de la intervención.¹⁵

La primera de estas determinaciones alude a lo **socio-institucional**, a cómo las tendencias generales que adopta el Estado para el enfrentamiento de la “cuestión social” aparece en la institución empleadora de los trabajadores sociales, a partir de políticas sociales e instituciones que encaran determinadas finalidades y cuentan con ciertos recursos. Un aspecto universal en la modalidad que asume el Estado frente a la “cuestión social” es abordar sus manifestaciones como problemas sociales separados entre sí, mediante una estrategia que apunta a la fragmentación y aislamiento de las mismas en áreas problemáticas y parcializando su abordaje mediante un conjunto de políticas sociales que atacan ciertos problemas o aspectos de una misma situación problemática.

Esto introduce una faz pública y privada en las políticas sociales. La primera refiere al accionar del Estado

14 Los elementos simples que constituyen estas determinaciones, que a continuación se expondrán, no tienen por finalidad presentar un “listado” único y exhaustivo de los mismos, sino algunas coordenadas que faciliten la aprensión de la intervención profesional. Es la propia dinámica del campo funcional-laboral, en el que se encuentra inserto el profesional, la que determina la utilidad de estos elementos o si, por el contrario, son necesarios otros. También, debe recalcar que estos adquieren un carácter histórico y demandan del profesional un esfuerzo permanente por captarlos en su particularidad y como resultado de las disputas existentes tanto a nivel institucional como societal.

15 Estas determinaciones ya han sido abordadas con anterioridad en Gianna (2011), Gianna y Mallardi (2011a, 2011b) y Mallardi (2013a). Cabe destacar que en estos trabajos anteriores se optaba por la denominación “dimensiones”. Si bien en esta exposición se ha optado por llamarlas “determinaciones”, ello se debe, fundamentalmente, a dos cuestiones: la primera, hablar de dimensiones tiende a petrificarlas en aspectos segmentados de la realidad, como si el análisis de las mismas inaugurara o fuera parte de una metodología más amplia, en segundo lugar, porque la categoría determinación expresa más correctamente el conjunto de categorías simples que la constituyen.

que amplía su faz de actuación sobre las expresiones de la “cuestión social” y reconoce que mediante un conjunto de reformas pueden atenderse ciertas necesidades demandadas por segmentos de la población, pero, al mismo tiempo, se complementa con una fase privada, que tiende a reproducir el aspecto individual del problema, culpabilizando al individuo de su situación y por no aprovechar las posibilidades que la sociedad le ofrece (Netto, 1997). Estos elementos propios del abordaje que el Estado lleva adelante cuando toma para sí las manifestaciones de la “cuestión social” se expresa en una tendencia que psicologiza y culpabiliza a los individuos e introduce inducciones comportamentales para que los individuos actúen de determinado modo y no de otro.

Estos aspectos públicos y privados en el atendimento de la “cuestión social” se expresan en un conjunto de elementos simples, siendo necesario el análisis de cómo éstos se presentan en cada momento histórico y se materializan en directrices y prácticas. Uno de estos elementos son los *objetivos y finalidades* que la institución empleadora define como ideario o líneas de acción. En general, dichas finalidades se vinculan con determinados aspectos objetivos y subjetivos de la reproducción material y espiritual de la vida. Cabe destacar que la misma determina el carácter predominante que adoptará la intervención de los trabajadores sociales en dichas instituciones: sea que se priorice la reproducción material, mediante el acceso de bienes y recursos materiales o financieros, mientras que en la reproducción espiritual plantea acciones socio-educativas dirigidas a actuar sobre las posiciones teleológicas de los individuos y grupos sociales, influyendo en el modo de ver y actuar de los mismos. La preeminencia de uno de estos componentes no significa que en la intervención de los trabajadores sociales se desdeñe o se deba optar por uno o por otro, pero son los objetivos institucionales los que

marcan, inicialmente, los rumbos que adoptará la práctica profesional, siendo necesario tener presente que inclusive al actuar en la reproducción material pueden incorporarse “inducciones comportamentales”, así como el abordaje socio-educativo no desliga al profesional de las tareas asistenciales y de gestión.

También, son centrales los elementos *jurídicos y normativos* que se relacionan de forma directa con las finalidades institucionales. El tratamiento analítico de los mismos permite dilucidar las posibilidades y límites que se abren en la intervención, así como caracterizar a los actores involucrados para impulsar prácticas que apunten a exigir la accesibilidad de ciertas garantías y derechos presentes en las mismas. En tercer término, las instituciones cuentan y movilizan una gama de *recursos* de diferente naturaleza. Como advierte Oliva (2007), estos son asequibles o inasequibles y poseen un carácter móvil y cambiante a partir del desarrollo histórico y de la correlación de fuerzas específicas en cada momento concreto. Es la lucha de clases y sus distintas fases, ascendente y descendiente, la que determina, en materia de políticas sociales, la ampliación o restricción de los recursos disponibles en las instituciones y/o políticas sociales y en la intervención de los trabajadores sociales. Otro de los elementos simples es la naturaleza que poseen los recortes en el acceso a las instituciones o políticas sociales, es decir, cuáles son los *criterios de accesibilidad y de cobertura* de las mismas. En otros términos, la cobertura refiere a la definición de un conjunto de requisitos que deberán ser cumplimentados para formar parte de la población usuaria, aunque el profesional dispone de un cierto margen de actuación que le permita flexibilizar dichos criterios.

También se debe contemplar la posibilidad de generar *articulaciones institucionales* y espacios colectivos de trabajo. Este elemento analítico permite al profesional con-

tar con otros recursos de los que tal vez la institución no dispone y, en muchos casos, potenciar el desarrollo de la intervención profesional. Junto a esto, es esencial analizar los *mecanismos formales e informales de poder y de toma de decisiones*. Es decir, para motorizar estrategias de intervención que amplíen su horizonte, necesariamente se debe partir de un conocimiento profundo de la propia institución, sus actores y las relaciones que éstos establecen entre sí, así como de las formas y canales formales e informales en que se toman las decisiones. Esto apunta a que el trabajador social tenga la capacidad estratégica de leer las coyunturas institucionales, constituir acuerdos momentáneos y alianzas más amplias que le permitan ampliar el horizonte de la intervención.

Estos elementos sintetizan la determinación socio-institucional que *sobredeterminan* la intervención profesional y constituye la *legitimidad funcional* del Trabajo Social que, según Montaña (1998), refiere a la relación entre el trabajador social y la institución empleadora. Además, existe una *legitimidad social* que, por el lugar objetivo que ocupan los trabajadores sociales en las instituciones, les permite a éstos poseer un contacto y relación directa con la población usuaria.

Esta legitimidad social refiere al **subdeterminante popular**, a la capacidad que tiene la población usuaria de interpelar e impactar en las instancias hegemónicas que actúan sobre la “cuestión social”. La población usuaria que accede a los servicios sociales no es un sujeto pasivo que recibe derechos sociales del Estado, sino que es una clase que, en sus diferentes expresiones colectivas y organizadas, tiene la capacidad de movilizar fuerzas sociales y plantear sus problemáticas para que el Estado intervenga sobre las mismas. Este proceso no supone ni una mera concesión ni una conquista plena de las reivindicaciones, sino que siempre incluye instancias de negociación en el

que las partes ceden ciertos aspectos que depende de la coyuntura propia de la lucha social.

Así, los procesos de intervención profesional están tensionados por los elementos simples que constituyen la determinación socio-institucional y la determinación del subdeterminante popular, ya que deben reconstruirse las necesidades, intereses y posicionamientos de los actores sociales que forman parte de la población usuaria.

En la intervención profesional el subdeterminante popular se expresa en distintas prácticas y posicionamientos que adopta la población usuaria, siendo necesario captar las mediaciones existentes entre las situaciones individuales y las posturas y acciones colectivas que encara ésta o una porción de la misma. Es decir, el subdeterminante popular refiere a la fuerza objetiva que tiene la población usuaria de incidir sobre el Estado y las políticas sociales y cómo las manifestaciones de la “cuestión social” se expresan en la vida cotidiana de los usuarios.

Mientras que el segundo aspecto del subdeterminante popular, según Mallardi (2013), debe identificar cuál es el continuum entre la naturalización y la problematización de las situaciones problemáticas, la posibilidad (o no) de desnaturalizarlas y sacarlas apenas de sus elementos singulares e incorporar las dimensiones sociales que las atraviesan. Se trata de conocer las explicaciones y valoraciones que los sujetos construyen en torno a su vida cotidiana, en tanto elementos que objetivamente inciden en la finalidad de los procesos de intervención y plantean límites y posibilidades concretas al profesional.

Estos elementos abren la posibilidad de introducir espacios de articulación y encuentro con los sujetos colectivos de aquellos territorios ligados a la intervención profesional, pudiendo los trabajadores sociales generar procesos de fortalecimiento organizacional. Esto supone un posicionamiento teórico, político y ético del profesional que le

permita, por un lado, tener la capacidad de negociación política ya que, en general, estas acciones pueden ser concebidas por el Estado y la institución empleadora como algo que va a contrapelo de las gestiones gubernamentales y, por otro, despejar junto a la población usuaria la función social y el lugar contradictorio que ocupa la profesión en las instituciones, para poder despejar aquellas visiones acerca de los trabajadores sociales como mero apéndice de los punteros políticos y los gobiernos y genere otro tipo de relación y vínculo con la población usuaria.

Finalmente, una tercera determinación alude a lo **ético-político**, ya que ésta refiere a cuál es la relación que se plantea entre la finalidad de la intervención profesional y sus medios, así como los valores que subyacen en las acciones concretas que son objetivadas y en los objetivos que la orientan. Lo ético-político introduce en la intervención la mediación entre lo particular y lo humano-genérico y como en toda objetivación hay elementos particulares y genéricos que lo atraviesan contradictoriamente.

Esto significa que en todo acto teleológico se encuentran valores que son incorporados en las finalidades de la acción humana. Los mismos son categorías ontológico-sociales que se desarrollan históricamente y se hallan presentes en el accionar profesional del trabajador social, sobre todo, en lo que refiere a la ética profesional. Ésta no queda sólo reducida a un código de ética normativo, sino que atraviesa las diversas determinaciones de la intervención profesional, la teórica, práctica y política. Al mismo tiempo, esta esfera ética debe ser sostenida tanto a nivel colectivo como singular. En relación con este primer nivel, la profesión debe sentar las bases de un proyecto ético-político profesional que clarifique la direccionalidad ética y política, así como la mediación con los proyectos sociales en pugna en la sociedad capitalista. La dimensión colectiva debe construir una nueva instrumentalidad de

la profesión ligada al proyecto societal de las clases subalternas y buscar la defensa de la democracia, la libertad y la justicia social y asumir como horizonte la emancipación humana.

Este proyecto ético-político profesional, articulado con el proyecto societario de la clase trabajadora, quedaría en un plano teleológico si no fuera que, mediante el accionar singular de los profesionales, el mismo no pueda ser llevado a la práctica concreta. Es decir, con el proyecto ético-político el profesional puede superar la inmediatez planteada en la demanda institucional e incorporar en la demanda profesional una finalidad mediada por los valores humano-genéricos.

De este modo, este conjunto de determinaciones permiten construir una intervención situada, que no es más que una intervención sub y sobre determinada por la institución empleadora y por la población usuaria, cuya dinámica contradictoria abre posibilidades y alternativas e inhabilita otras, así como por la capacidad que tiene el trabajador social de forjar respuestas profesionales considerando estos aspectos que la atraviesan y le dan forma.

Una intervención situada debe partir de una posición teleológica que reconstruya la demanda institucional, supere su inmediatez y positividad inherente y sea comprendida como parte de un todo más amplio y dinámico, posibilitando al trabajador social seleccionar aquellas cadenas causales que le permitan construir e introducir otras finalidades para su intervención profesional. Por lo tanto, esto implica la profundización de la posición teleológica en dos sentidos, el primero, vinculado al análisis institucional del espacio funcional-laboral, superando la igualación entre la demanda institucional y la respuesta profesional, el segundo, la inclusión de la mediación con el proyecto societal y la cuestión de los medios y los fines para alcanzarlo.

Sintetizando, la posibilidad de desarrollar una intervención situada, basada en una estrategia de intervención que articula y objetiva un conjunto de momentos tácticos, tiene como fundamento al reflejo, como capacidad del profesional de reconstruir analíticamente aquellas particularidades del escenario de la intervención profesional ligadas a la determinación socio-institucional, el subdeterminante popular y lo ético-político. El profesional, al aprender la dinámica societaria que atraviesa a la intervención, incorpora la distinción entre la finalidad profesional, ligada al posicionamiento ético-político del profesional y su vinculación con los proyectos profesionales y societarios, y la demanda institucional, siendo ésta una relación tensa que, por el carácter de asalariado del profesional, no tiene resolución definitiva, variando y modificando sus límites históricamente. Tanto el reflejo y la finalidad conducen a un proceso de objetivación de las alternativas (tácticas), esto es, a la realización progresiva de las finalidades (estrategias) planteadas en la institución, siendo fundamental la capacidad teórica y política del profesional para actuar en una coyuntura institucional y estructural cambiante y contradictoria, en la que existen distintos sujetos (individuales y colectivos) con intereses antagónicos, que permean la intervención.

Este breve excursus ha intentando reconstruir y plantear las determinaciones esenciales del Trabajo Social como complejo social ideológico y de qué manera objetiva en la intervención profesional posiciones teleológicas secundarias. El análisis de la posición teleológica secundaria presente en la intervención profesional ha buscado captar su vinculación con la categoría finalidad, reflejo y medios y cómo éstos se particularizan en la determinación socio-institucional, el subdeterminante popular y lo ético político. Dichas categorías son esenciales para el desarrollo posterior, en la medida en que se indaga cómo el campo

posmoderno y funcionalista-sistémico en Trabajo Social piensan dichas determinaciones inherentes a la intervención profesional.

CAPÍTULO I

LA DECADENCIA IDEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO BURGUÉS: EL IRRACIONALISMO Y LA RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA

1. La génesis de la ciencia como complejo social y su consolidación en la sociabilidad burguesa

El análisis de las corrientes teóricas contemporáneas en el Trabajo Social requiere de un doble esfuerzo analítico. El primero de ellos, alude a concebir a la ciencia en el marco de las determinaciones socio-históricas que la contienen, ya que, como refiere Lukács,

La historia de la filosofía, lo mismo que la del arte y de la literatura no es —como creen los historiadores burgueses— simplemente la historia de las ideas filosóficas o de las personalidades que la sustentan. Es el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de la lucha de clases, el que plantea los problemas a la filosofía y señala a estos los derroteros para su solución (1959: 3).

Es decir, para Lukács, al igual que Marx y Engels (1959), la filosofía y la ciencia no poseen una historia propia,¹⁶ sino que en éstas se develan cuáles son los problemas y situaciones a las que se enfrentan los individuos y la sociabilidad en cada momento histórico. Analizar los aspectos

16 Según Marx y Engels “También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento” (1959: 26).

tos socio-históricos no dispensa de una crítica y revisión de los fundamentos teórico-inmanentes presentes en cada perspectiva teórica. Al respecto Lukács señala:

[...] es la crítica inmanente un factor legítimo y hasta indispensable en la exposición y el desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias [...] El rechazar la crítica inmanente como factor de una exposición de conjunto que abarque, al mismo tiempo, la génesis y la función social, la característica de clase, el desenmascaramiento social, etc. conduce necesariamente a una actitud sectaria en filosofía [...] (1959: 5).

El método adoptado por Lukács analiza, mediante una unidad inseparable de génesis y estructura, cómo los aspectos socio-históricos condicionan a las corrientes de pensamiento y cómo éstos se movimentan bajo dichas determinaciones. Como recalca Netto, este doble abordaje concuerda

[...] con la noción hegeliana de que la historia de la filosofía, su evolución, no es la mecánica yuxtaposición de sistemas o contribuciones en una serie cronológica ordenada, Lukács avanza hacia el encuadramiento de la evolución filosófica como desarrollo de los propios problemas sobre los cuales se eleva la filosofía como reflexión. Esto es: *en la historia de los problemas estudiados por la filosofía está también contenida la historia de los propios problemas*. Esto hace que la historia de la filosofía se legitime en la articulación de una filosofía de la historia [...] (1978: 64).

De este modo, existe un juego dialéctico que pasa de los libros (teoría) a la realidad y de la realidad a los libros (teoría). Sólo con esta doble relación es posible comprender la crítica que Lukács dispensa a la filosofía burguesa. Antes de avanzar con dicha crítica es lícito plantear los siguientes interrogantes: ¿Cuál es la génesis de la ciencia?;

¿La ciencia existió siempre?; si no es así, ¿cuándo aparece históricamente? De dichas preguntas se desprende otro conjunto: ¿Cuál es la función social que la ciencia ocupa dentro de la sociabilidad humana?; ¿Existe una transformación de su función social? Estas preguntas serán las que guíen y orienten el desarrollo que se presentará a continuación.

Lukács (2004) concibe la génesis de la ciencia a partir de la categoría trabajo, en la medida en que ésta última es una actividad mediada entre el hombre y la naturaleza y en el que son anticipados en la conciencia el resultado que se busca alcanzar y los diferentes momentos y acciones que deben realizarse para tal fin. En el trabajo existe un momento ideal y un momento real, una teleología y un proceso de objetivación, o, en otros términos, un acto de pensar y de producir. Respecto al primero de estos componentes, el acto de pensar, el autor observa que el mismo incluye dos elementos fundamentales: la concreción y definición de la finalidad y la investigación de los medios.

Respecto al primero de estos componentes de la posición teleológica, la determinación de la finalidad, Lukács observa que su génesis y función social es concreta, en la medida que ésta “[...] proviene de las necesidades de los hombres, no simplemente de las necesidades en general, sino de deseos explícitos, particulares, de obtener la satisfacción efectiva [...]” (1981: 349). Esta finalidad, para poder realizarse y satisfacer una necesidad humana, requiere de una investigación de los medios, como segundo componente de la posición teleológica, de modo de aprender cuales son las cualidades y determinaciones de aquellos objetos y cadenas causales que son necesarias para la realización de dicha finalidad. Ambos componentes de la posición teleológica presentan una articulación permanente entre la finalidad y la investigación de los medios, ya que la efectivización del primero, la satisfacción de alguna necesidad

humana, requiere de la aprensión del medio más adecuado y acorde para la realización de la finalidad.

El éxito o fracaso de un acto de trabajo dependerá de la producción de un conocimiento objetivo de aquellos fenómenos y cadenas causales que el hombre busca transformar a partir del trabajo, ya que sin este conocimiento objetivo de la realidad el trabajo no podría realizarse ni cumplir su finalidad. No obstante, la investigación de los medios no se reduce a una comprensión objetiva de la realidad y de las cadenas causales vinculadas a la finalidad del trabajo, sino que la misma es capaz de descubrir “[...] en los objetos nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función [...]” (Lukács, 2004: 70) que apenas existían como potencia en la naturaleza y que el hombre puede utilizar para sus propias finalidades.

Así, la posición teleológica, basada en la finalidad y en la investigación de los medios, al objetivarse genera un “[...] producto adecuado, pensado y deseado” (Lukács, 2004: 78) por el hombre y le permite a éste “[...] ir más allá de la mera adaptación al ambiente [...] y consumir en la propia naturaleza cambios que para ella resultan imposibles e incluso impensables” (Lukács, 2004: 80). Es decir, a diferencia de la naturaleza orgánica, que actúa de forma inmediata sobre el medio, el ser social, mediante la posición teleológica primaria del trabajo y su consecuente objetivación y transformación de las cadenas causales de la naturaleza, es capaz de suspender la determinación inmediata entre fines y acción y emprender “[...] un rodeo para la realización de los fines y suspende la inmediatez de éstos para investigar directamente la realidad objetiva tal como ella es en sí” (Lukács, 1966b: 14). Este proceso de investigación, como parte de los medios inherentes al acto de trabajo, lleva a que

[...] en cada aplicación exitosa a un ámbito nuevo, se consumen de hechos abstracciones correctas que, en su estructura intrínseca, ya contienen importantes rasgos del pensamiento científico [...] A partir de la tendencia intrínseca a la investigación del medio en la preparación y realización del proceso de trabajo, surge, pues, el pensamiento científicamente orientado y emergen luego las diferentes ciencias naturales (Lukács, 2004: 77).

Esto significa que en el acto del trabajo el individuo reconoce las propiedades objetivas de la realidad para poder transformarla, volviendo su causalidad dada en una causalidad puesta. En ese sentido, el reflejo que se inicia con el trabajo, y que luego se autonomiza relativamente en el complejo social de la ciencia, es de carácter *desantropomorfizador*,¹⁷ ya que aprende las propiedades y determinaciones que el objeto posee en sí, volviendo la cosa en sí en una cosa para nosotros. El reflejo desantropomorfizador tiene como determinación principal el inmanentismo, en la medida en que

Un complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmente conceptualizado a partir de sus propiedades inmanentes, de las legalidades inmanentes que obran en él. En la práctica, como es natural, una tal plenitud de conceptualización es siempre sólo aproximada; la infinitud extensiva e intensiva de los objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc. no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conoci-

17 El carácter desantropomorfizador del reflejo hace referencia a que “El tipo científico de reflejo de la realidad es una desantropomorfización tanto del objeto cuanto del sujeto del conocimiento: del objeto, al limpiar su en sí de todos los añadidos del antropomorfismo [...] del sujeto, al hacer que el comportamiento de éste respecto de la realidad consista en criticar constantemente sus propias intuiciones, representaciones y formaciones conceptuales para evitar la penetración de actitudes antropomorfizadoras que deforman la objetividad en la captación de la realidad” (1966a: 154).

miento, en ninguna forma, ni pensar que pueda estar exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc. (Lukács, 1966a: 26).¹⁸

Este reflejo desantropomorfizador, que supone un conocimiento objetivo de la realidad exterior e independiente de los individuos, es ya una precondition para todo accionar humano y se encuentra presente inclusive en los actos más primitivos del hombre, como es el caso de la recolección de guijarros, donde se vuelve fundamental la aprensión de su dureza, forma, tamaño y éstos se tornan útiles según la finalidad humana planteada, como por ejemplo para ser lanzados, para raspar o cortar. El reflejo desantropomorfizador que emerge con el trabajo es una determinación inherente de la vida humana, pero ésta, junto a

18 Estas determinaciones presentes en el reflejo desantropomorfizador se vinculan con la dialéctica entre lo relativo y lo absoluto, en el cual, Hegel, y luego la tradición inaugurada por Marx, reconoce las mediaciones existentes en todo pensamiento, ya que éste es siempre aproximativo y de carácter histórico y está sujeto a correcciones, modificaciones y reconocimiento de aspectos desconocidos hasta el momento. Esto es la resultante de que el reflejo nunca puede alcanzar a reproducir plenamente la complejidad, extensiva e intensiva, de su objeto y cadenas causales. Como advierte Lukács “Una de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana fue el haber intentado fundamentar científicamente la interdependencia concreta entre los factores absolutos y relativos del conocimiento. La tiranía del carácter aproximativo de nuestro conocimiento es la consecuencia necesaria de estas aspiraciones: aproximación significa, en este contexto, que la presencia inevitable del factor relativo no cancela el carácter objetivo, el carácter absoluto de un conocimiento certero, sino que señala simplemente hasta qué fase ha llegado, en el estadio de que se trata, nuestro conocimiento, dentro de un proceso de aproximación progresiva. La base objetiva de la aproximación se halla en que el objeto que se manifiesta es siempre más rico, más plétórico de contenido que las leyes con ayuda de las cuales tratamos de conocerlo” (1959: 219). Como luego se verá en el apartado siguiente, esta dialéctica entre lo relativo y lo absoluto es rota por la ciencia y la filosofía, conduciendo a un relativismo subjetivista que lleva a desdeñar la objetividad del reflejo desantropomorfizador.

un materialismo espontáneo¹⁹ propio de la vida cotidiana, se ha desarrollado conjuntamente a lo que Lukács (2004, 2012) llama falsas ontologías o *intento obliqua*.²⁰ Es decir, la categoría trabajo contiene en sí al reflejo desantropomorfizador y

[...] el despliegue de las experiencias del trabajo da sin duda origen a diversas ciencias, algunas incluso muy desarrolladas (matemática, geometría, astronomía, etc.); pero si el método científico no se generaliza filosóficamente ni se pone en contraposición respecto de las concepciones antropomorfizadoras del mundo, sus resultados sueltos pueden adaptarse a las diversas concepciones generales mágicas y religiosas, insertarse en ellas, con lo que el efecto del progreso científico-

19 Lukács describe como el hombre en la vida cotidiana actúa a partir de un materialismo espontáneo, es decir, interviene de modo inmediato sobre los objetos que se le presentan en su práctica. Al respecto, el autor señala: “Ni el más fanático berkeleyano, cuando al cruzar la calle evita un automóvil o espera que éste pase, tiene la sensación de estar entendiéndoselas sólo con su propia representación, y no con una realidad independiente de su conciencia” (1966a: 48).

20 La *intento obliqua*, u ontología ficticia, surge en una fase inicial de la vida humana y se liga al complejo de elementos que refieren al sentido de la vida del individuo dentro de la sociabilidad. Lukács advierte que el sentido de la vida incluye su opuesto, el sinsentido, y “La teleología de la vida cotidiana proyectada espontáneamente en el mundo externo –a la que ya nos hemos referido– ayuda a construir ontológicamente sistemas en los cuales la significación de la vida individual aparece como parte, como factor de una obra de redención teleológica universal. Si aquí es la bienaventuranza en el cielo, o la disolución del yo en una bienaventurada no objetividad, en un no ser salvador lo que representa el final que corona la cadena teleológica, es irrelevante para estas consideraciones. Lo importante es que la voluntad de preservar la integridad significativa de la personalidad –desde un determinado nivel de evolución, un problema importante de la vida social– encuentra un sustento intelectual gracias a una ontología ficticia, desarrollada a partir de tales necesidades” (2004: 161-162).

co de los diversos campos especiales sobre la vida cotidiana será prácticamente nulo” (Lukács, 1966a: 148).²¹

Este pasaje permite realizar algunas observaciones iniciales en torno al trabajo y la ciencia y cómo entre ambos complejos sociales existen ciertos rasgos que los identifican y distinguen al mismo tiempo. La primera refiere a que el reflejo en el trabajo genera un conocimiento aproximativo de aquellas cadenas causales directamente vinculadas con la finalidad que se busca objetivar. Aquí Lukács observa que “Si el trabajo requiriese aunque más no sea de un conocimiento aproximativo de esa infinitud intensiva en cuanto tal, nunca hubiera podido surgir en niveles primitivos de la observación de la naturaleza [...]” (2004: 72). La aclaración realizada por el autor refiere a que en todo acto de trabajo se realiza un proceso de aprensión de la realidad objetiva, pero es necesario un largo desarrollo socio-histórico para que el hombre alcance un nivel de generalización que le permita superar las falsas ontologías. Es decir, el reflejo desantropomorfizador es una condición esencial del trabajo y de la reproducción del hombre y ésta se realiza con mayor o menos desarrollo en cada momento histórico, la distinción y diferencia que se encuentra en cada forma de sociabilidad radica en qué medida esto le permite al hombre acercarse a explicaciones desantropomorfizadoras y humanistas o a falsas ontologías.

21 Respecto a esto Lukács señalará en la *Ontología del ser social* como el desarrollo del reflejo desantropomorfizador no asegura per se una visión de mundo que reconozca la centralidad del hombre, la praxis social y de la sociabilidad humana, sino que “La tenaz vinculación de tales conceptos con representaciones mágicas y míticas [...] muestra cómo, en la conciencia de los hombres pueden mezclarse ininterrumpidamente [...] una preparación y una ejecución intelectualmente correctas con falsas representaciones acerca de lo no existente consideradas como algo verdadero y como fundamento último” (2004: 107).

En segundo lugar, el trabajo satisface una necesidad concreta, con lo que la misma encuentra como momento predominante la realización de la finalidad del proceso de trabajo. Como ya se observó, la realización de la finalidad depende de la investigación de los medios y del reflejo desantropomorfizador. A diferencia de la búsqueda de los medios concretos para una finalidad concreta del trabajo, la ciencia

[...] coloca en el centro de su reflejo desantropomorfizador la generalización de las conexiones. Hemos visto que esto no pertenece ya inmediatamente a la esencia ontológica del trabajo, ante todo no pertenece a su génesis; en el trabajo, se trata solo de captar correctamente un fenómeno natural concreto, en la medida en que su estructura se encuentra en una vinculación necesaria con el fin del trabajo teleológicamente puesto (Lukács, 2004: 113).

En tercer término, si en el trabajo la investigación de los medios está dirigida a satisfacer una necesidad humana, en la ciencia esta relación sigue presente pero de forma mediada, en la medida en que “[...] la ciencia no puede perder esta vinculación con la satisfacción de necesidades de la humanidad, por complejas y diversificadas que se hayan tornado las mediaciones que la unen con dicha satisfacción” (Lukács, 2004: 108). De este modo, la ciencia contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y, con ello, a la satisfacción y resolución de las finalidades y necesidades presentes en los actos de trabajo, aunque esta vinculación sea cada vez más mediada. En palabras del autor, “[...] lo decisivo [para la ciencia] es más bien el grado de abstracción, el alejamiento respecto de la práctica inmediata de la vida cotidiana [...]” (Lukács, 1966a: 42) y si bien en el trabajo y la ciencia los resultados son corregidos y enriquecidos a partir de múltiples y diversos reflejos de la realidad, en el caso de la cien-

cia sus resultados “[...] quedan fijados como formaciones independientes del hombre con mucha mayor energía que los del trabajo” (Lukács, 1966a: 42).

Estas determinaciones marcan los puntos de contactos existentes entre la categoría trabajo y la ciencia y cómo emergen del devenir socio-histórico un conjunto de complejos sociales que van adquiriendo una autonomía relativa respecto al primero. Lukács observa que

[...] juego dialéctico entre pregunta y respuesta puede desarrollarse hasta el infinito, y esto depende del hecho de que la actividad de los hombres no solamente es constituida por las respuestas al ambiente natural, sino más allá de eso, creando lo nuevo, no puede dejar de levantar, por su parte, necesariamente nuevas preguntas, que no surgen más del ambiente inmediato, directamente de la naturaleza, y son, al revés, los pilares con los cuales se construye un ambiente creador por los propios hombres: el ser social [...] Tal movimiento en dirección a la autonomía de las preguntas, que se desarrollan por el estímulo a la respuesta, con el tiempo conduce a la constitución de las ciencias, donde, muy frecuentemente, por detrás de la auto-dinámica inmediata de las preguntas, no se advierte más, directamente, su lejísimo punto de partida, o sea, el hecho de que son la preparación para respuestas que el ser social exige de los hombres para que puedan existir y reproducirse (Lukács, 1981: 282-283).

Esta autonomía progresiva de las preguntas, que permitirá la conformación del complejo social de la ciencia, adquirirá rasgos distintivos en los distintos períodos históricos. Por ejemplo, en la antigüedad, en Grecia aparece con suma claridad, y por primera vez, la lucha entre las tendencias personificadoras y míticas y el despliegue de las formas científicas de pensamiento. No obstante, es la forma que adquiere la organización del metabolismo social, el esclavismo, lo que impide una “retroalimentación” plena entre el trabajo productivo y ciencia. Lukács destaca

como “[...] los intentos de aplicar a las máquinas las leyes de la geometría suscitaron una violentísima resistencia de Platón, el cual veía una humillación de la geometría en su aplicación a problemas práctico-mecánicos, al mundo corporal y sensible” (1966a: 152).

Es decir, en la antigüedad era imposible desarrollar una base intensiva del trabajo, no sólo por el desprecio de las clases dominantes acerca del trabajo productivo, sino por la dificultad propia de incorporar la maquinaria en el marco del trabajo esclavo, ya que el esclavo tiende a “descargar” su situación de inhumanidad sobre el medio de trabajo. Con esto se busca mostrar cómo la interacción “[...] entre la ciencia y la vida se manifiestan mucho más concretamente en el terreno del conocimiento social [...] que en la metodología de las ciencias de la naturaleza [...]” (Lukács, 1966a: 153). Esto trae como consecuencia la ruptura en la interrelación entre la ciencia y los problemas de la producción y por la forma concreta que adquiere la organización del metabolismo social es parte del “camino sin salida” al que conducen las distintas formas de sociabilidad que se desarrollan en la antigüedad, principalmente Grecia y el Imperio Romano, ya que la necesidad de una base extensiva para la economía, la incorporación creciente de una masa de esclavos, va segregando la base de los individuos libres: éstos son quienes en gran medida forman parte de los ejércitos y realizan las conquistas de nuevos territorios y poblaciones con el fin de someter a una nueva masa de hombres a la esclavitud. No casualmente, observa Lukács (1981) en la *Ontología del ser social*, en la única esfera donde aparece esta interacción entre ciencia y maquinaria es en el desarrollo de la guerra, compuesto principalmente por individuos libres.²²

22 Lukács (1966a) al analizar el desarrollo del reflejo desantropomorfizador aborda otras problemáticas propias de la época que aquí no serán retomadas, como por ejemplo la conformación del idealismo platónico, que

A diferencia de la antigüedad, la sociabilidad capitalista asume un rasgo distintivo frente a ésta última: éste es, en términos de Marx y Engels (1973), un modo de producción revolucionario que requiere de un proceso permanente de transformación y mejoramiento de las fuerzas productivas del trabajo social con el fin de aumentar el lucro capitalista. Es decir, aquí aparece como necesidad inherente a este modo de producción la vinculación entre la ciencia y las problemáticas de la producción. De allí que Lukács señale “[...] que la ampliación ilimitada de las fuerzas productiva tenga lugar en constante interacción con un desarrollo, no menos ilimitado, del método científico, en intercambio y reciprocidad de influencia” (1966a: 174).

En ese sentido, el modo de producción capitalista es un modo de producción revolucionario, al ser la primera forma de organizar el metabolismo social que produce más de lo necesario para la reproducción individual y social, y un proyecto societario encarnado por aquella clase social que lo impulsó: la clase burguesa, que instaura una cultura cosmopolita que transforma las relaciones sociales.²³

Esta cultura cosmopolita se expresa en el proyecto de la modernidad (Ilustración), como programática socio-

separa el mundo ideal y el mundo empírico, y pone en riesgo los logros alcanzados por la desantropomorfización.

23 Escorsim Netto señala en torno a la articulación entre la cultura que instaura la modernidad y el capitalismo: “[...] Esta cultura con sus trazos más determinantes –*racionalismo, autonomía individual, humanismo, historicismo*- y sus características más marcantes –*secularización, desacralización del mundo, valorización de la experiencia controlable y universalizante*-, no sólo expresa los aspectos ideales del mundo que viene a ser construido por la burguesía revolucionaria. Expresa las condiciones sin las cuales las propias mutaciones técnico-productivas serían inviables, una vez que el *desarrollo científico*, sin el cual es impensable el fenómeno industrializante, es resultado directo de aquella cultura, que rompe con las verdades transmitidas por la tradición, con la predominancia de los criterios religiosos (teológicos) para la conducción de la vida práctica, etc.” (2012: 43).

institucional inspirada por el Iluminismo. Para Rouanet (2003) el proyecto civilizatorio moderno se encuentra dentro de uno más amplio que denomina “Iluminismo”, considerándolo no como una época o movimiento, sino como un “ens rationis” o ente de razón.²⁴ Como advierte Netto, “El Iluminismo sería aquel gran proyecto racionalista que se inaugura en la Polis griega y que es un proyecto socio-cultural de largo curso histórico. Él no es meta-histórico, no es supra-histórico, sino que es trans-histórico, el atraviesa los varios procesos históricos de la sociedad occidental” (2002: 4). Dicho proyecto se sustenta en tres pilares fundamentales:

La universalidad significa que cubre a todos los seres humanos, independientemente de barreras nacionales, étnicas o culturales. La individualidad significa que los seres humanos son considerados como personas concretas y no como integrantes de una colectividad y que se le asigna valor ético positivo a su creciente individualización. La autonomía significa que esos seres humanos individualizados son aptos para pensar por sí mismos, sin la tutela de la religión o de la ideología, para actuar en el espacio público y adquirir por su trabajo los bienes y servicios necesarios a la sobrevivencia material (Rouanet, 2003: 9).

Este proyecto trans-histórico del iluminismo está compuesto por tres categorías centrales: la Universalidad, el Individualismo y la Autonomía. En relación con la *Universalidad* supone que el horizonte de la emancipación humana abarca a todo el género humano, sin distinción

24 Es por ello, que Rouanet afirma que “[...] el Iluminismo tiene una existencia meramente conceptual: es la destilación teórica de la corriente de ideas que floreció en el siglo XVIII en torno a los filósofos enciclopedistas como Voltaire y Diderot, y de los herederos de esa corriente, como el liberalismo y el socialismo que, incorporando de modo selectivo ciertas categorías de la Ilustración, llevarán adelante la cruzada ilustrada por la emancipación del hombre” (2003: 13-14).

de raza, sexo, cultura y nacionalidad. De allí que el Iluminismo rechace los nacionalismos, las concepciones de razas, las culturas superiores e inferiores y las distinciones sexuales. La segunda categoría, el *Individualismo*, refiere a que por primera vez en la historia el hombre puede ser pensado independientemente de su comunidad, su cultura y religión. El individuo humano es el sujeto con “[...] derechos intransferibles a la felicidad y a la autorrealización” (Rouanet, 2003: 35). Sin embargo, esta concepción no responde a la ya criticada por Marx (2006) en la *Cuestión Judía* de la nómada individual, sino que éste se encuentra inserto en un conjunto de relaciones sociales, donde la emancipación individual incluye una dimensión “extra-individual”. Finalmente, la última categoría es la *Autonomía*, que comprende dos elementos interrelacionados: la libertad y la capacidad. La libertad tiene que ver con los derechos y la capacidad con el poder de efectivizarlos.²⁵ Con la incorporación de la “capacidad”, a diferencia de las posturas liberales, los derechos serían substanciales, estos es, podrían ser ejercidos plenamente, de allí la mediación entre el individuo y la sociedad y los ámbitos específicos en los que se desarrolla la autonomía.

Para Rouanet (2003) la Autonomía se conforma a partir de tres dimensiones: la política, la económica y la intelectual. La autonomía política alude a la oposición a cualquier autoritarismo y despotismo y a la capacidad del individuo para actuar en el espacio privado sin interferencias ilegítimas o exteriores y de intervenir en el espacio público. La segunda, la económica, en su elemento de libertad, incluye la libre participación del individuo en la esfera de la producción, circulación y consumo y en su elemento de capacidad refiere al acceso libre a bienes y servicios. La tercera

25 Según Rouanet “No soy autónomo si no soy libre para ejercer una actividad y si no tengo condiciones materiales para hacer uso de esa libertad” (2003: 37).

dimensión es la utilización de la razón autónoma, libre de dogmatismos y tutelas externas.

Estos pilares del proyecto iluminista se particularizan en el proyecto de la ilustración, impulsando una visión antropocéntrica en la que el hombre es producto y creador de su propia historia. Con ello, se seculariza el pensamiento, perdiendo centralidad la figura de Dios como elemento principal para explicar y comprender el mundo, y se rompe con aquellas concepciones metafísicas y religiosas basadas en la inmutabilidad y la mistificación de la realidad. La ruptura con el velo mistificador de la religión y la metafísica trajo consigo la posibilidad de elaborar un conocimiento racional de la realidad tanto natural como social. El mundo deja de ser algo caótico y pasa a ser un complejo que posee conexiones causales y leyes inmanentes que el hombre puede conocer.

Este proyecto de la modernidad, en el que se enmarca el complejo social de la ciencia, va desarrollándose al compás de las contradicciones propias del modo de producción capitalista. En ese sentido,

Los filósofos aparecen siempre, en el fondo –consciente o inconscientemente, queriendo o sin querer-, vinculados a su sociedad, a una determinada clase de ella, a sus aspiraciones progresivas o regresivas. Y lo que en su filosofía nos parece y es lo realmente personal, lo realmente original, se halla nutrido, informado, plasmado y dirigido precisamente por ese suelo (y por el destino histórico suyo). Incluso en aquellos casos en los que, a primera vista, parece prevalecer una posición individual que llega hasta el aislamiento frente a la propia clase, vemos, si calamos hondo, cómo esta posición se halla íntimamente unida a la situación de la clase y a las vicisitudes de la lucha de clases (Lukács, 1959: 81).

Este pasaje ilustra la mediación e imbricación que hay entre la sociabilidad histórica en la que habitan los cien-

tistas y filósofos y los problemas a los que se enfrentan, y que “[...] reine la atmósfera de una crítica sana, serena y objetiva, o el aire viciado de la superstición, la fe en los milagros y la credulidad irracional, no es un problema de nivel intelectual, sino de situación social” (Lukács, 1959: 71). Así, la función social que desempeñan las corrientes teóricas del pensamiento dentro de la ciencia y la filosofía no dependen únicamente de la capacidad de los científicos ni del nivel de conciencia o inconciencia que éstos tengan al respecto, sino de la disposición para aprender y reproducir la realidad y las determinaciones objetivas de ésta.

En ese sentido Lukács (1959) va a resaltar que existen al menos dos fases en el pensamiento filosófico de la burguesía que se articula con las determinaciones socio-históricas y el desarrollo de la lucha de clases en ella. El primero de estos momentos se ubica desde el enfrentamiento de la burguesía frente al absolutismo feudal, ya que a partir del siglo XVI, y durante los dos siglos subsiguientes, se produce la transición entre el modo de producción feudal hacia el modo de producción capitalista. En la lucha contra el absolutismo feudal la burguesía se constituyó en una clase ascendente, representando el “interés general del pueblo” (Marx, 1965), y consolidó una transformación en el plano de lo económico, lo social y también en lo cultural. Según Lukács, esta situación histórica hace que la ciencia y la filosofía, a partir de la revolución francesa, se encuentre en una “[...] lucha histórica y social que tenía lugar entre la razón (la sociedad burguesa en ascenso) y la irracionalidad (el absolutismo feudal decadente)” (1975: 11).

La fase ascendente del pensamiento burgués se ubica desde el Renacimiento hasta fines del siglo XIX (1848) y es la

[...] época de nacimiento de la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía, es decir, al levantamiento de la burguesía contra la sociedad feudal en su deca-

dencia. La filosofía de esta época codifica los principios últimos y la concepción general del mundo propia de este vasto movimiento progresista y libertador, que ha reformado tan profundamente a la sociedad. Asistimos a la transformación revolucionaria de la lógica, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales (Lukács, 1975: 21-22).

Es decir, Lukács (1975) reconoce en la lucha contra el absolutismo feudal la época de apogeo y de desarrollo de la ciencia y la filosofía por parte de la burguesía. Es el momento histórico donde el principio de la autoridad, en que una autoridad externa determinaba lo que era verdadero o falso en el plano del conocimiento, es progresivamente sustituido por un principio de la experiencia en el que el conocimiento pasa a ser fundado y comprobado (Samaja, 2008). En la ciencia el individualismo, propio del proyecto de la modernidad, se unifica con la autonomía intelectual, con la capacidad de todos los individuos de ser partícipes de la razón y de la experiencia del conocimiento científico.

Según Lukács (1975) que la burguesía encarne, durante este período, el interés general de sectores plebeyos, artesanos, proletarios y pequeño-burgueses le otorga cierta profundidad y universalidad a la filosofía burguesa del período clásico, siendo una respuesta a las necesidades y conflictos desarrollados durante dicho momento histórico. Al mismo tiempo, el filósofo tenía un lugar particular dentro de su clase y

De esta unidad profunda e íntima entre filosofía y los intereses generales de la burguesía ascendente resulta una independencia considerable de los filósofos frente a la táctica momentánea de su clase y, sobre todo, ante ciertas capas de ésta. Tal independencia les confiere la posibilidad de una crítica muy seria; la crítica viene del interior puesto que ella se funda en la gran misión histórica de la burguesía, y la situación del filósofo es tal que ella autoriza la posición más clara, la más decidida y la más valiente. Y finalmente como

ese valor no es sólo una virtud individual sino función, por cierto, de esta relación entre el filósofo y su clase, éste se siente con pleno derecho para criticar, de la manera más radical, la menor desviación de la misión histórica en nombre de esta misión misma (Lukács, 1975: 22).

Los filósofos condensan y universalizan los conocimientos adquiridos por las ciencias y generan una determinada concepción de mundo que se condecía con el papel práctico y político que la burguesía desarrollaba en el seno de la sociedad, la cual comenzaba a ser profundamente transformada al cambiar el metabolismo social de la incipiente sociabilidad burguesa. Esta concepción de mundo marca el rumbo de las revoluciones burguesas en curso y la capacidad de crítica de los filósofos para con la procesualidad histórica. En ese sentido Coutinho (1973) destaca que durante esta fase histórica del capitalismo se aprendía la realidad como una síntesis de realidad existente y posibilidad (*dynamis*), siendo la razón el instrumento esencial a partir del cual comprender el mundo.

Durante la fase ascendente del pensamiento burgués se desarrolla un programa teórico, político y práctico por parte de éstos filósofos y

Por mucho que difieran entre sí en cuanto a su modo de concebir el mundo y a sus dotes y talentos [...] a todo ellos era común la preocupación de escrutar la sujeción a leyes del proceso histórico, del progreso histórico-social, de descubrir y reducir a conceptos la razón en la historia y, sobre todo, la razón inmanente a la historia humana, la razón implícita en el propio movimiento de la historia en su conjunto. Esta preocupación impulsó a los pensadores de que hablamos a los problemas dialécticos, en una época en la que no se habían investigado aún los fundamentos reales de aquellas leyes [...] La búsqueda de la razón inmanente del propio movimiento de la sociedad y de la historia se mueve, pues, necesariamente, contra la corriente del conocimiento impe-

rante, es, por decirlo así, un adelantarse a las categorías dialécticas capaces de expresar en términos adecuados las leyes de desarrollo de la sociedad y de la historia (Lukács, 1959: 100-101).

Hegel será quien sintetice en su filosofía aquellos aspectos progresistas de la burguesía como clase social ascendente, siendo “[...] una respuesta honesta y científica, aunque incompleta y contradictoria [...]” (1981b:31). Recuperando los planteos de Lukács (1970) en el *Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, puede observarse cómo a partir del período de Jena (1801-1803) Hegel realiza uno de los más importantes hallazgos en su filosofía: la concepción de que el trabajo es la actividad fundante de la humanidad y la sociabilidad.²⁶

26 Cabe destacar que Lukács analiza en dicha obra el período de Berna (1793-1796), en el que Hegel tiene su preocupación puesta en “[...] la cuestión de cómo ha sido posible esa descomposición de la subjetividad colectiva de las antiguas repúblicas-ciudades” (1970: 40) y como “[...] la decadencia de las antiguas ciudades-repúblicas ha significado la decadencia de la sociedad de la libertad y de la grandeza humana, la transformación del heroico citizen republicano de la polis en el mero y egoísta ‘hombre privado’ de la sociedad moderna, el burgués” (1970: 41). La decadencia de las antiguas repúblicas-ciudades de la antigüedad coincidirá con la conformación del cristianismo: “[...] causa última de todos los acontecimientos y todas las situaciones sociales y políticas de la vida moderna contra los cuales dirige precisamente su lucha principal” (1970: 42). El cristianismo será la positividad de la moderna sociedad burguesa, lo que “[...] significa, pues, para el joven Hegel, ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto” (1970: 49) y “[...] la contradicción irresoluble entre la religión positiva y la libertad humana [...] La pérdida de la libertad moral acarrea necesariamente, según Hegel, la pérdida del uso independiente de la razón. El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo dominante, desgarrar la unidad y conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente, en la era de su libertad y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón” (1970: 53-54). Durante el período de Francfort (1797-1800) cambia la visión de mundo de Hegel, comenzando un proceso de reconciliación con la sociedad

En ese sentido, Hegel es el primer filósofo que logra una síntesis y respuesta correcta de una de las determinaciones ontológicas fundamentales para comprender la praxis social: la relación entre la teleología y la causalidad. En la historia de la filosofía la relación entre teleología y causalidad devino en un largo debate en torno a dicha problemática y resultó en perspectivas unilaterales que priorizaban la teleología y desdeñaban la causalidad o se centran en esta última y descartaban la primera. Como afirma Lukács

capitalista a partir del período de Termidor (1794-1795) de la revolución francesa. Si en Berna se idealizaba a la antigüedad como el período de la realización de la libertad humana, en Francfort se la concibe como parte de un tiempo pasado. Lukács sintetiza este período señalando que Hegel “[...] ya no considera al individualismo del hombre privado en este sentido de condena global, como en el período de Berna, sino al contrario como el fundamento de la búsqueda de un nuevo camino para una vida del hombre que será libre y humana [...] no tiene otro contenido más que buscar en esta nueva forma de vida, con la que él está ahora en una actitud filosófica de reconciliación, las formas para ir más allá de la positividad: comprender estas actividades como actividades que pueden conducir a una vida verdaderamente humana; y aquí la actividad económica del hombre privado se convierte en algo importante; se convierte, como él dice, en un destino en el que el hombre debe buscar su propio destino, debe buscar su camino, aceptando que esta vida privada, que esta actividad económica privada sea uno de los fundamentos de su vida” (2013: 25-26). Sobre este período, Lukács señala: “[...] Hegel parte de la vida del individuo. El individuo vive en una sociedad llena de instituciones positivas, de relaciones positivas entre los hombres, llena propiamente de hombres que son víctimas muertas de la positividad y se han convertido en cosas objetivas. Lo que se pregunta Hegel no es ya cómo puede ser destruida esta sociedad y sustituida por otra radicalmente diversa, sino, al contrario, cómo puede el individuo tener en esa sociedad una vida humana, esto es, una vida que supere la positividad en sí, en los demás, en sus relaciones con los hombres y con las cosas. El planteamiento social cede, pues, el paso a un planteamiento individual y moralista; el nuevo planteamiento -¿qué debemos hacer? ¿cómo debemos vivir?- contiene la tendencia básica a una reconciliación con la sociedad burguesa, la tendencia a conseguir una superación (acaso parcial) de su carácter positivo” (1970: 130).

Es sabido, a partir de la historia de la filosofía, qué combates intelectuales fueron llevados a cabo entre causalidad y teleología, como fundamentos categoriales de la realidad y de los movimientos de esta. Toda filosofía de orientación teleológica debía aclarar la superioridad de la teleología por sobre la causalidad, a fin de armonizar intelectualmente a su Dios con el cosmos, con el mundo de los hombres. Por otro lado, todo materialismo premarxista, que negaba la constitución trascendente del mundo, también cuestionaba la posibilidad de una teleología realmente efectiva (2004: 68).

Existe una oscilación en el seno de los pensadores modernos entre quienes adoptan una posición que proyecta la finalidad en la naturaleza y encuentra en Dios el demiurgo y portavoz de dicha posición del fin, y entre quienes rechazan la categoría de finalidad por ser algo subjetivo, humano, terminando por negar la teleología y afirmando la causalidad como principio motor de la vida (Lukács, 1970). Por el contrario, Hegel plantea la unidad diferenciada entre teleología y causalidad, cuya mediación se produce en el acto del trabajo:

Se trata de que, idealmente y de hecho, es necesario en primer lugar establecer la finalidad: y esa finalidad debe existir idealmente incluso antes de que el trabajo pueda comenzar. El trabajo es por su esencia una actividad teleológica; pero esta actividad teleológica es inseparable de la categoría de causalidad, porque solo si conocemos las relaciones causales entre las cosas, la causalidad de la materia que trabajamos, la cualidad de los instrumentos con los que trabajamos, solo en ese caso es posible un trabajo efectivo (Lukács, 2013: 27).

La mediación entre la teleología y la causalidad resuelve la relación existente entre la libertad y la necesidad, siendo la libertad no una independencia plena de las leyes de la naturaleza, sino la comprensión de éstas y la capacidad de obrar sobre las mismas para obtener determinados re-

sultados y fines. Es decir, aquí aparece una concepción de libertad como actuación con conocimiento de causa, como necesidad conocida por parte del individuo que actúa sobre ella.

De igual modo, en esta mediación entre la teleología y la causalidad, Hegel observa la distinción entre la posición del fin y la investigación de los medios. Lenin, en los *Cuadernos filosóficos*, registra el siguiente pasaje de la Lógica de Hegel al respecto de esta relación:

Además, como el fin es finito, tiene un contenido finito; por lo tanto no es absoluto o totalmente razonable en y para sí. Pero el medio es el término medio exterior del silogismo que es la realización del fin; por consiguiente, en él la razonabilidad se manifiesta como tal —como conservándose en ese otro exterior, y precisamente a través de esa exterioridad. En ese grado el medio es superior a los fines finitos de la utilidad exterior: el arado es más honorable que los goces inmediatos que se procuran con él y que sirven como fines. El instrumento se conserva, en tanto que los goces inmediatos pasan y son olvidados. En sus herramientas el hombre posee poder sobre la naturaleza exterior, aunque en lo que respecta a sus fines está frecuentemente sometido a ella (1972: 180).

Hegel capta la conexión existente entre los fines y los medios en los actos particulares de trabajo y en el devenir socio-histórico. Si en el primero predominan los fines, ya que posibilita al individuo y a los grupos sociales alcanzar los goces inmediatos que contribuyen a satisfacer las necesidades humanas, en el segundo caso imperan los medios y las herramientas, o lo que luego Marx llamará las fuerzas productivas del trabajo social, ya que éstos habilitan al hombre a construir su historia a partir del progreso social,²⁷ al heredar de las generaciones pasadas

27 Este progreso social, como advierte Lukács (1966a), en sus inicios, con la ilustración, negaba su carácter contradictorio, mientras que será

un conjunto de medios de producción y formas de organizar el metabolismo social que permite, por un lado, que la vida humana no deba empezar siempre desde el comienzo, aprendiendo las determinaciones fundamentales del medio para transformarlas, por otro, instauro una reproducción cuyo rasgo fundamental es la incorporación de lo nuevo, de complejos sociales que vuelven más compleja y desenvuelta la sociabilidad humana. Sobre este aspecto, Lukács destaca: “Al reproducirse ininterrumpidamente ese proceso, no se produce un tedioso progreso indefinido, sino la constante autoreproducción de la sociedad humana a una escala cada vez superior, aunque irregularmente superior” (1970: 345).

Hasta aquí se ha mostrado cómo Hegel crea una filosofía *humanista* en la que el hombre es el creador de su propia historia individual y social, al tiempo que su *historicismo* devela como la historia humana es el resultado de la capacidad del individuo para transformar el medio y, a partir de ello, alcanzar la emancipación, la realización en el mundo terrenal de la libertad y la felicidad humana.

Los planteos recuperados de la obra de Hegel demuestran la función social que ocupó la obra hegeliana en la fase ascendente de la burguesía y su carácter esencialmente racional, al afirmar lo real como racional y lo racional como real, y al ubicar al hombre como el centro de la propia historia. No obstante, en otros aspectos el pensamiento de Hegel termina contradiciéndose con dichos elementos progresivos, generándose una antinomia entre

Hegel, y luego con Marx, quien pregone “[...] la idea de progreso en el desarrollo de la humanidad, [pero] no por ello dejaba de ver claramente que este camino estaba formado por una cadena ininterrumpida de tragedias de los individuos y de los pueblos. Hegel no niega, por tanto, en modo alguno, el fenómeno de lo trágico, sino que lo sitúa en el lugar que le corresponde, dentro de la concepción general de la historia” (Lukács, 1959: 461).

el método dialéctico y su sistema²⁸ o, lo que Lukács llamará en la *Ontología del ser social*, la existencia de una doble ontología.

Esto se expresa en la contradicción existente entre la concepción de libertad y necesidad presente en el proceso de trabajo, que Hegel analiza y comprende correctamente, y el tratamiento que realiza sobre la totalidad de la sociedad y de la historia humana. En relación con esto, Lukács advierte el lugar que ocupa en la filosofía hegeliana la “astucia de la razón”:

[...] esa expresión significa que aunque los hombres hacen sin duda ellos mismos su propia historia, aunque el motor real de los acontecimientos históricos está en las pasiones de los hombres, en sus esfuerzos individuales y egoístas, sin embargo, según la orientación principal resultante de la totalidad de esas pasiones individuales, se crea *algo diverso* de lo que desean y buscan los hombres que actúan; y que ese algo diverso no es en modo alguno algo casual, sino que en él se expresa precisamente la legalidad de la historia, la “razón en la historia”, el espíritu”, según las expresiones de Hegel (1970: 351).

En vez de concebir los resultados del accionar humano en el marco de una sociabilidad concreta que actúa como una “segunda naturaleza”, y donde los hombres hacen su historia bajo circunstancias que ellos no eligen (Marx, 2004c), Hegel mistifica

[...] el proceso histórico como totalidad, poniendo en su base un portador conciente, el “espíritu”. En el marco de esa li-

28 Sobre este aspecto, Lukács señala: “Su método [...] se convierte en un importante órgano de preparación ideológica de la revolución democrática, sobre todo en Alemania; la sistematización de los resultados de la filosofía hegeliana, su sistema, entraña, por el contrario, el reconocimiento del Estado prusiano del período de la Restauración y toma, por tanto, un sesgo conservador, más aún, reaccionario” (1959: 204-205).

mitación es, empero, muy visible lo sobria y dialécticamente que contempla Hegel la conexión entre el “individuo histórico-universal” y el decurso histórico, y lo enérgicamente que subordina el papel histórico de la gran personalidad a la ejecución de las tareas objetivas puestas a la sociedad por las circunstancias objetivas de su propio desarrollo (Lukács, 1970: 353).

Así, el proceso histórico de la naturaleza y la sociabilidad sería obra de un “espíritu” que refunda, sin que Hegel lo advierta, una recaída en la vieja teleología:²⁹

Pues si el proceso histórico tiene como portador un sujeto unitario en el sentido de único, si el proceso histórico es el resultado de la actividad de ese sujeto, entonces el idealista objetivo Hegel tiene que ver con toda consecuencia en el proceso histórico mismo la realización del fin de aquel “espíritu” que se puso al comienzo del proceso. Con eso la totalidad del proceso se convierte para Hegel [...] en un seudomovimiento: en el regreso al principio, la realización de algo que estaba ya presente a priori desde el comienzo (Lukács, 1970: 359).

Pese a esta doble ontología, del método y del sistema, en Hegel se sintetiza una concepción de mundo perteneciente a la fase socio-histórica en donde la burguesía era una

29 Algo similar sucede con otro de los representantes de esta fase ascendente de la filosofía burguesa, como es el caso de Vico, quien afirma: “Solamente los hombres hicieron ese mundo; y éste es el primero e indiscutible principio de esta [nueva] ciencia. Pero tal mundo surgió, sin duda, de un espíritu casi siempre diferente, algunas veces contrario y siempre superior a las finalidades particulares que los hombres se habían propuesto; esas finalidades restringidas, transformadas en medios para servir a las finalidades más amplias, fueron siempre utilizadas [por aquel espíritu] para conservar la generación humana en esta tierra” (In Lukács, 1959: 102). Es decir, nuevamente aparece la centralidad del accionar humano, pero se termina mistificando la totalidad y el resultado de las objetivaciones de las posiciones teleológicas de los individuos.

clase ascendente y revolucionaria. Coutinho destaca tres determinaciones de dicha concepción de mundo:

[...] el *humanismo*, la teoría de que el hombre es un producto de su propia actividad, de su historia común: el *historicismo concreto*, o sea, la afirmación del carácter ontológicamente histórico de la realidad, con la consecuente defensa del progreso y el mejoramiento de la especie humana y, finalmente, la *razón dialéctica* en su doble aspecto, esto es, como racionalidad objetiva inmanente al desarrollo de la realidad (que se presenta bajo la forma de unidad de los contrarios), y como las categorías, capaces de aprehender subjetivamente tal racionalidad objetiva, categorías que engloban, y superan, las que provienen del saber inmediato” (intuición) y del “entendimiento” (intelecto analítico) (1973: 21).

Si respecto al humanismo y el historicismo concreto se hicieron algunas alusiones, cabe destacar, aunque no sea más que sucintamente, que Hegel considera que la historia, pese a su carácter contradictorio, y los caminos complejos y desiguales que sigue, posee un carácter racional y que el mismo se “[...] oculta a quienes la contemplan con visión inmediata” (Lukács, 1959: 466). En la *Ciencia de la Lógica* Hegel señala:

La verdad del ser es la esencia. El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí y por sí, no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquel, suponiendo que detrás de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser (1968: 349).

Esta afirmación de Hegel refleja, por un lado, que la verdad no está en el aspecto fenoménico e inmediato del ser y si el conocimiento quiere alcanzar su esencia debe penetrar necesariamente en ese inmediato, descomponerlo y superarlo para comprender las cualidades y relaciones en-

tre sus elementos que la determinan. Por otro lado, entre lo inmediato y la esencia se produce una dialéctica entre el fenómeno y la esencia, entre lo que se expresa como una cadena de formas heterogéneas y diversas entre sí y su aspecto calmo, permanente de determinaciones. Es decir, todo fenómeno es síntesis de múltiples determinaciones, cuyos elementos constitutivos son particulares y universales al mismo tiempo. Sobre este último aspecto, Lukács señala que Hegel

[...] caracteriza el fenómeno, la apariencia, como algo que no es “por sí mismo, sino solamente en otro” [...] “la esencia debe manifestarse”. Donde, por un lado, la esencia viene presentada ontológicamente como un momento más de la interacción y, por otro lado, la relación igualmente ontológica entre las dos cosas viene concretizada en el hecho de que del ser debe necesariamente derivar el fenómeno (1981: 354).

De allí, que Hegel refiera que la esencia es el contenido calmo de los fenómenos, siendo “[...] la calma de la imagen ideal ciertamente una connotación que sintetiza algunas propiedades reales del proceso existente –la continuidad de sus tendencias principales, la proporción legal de sus componentes- [...]” (Lukács, 1981: 366), pero, al mismo tiempo, puede ocultar que la esencia es parte del proceso de desarrollo de lo real y no una entidad mística separada de la realidad.³⁰ Mientras que los fenómenos aluden “[...] al cuadro de una inagotable variedad, de una cadena de formas cada vez únicas, infrontables, heterogéneas y contradictorias entre sí, de un proceso continuamente desigual [...]” (Lukács, 1981: 367).

30 Respecto a las limitaciones de Hegel en su concepción de esencia, Lukács refiere que “La ‘calma’ de Hegel deforma [...] alguna cosa de extremadamente importante, precisamente la procesualidad de la esencia [...]” (1981: 367).

Entre fenómeno y esencia se produce una unidad objetiva del proceso, aunque lo que los distingue es el modo de vincularse con la procesualidad histórica: el primero remite al *hic et nunc* concreto y específico de cada situación particular, mientras que la segunda a los aspectos de continuidad global. En relación con esto, Lukács advierte:

[...] la constelación ontológica que deriva de eso, esto es, del hecho de que la esencia ve el predominio de la generalidad, mientras que en el fenómeno se verifica un movimiento en dirección a la singularidad y a la particularidad, sería superficial concluir que en esta relación estaría claramente expresada la verdadera relación de la esencia y del fenómeno. Más allá de todo, también generalidad y singularidad son determinaciones reflexivas, esto es, ellas aparecen en cada constelación concreta de modo simultáneo y bipolar: cada objeto es siempre al mismo tiempo un objeto general y singular. Por eso, el mundo fenoménico [...] aunque represente el mundo de la singularidad dinámica, no puede producir en el plano del ser las propias generalidades, así como las generalidades se presentan continuamente como singularidades (1981: 370-371).

Hegel muestra que tanto la esencia como el fenómeno son grados determinados del ser, partes constitutivas de éste y de su propio movimiento y desarrollo. En ese punto, ni la esencia se encuentra por fuera de la historia ni el fenómeno es un producto pasivo de ésta, sino que “[...] esa interrelación entre esencia y fenómeno constituye uno de los más importantes fundamentos reales de la desigualdad y la contradictoriedad del desarrollo social” (Lukács, 1981: 472).

Esta dialéctica entre fenómeno y esencia abordada por Hegel será luego retomada por Marx, quien señala que ambas categorías poseen un estatuto ontológico: una y otra son necesarias y son constitutivas de toda procesualidad, distinguiéndose por la función que ejercen dentro

de la misma. La primera refiere a los aspectos singulares, únicos e irrepetibles, a los momentos de distinción de un determinado proceso, mientras que la segunda alude a los elementos de continuidad y universalidad presentes en los mismos. Como sintetiza Lessa “Sin las determinaciones universales, el proceso no tendría continuidad, sería el más absoluto caos. Sin los procesos de singularidad no habría las mediaciones indispensables para que el proceso pueda pasar de una situación dada a otra” (2001: 11).

Aun con las mistificaciones de la filosofía hegeliana puede concebirse como la crítica objetiva que Hegel realiza; es producto no sólo de su nivel intelectual, sino de la situación social y del lugar objetivo que ocupaba la burguesía en la lucha contra el absolutismo feudal, siendo que la “[...] eficacia o la ineficacia de una tendencia del pensamiento asciende también de la realidad a los libros, y no desciende de éstos a la realidad” (Lukács, 1959: 71).³¹

Esta visión de mundo inicia su camino de deceso a partir de 1848, cuando las determinaciones políticas y culturales cambian en el seno de la sociabilidad burguesa. Como advierte Lukács, si “[...] las relaciones entre la ciencia y la concepción del mundo, es, en la etapa de ascenso, una

31 Refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*, Lukács señala que ésta “[...] parte del hecho de que el mundo ha entrado en un nuevo período [...] lo nuevo, para él, residía en la Revolución francesa y en los cambios producidos en Europa por las guerras napoleónicas, en la liquidación de las supervivencias feudales, sobre todo en Alemania [...] es incumbencia histórica de la filosofía el llegar a conocer lo nuevo en su propia movilidad, en su determinabilidad bajo todos los aspectos, es decir, de una manera concretamente dialéctica [...]” (1959: 131-132). Y si esta visión hacia el futuro en Hegel era la resultante de su adhesión a Napoleón, el derrocamiento de éste conduce a una filosofía más resignada, donde “El presente ya no es considerado como un comienzo, sino como el final de un gran período de desarrollo; la filosofía ya no mira hacia adelante, sino hacia atrás, hacia el pasado; el futuro deja de determinar, para ella, el presente y su concepción de filosofía” (1959: 132-133).

relación de fomento mutuo, en la línea descendente se traduce en un entorpecimiento de una y otra” (1959: 86).

2. La decadencia ideológica de la burguesía: irracionalismo y racionalidad formal-abstracta

A partir de 1830, el modo de producción capitalista entra en contradicción con el proyecto societario que impulsaba la burguesía revolucionaria, el proyecto de la modernidad: si, por un lado, por primera vez el modo de organizar el trabajo permite la creación ampliada de valores de uso, al mismo tiempo, y por otro lado, se evidencia que hay una apropiación cada vez más privada de los productos del trabajo social.

Esta contradicción inherente a la sociabilidad capitalista comenzará a ser reconocida por una nueva clase social, que adquiere conciencia acerca de cómo el capitalismo niega los valores emancipatorios de la modernidad. La situación de clase del proletariado aparecerá graficada en el panfleto escrito por Marx y Engels en 1848 titulado *Manifiesto Comunista*, en el que se destaca que “En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran mientras su trabajo acrecienta el capital” (1973: 98-99).

El creciente grado de inhumanidad que instaura el modo de organizar el metabolismo social en el capitalismo estallarà en 1848, momento en el que “El movimiento socialista amenazaba la unidad de la razón de la Ilustración e insertaba una dimensión de clase en el modernismo. ¿Sería la burguesía o el movimiento obrero el que informaría y dirigiría el proyecto modernista? [...]” (Harvey, 2004: 45). Es decir, las revoluciones burguesas realizaron una emancipación política, basada en la dualidad entre el *citoyen*

y el *bourgeoise*, al tiempo que transformaban las fuerzas productivas del trabajo social, aunque mantuvieron intactas las relaciones de producción, fundadas en la explotación de la fuerza de trabajo, destinadas a producir una masa de valores de cambio mayores a las que obtienen los obreros por el salario que el capitalista le otorga por el uso de su energía corporal. Como afirma Lukács,

Los combates de Junio fueron el punto crítico de la revolución de 1848, y no sólo en Francia, sino en todo el panorama europeo: su explosión vino a consolidar la alianza de la burguesía con las clases reaccionarias y su derrota selló la suerte de toda revolución democrática durante estos años (1959: 250).³²

Tanto el develamiento de las contradicciones estructurales inherentes al modo de producción capitalista como la aparición de una nueva clase social que disputa la direccionalidad económico-política de la sociabilidad capitalista, con el fin de transformarla radicalmente desde su raíz, convierte a la burguesía de clase progresista en clase dominante, actuando con el fin de defender el status quo alcanzado por la misma. Así,

[...] la revolución de 1830 y más aún la de 1848 testimonian que la burguesía ha perdido su lugar como dirigente del progreso social [...] La lucha ofensiva de la burguesía contra los restos del feudalismo ha concluido ya: ahora se la reemplaza

32 En otro pasaje del *Asalto a la Razón* Lukács expresa la relación entre la ciencia y la filosofía con el momento histórico y cómo 1848 es una bisagra en la historia propia de la lucha de clases: "Hasta 1848, las luchas espirituales giraban fundamentalmente en torno a la lucha entre el progreso democrático-burgués alentado por la Revolución francesa y el *status quo* absolutista-feudal. Los frentes de lucha aparecen dispuestos de otro modo desde los combates de junio de 1848, especialmente desde la Comuna de París, y muy sobre todo a partir del Gran Octubre de 1917" (1959: 614).

por la lucha defensiva ante el proletariado en ascenso [...] (Lukács, 1975: 22-23).

De este modo, la realización plena del proyecto de la modernidad y de la emancipación humana queda en manos del proletariado. Este escenario societario introduce significativas transformaciones en la función social que desempeña la ciencia y la filosofía dentro de la sociabilidad burguesa. Como ya se señaló, más allá del aspecto inmanente de toda teoría,

[...] la opción entre la *ratio* y la *irratio* no es nunca un problema filosófico “inmanente”. En la opción de un pensador entre lo nuevo y lo viejo no deciden, en primer plano, las consideraciones filosóficas o mentales, sino la situación de clase y la vinculación a una clase. Vista la cosa a través de la gran perspectiva de los siglos, resulta a veces casi increíble cómo importantes pensadores, en los umbrales de un problema casi resuelto, se detienen, dan media vuelta y, cuando parecen que van a encontrar la solución, huyen en dirección contraria. Son “enigmas” que sólo puede aclarar el carácter de clase de la actitud por ellos adoptado (Lukács, 1959: 79-80).

El viraje que sufre la filosofía y la ciencia a partir de 1848 sólo puede ser comprendido a partir del cambio que se produce en la sociabilidad capitalista, en la que aparecen las dos clases sociales antagónicas que disputan la manutención o superación del orden social vigente: la burguesía y el proletariado. Esto trae aparejado un corte cultural en la teoría social, al desaparecer del horizonte de la ciencia las bases fundamentales para la elaboración de una teoría social unitaria y totalizante: por un lado, el pensamiento clásico, tanto la economía política como la filosofía de Hegel, tomaban al trabajo como la actividad fundante del ser social destinada a la producción de la riqueza social de una sociedad. Por otro lado, si se concibe a la realidad

como algo racional y contradictorio, que se desarrolla bajo leyes objetivas que pueden ser aprendidas, esto significa que la sociabilidad capitalista posee un carácter histórico y que puede ser superada y transformada por los hombres (Netto, 2005).

Para la ciencia y la filosofía de este nuevo período histórico resulta imperante romper con estos dos aspectos fundamentales del pensamiento burgués clásico y progresista, instaurándose una época en la que los representantes intelectuales de la burguesía se convierten en apologeticas del orden vigente. Esta transformación en la función social de la ciencia aparece ya reflejada en *El Capital* de Marx, cuando éste observa que

Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la investigación desinteresada y la mala conciencia y las ruines intenciones de la apologetica ocuparon el sitio de la investigación científica sin prejuicios (2002: 14).

Lukács identifica una nueva fase en el desarrollo de la ciencia y la filosofía a partir del antagonismo de clase existente entre el proletariado y la burguesía y cómo este último abandona las conquistas alcanzadas en su fase ascendente –el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica- y pasa a asumir una actitud defensiva del orden capitalista. Ahora “[...] los ideólogos de la burguesía toman la fuga y prefieren imaginar los misticismos más insustanciales y absurdos, antes que mirar de frente el hecho de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado” (Lukács, 1981b: 22). En ese sentido, el pensamiento burgués decadente

[...] no revela en ninguna de sus etapas una cualidad esencial “inmanente”, como si un planteamiento de los problemas o una solución trajesen necesariamente consigo la otra, por la fuerza de la dialéctica interior del movimiento filosófico. Pondremos de manifiesto, por el contrario, cómo las diferentes etapas del irracionalismo³³ nacen como otras tantas respuestas reaccionarias a los problemas planteados por la lucha de clases. El contenido, la forma, el método, el tono, etc., de sus reacciones en contra del progreso social no los determina, por tanto, aquella dialéctica interna y privativa del pensamiento, sino que los dictan, por el contrario, el adversario, las condiciones de la lucha que a la burguesía reaccionaria le vienen impuestas desde fuera (Lukács, 1959: 8).

Si la razón en la fase ascendente de la burguesía expresaba la capacidad humana de aprender las determinaciones presentes en la realidad objetiva en sí, en la fase de decadencia la razón comenzaba a ser negada o se limitaba su papel en el rol de transformación de la naturaleza y la sociedad, en la medida que se

[...] renuncia a la ambición de proporcionar la respuesta a las últimas cuestiones del espíritu. En lo referente a la teoría del conocimiento esta tendencia se manifiesta por el agnosticismo que pretende que nada podemos saber de la esencia verdadera del mundo y de la realidad y que este conocimiento carecería, además, de utilidad alguna para nosotros. Debemos preocuparnos sólo de las conquistas de las ciencias, especializadas y separadas entre sí, conocimientos indispensables desde el punto de vista de la vida práctica de todos los días (Lukács, 1975: 23).

33 En el *Asalto a la Razón* Lukács analiza las corrientes irracionalistas del pensamiento burgués, dejando de lado aquellas posiciones relacionadas con la racionalidad formal-abstracta. Es en la *Ontología del Ser Social*, en su primera sección (histórica), donde retoma a ambas expresiones como parte de la decadencia ideológica de la burguesía. Aquí se deja la expresión original del autor, pero el sentido del extracto contiene a ambas corrientes teóricas.

Si la burguesía en su lucha contra el absolutismo feudal fue capaz de construir una concepción de mundo, dicha situación se vuelve cada vez más compleja y contradictoria a partir de 1848, en la medida en que el desarrollo de la ciencia no se detiene y sigue produciendo un conocimiento científico capaz de manipular ciertos dominios y porciones particulares de la realidad, pero las generalizaciones y la constitución de una ontología o concepción de mundo se vuelven una empresa imposible o metafísica que debe ser abandonada si se quiere permanecer dentro del campo de la ciencia.

Esta contradicción se expresa en las ciencias naturales, ya que éstas han ampliado la aprensión de las determinaciones causales y posibilitan una explicación abarcadora y totalizante del universo, pero es la posición defensiva de la burguesía la que conduce a que se extraigan cada vez en menor medida las consecuencias filosóficas de estos hallazgos científicos.³⁴ Esta inhibición en la conformación de una concepción de mundo se vincula a la incompatibilidad con la dominación que ejerce una determinada clase. Acerca de esto, Lukács observa:

El fenómeno es en sí mismo, desde luego, muy general: en una intolerabilidad de ese tipo se expresa siempre el hecho de que la situación de una clase dominante está haciéndose problemática; la ciencia, nacida gracias a las fuerzas productivas que ha desencadenado esa sociedad, esa clase dominante, se encuentra, si se llevan hasta el final, metodológicamente y desde el punto de vista de la concepción del mundo, sus resultados generales, en contradicción con los presupuestos ideológicos de aquel dominio de clase. La

34 En su obra *Crisis de la Filosofía Burguesa*, Lukács advierte como esta posición defensiva de la burguesía transforma la función social de la filosofía, al volverse un “guarda-frontera” del conocimiento manipulado que alcanzan las ciencias sociales específicas y particulares.

nueva situación consiste en el capitalismo en una escisión de los intereses de la clase dominante: por una parte, no quiere tolerar brecha alguna en la concepción del mundo que da fundamento a su dominio; por otra parte, y bajo pena de sucumbir, está obligado a seguir desarrollando las fuerzas productivas y, consiguientemente, a promover la ciencia (1966a: 175).

Esta situación resulta inédita en la sociabilidad humana, porque el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y la conformación de visión antropocéntrica del ser social rompieron con aquellos aspectos “naturales”³⁵ presentes en las relaciones sociales pre-capitalistas y con aquellas falsas ontologías de carácter metafísico (Lukács, 2004). No obstante, la necesidad social dominante de la burguesía conduce a un camino de obstrucción y negación de la visión de mundo, limitando a las ciencias a una manipulación de los fenómenos naturales y sociales que habilite al perfeccionamiento y mejoramiento instrumental del capital.³⁶ En este estadio, las ciencias “[...] se hallan, con frecuencia, en condiciones de resolver directamente

35 Los elementos “naturales”, presentes en las formas de sociabilidad pre-capitalistas, vuelven la pertenencia a un determinado grupo social, casta o clase social, en cuánto determinación puramente social, una prolongación y continuidad del ser natural. Como refiere Lukács, “Todo hombre debe aceptar como dados de una vez para siempre el día de nacimiento, su sexo, su estatura, etc.; ahora, la misma posición él asume en relación a formas sociales como la casta, el orden, etc., y considera su pertenecer a ellas por nacimientos, como un hecho tan natural e inmutable como el ser que le viene del nacimiento (1981: 324).

36 Sobre este aspecto Lukács añade: “Pues si el desarrollo de las ciencias naturales se halla determinado, ante todo, por la producción material, las conclusiones filosóficas que se desprenden de sus nuevos problemas y de sus nuevas soluciones o intentos de solución dependen en la misma medida de las luchas de clases del período de que se trata [...] *la posición de partido de la filosofía* ante este problema, responde –consciente o inconscientemente– a la actitud que sus representantes adopten en la lucha de clases del período en que viven” (1959: 89).

determinados problemas que la vida plantea, no pocas veces sin preocuparse gran cosa de las consecuencias filosóficas que de ello pueden derivarse [...]” (Lukács, 1959: 82).

La manipulación, como praxis científica, tiene ciertos atributos particulares que la determinan, ya que en

[...] todo uso meramente práctico de los objetos, o sea, en toda manipulación, el cómo necesariamente pasa a primer plano. Sin embargo, de la misma manera, es evidente que todo modo de consideración realmente genético, crítico e histórico-social fácilmente descubre que el cómo inmediato es resultado, modo de externar complejos de fuerzas reales y muy diferenciadas [...] (Lukács, 2012: 90).

La praxis manipulada, como demuestra Lukács en la *Estética*, no es *per se* algo negativo para el individuo y la sociabilidad, sino que es una forma de praxis que responde a las determinaciones del cotidiano, en el que “Lo inicialmente conciente, al convertirse en elemento de la práctica social cotidiana, se transforma en algo ya no conciente” (1966a: 96). El hecho de que las mediaciones se vuelvan una nueva inmediatez es el resultado de los logros y conquistas del hombre sobre el medio y al dominar y regularizar este accionar el reflejo se vuelve condicionado (Lukács, 2004). Estas determinaciones hacen que el accionar del cotidiano sea manipulado, al no conocer en profundidad las causantes y determinaciones involucradas y al adquirir un saber que sólo permite la utilización práctica de objetos y la realización de acciones.

En ese sentido, la manipulación habilita un dominio inmediato sobre el medio, mientras que la racionalidad es una apropiación de la objetividad natural o social y sus determinaciones presentes. Así, “[...] la manipulación impide no sólo una aprehensión rica y claramente determinada de la objetividad, sino también una correcta conciencia

del significado humano y social de la praxis” (Coutinho, 1973: 70).

Lukács advierte que con Copérnico, Kepler y Galileo se inaugura una nueva instancia respecto a la ontología, al ponerse en jaque la ontología religiosa basada en el geocentrismo del cosmos. Esto genera una inversión en la teoría de la doble verdad, si antes del Renacimiento ésta aseguraba un mínimo desarrollo de la ciencia por la preeminencia de la religión,³⁷ ahora esta situación se invierte y es la religión

[...] la que recurre a la teoría de la doble verdad para salvar al menos temporariamente aquello de su ontología que no gustaría de perder [...] Del punto de vista de la honestidad en el deseo de conocer la realidad, la doble verdad siempre tuvo en sí cualquier cosa de postura cínica. Tal carácter aún se refuerza cuando no se trata de obtener un poco de espacio para un conocimiento antes reprimido o condenado a la extinción, sino de, con su ayuda, mantener intacta en el plano organizativo la validez oficial de una ontología. No obstante, ese cinismo expresa de manera apropiada la percepción instintivamente correcta de la nueva situación por parte de la Iglesia: para la nueva clase dominante en ascenso, para la burguesía, el desarrollo irrestricto de las ciencias, sobre todo de las ciencias naturales, era una cuestión vital [...] Por esa razón, la actitud delante de la objetividad real, delante de la cuestión de si las verdades de las ciencias naturales reproducen efectivamente la realidad objetiva o apenas posibilitan su manipulación práctica, domina la filosofía burguesa

37 Dice Lukács en el *Asalto a la Razón*: “La actitud defensiva de la religión, a que nos referimos, consiste que no se halla ya en condiciones de crear como en tiempo de Tomás de Aquino, una imagen del universo basada en principios religiosos, que, a su vez, parezca y pretenda abarcar y comprender los principios, los métodos y los resultados de la ciencia y la filosofía” (1959: 87).

desde los días de Bellarmino³⁸ hasta hoy, determinando su posición en todos los problemas ontológicos (2012: 38-39).

La manipulación no sólo se encuentra en la nueva función social que debe desempeñar la ciencia y la filosofía, sino también se irradia por los distintos poros de la sociabilidad capitalista, haciendo que el hombre manipulado pierda todo sentido crítico para abordar el ser auténtico, una ontología materialista, dejando lugar a una necesidad religiosa de carácter subjetiva, ya que “[...] lo que se salvó, mismo para las grandes masas de los adeptos de alguna fe, no es más la antigua imagen que la Iglesia tenía de la realidad, sino la necesidad religiosa desnuda y abstracta de sujetos manipulados” (Lukács, 2012: 125-126).

El pensamiento científico y filosófico de la decadencia ideológica de la burguesía no siempre ha sido la resultante de una adhesión conciente por parte de los pensadores a los intereses de clase de la burguesía, sino que es producto de la imposibilidad de superar los aspectos inmediatos y fenoménicos propios de la positividad capitalista. Es decir, independientemente del posicionamiento del pensador respecto a la sociabilidad, la individualidad, las relaciones sociales, etc.; lo que determina si éste forma parte del pensamiento decadente de la burguesía es la capacidad para disolver la cosificación y fetichización de las relaciones sociales. Sobre esto, Coutinho afirma:

38 Lukács retoma dicha figura de la obra de Brecht *Vida de Galileo*, en la que se corporifica esta teoría de la doble verdad entre la religión como visión de mundo y la ciencia. Uno de los pasajes que indudablemente inspiraron a Lukács es el siguiente: “Bellarmino: Tenemos que ir con los tiempos, Barberini. Si las cartas astronómicas basadas en una nueva hipótesis facilitan la navegación a nuestros marineros, que las utilicen. Solo desaprobamos las teorías que contradicen las Sagradas Escrituras” (Brecht, 2008: 66). Es decir, la ciencia se vuelve apta para una manipulación práctica del medio, pero no afecta ni ataca la ontología religiosa como visión de mundo.

En las condiciones del capitalismo desarrollado, los rasgos regresivos de la formación económica burguesa comienzan paulatinamente a asumir el primer plano. En tales condiciones, la praxis humana tiende a objetivarse contra los mismos hombres, tiende a volverse una objetividad enajenada [...] Todas las relaciones sociales entre los hombres aparecen bajo la forma de relaciones entre cosas, bajo la apariencia de realidades “naturales”, extrañas e independientes de su actividad [...] La vida social se convierte en objeto “cosificado”, inhumano, que no puede admitir ninguna subjetividad auténtica; esta subjetividad, a su vez, desligada de sus objetivaciones concretas, en las cuales y a través de las cuales se constituye y gana en contenido, se transforma igualmente en un fetiche vacío (1973: 28-29).

En ese sentido, la decadencia ideológica de la burguesía no rompe con el carácter cósico e inmediato de las relaciones sociales constituidas bajo el ejido del capitalismo y, ante su incapacidad para construir una concepción de mundo ontológica, antepone un sentimiento del mundo como “[...] reacción espontánea y sentimental frente a la apariencia de los procesos reales” (Coutinho, 1973: 48), a lo que acontece con el complejo social de la economía en el capitalismo, que oscila entre momentos de relativa estabilidad y crisis abierta.³⁹

Esta sensación y sentimiento de confianza, seguridad y confort que vivencian los intelectuales en las fases de re-

39 La “relativa estabilidad” del capitalismo refiere a que la crisis es una determinación inherente al capitalismo. “El análisis teórico e histórico del MPC [modo de producción capitalista] comprueba que la crisis no es un accidente de proceso, no es aleatoria, no es algo independiente del movimiento del capital. Ni es una enfermedad, una anomalía o una excepcionalidad que puede ser suprimida en el capitalismo. Expresión concentrada de las contradicciones inherentes al MPC, la crisis es *constitutiva* del capitalismo: **no existió, no existe y no existirá capitalismo sin crisis**” (Netto y Braz, 2007: 157).

lativa estabilidad y de angustia y desesperación en los de crisis lleva a plantear que en la decadencia ideológica del pensamiento burgués existe, utilizando la analogía planteada por Coutinho (1973) del dios Jano, una unidad con dos caras visibles: el *irracionalismo* y la *racionalidad formal-abstracta*. Si las dos coinciden en el rechazo y ruptura con las tradiciones progresistas del pensamiento burgués clásico, ambas se diferencian en los aspectos objetivos y subjetivos que toman de la realidad para hacer ciencia y filosofía.

Antes de ingresar en las disquisiciones en torno al irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta es posible identificar dos momentos fundamentales en el desarrollo de la decadencia ideológica de la burguesía, estando ambos dirigidos contra el “[...] más alto concepto filosófico del progreso de su tiempo. Pero hay [...] una diferencia cuantitativa entre el hecho de que el adversario sea una dialéctica idealista burguesa o la dialéctica materialista, la concepción del mundo del proletariado, el socialismo” (Lukács, 1959: 6). Si en el primero aún era factible alguna crítica fundada, aprovechando los errores y limitaciones de la dialéctica idealista hegeliana, en la segunda la crítica comienza a volverse una apologética, al reducirse la capacidad de crítica a partir de un estudio serio de su adversario, el marxismo. Más allá de esta particularidad, Lukács destaca que ambas fases “[...] brota[n] sobre la base de la producción capitalista y de su lucha de clases específica, primero dentro del marco de la lucha progresiva de la clase burguesa contra el feudalismo en torno al poder y, más tarde, en las condiciones de su lucha defensiva y reaccionaria en contra del proletariado” (1959: 84).

El *irracionalismo*, en su primera etapa, nace de la crisis económico-social más significativa del paso del siglo XVIII al XIX: la revolución francesa y la filosofía que representa el diálogo más profundo con dicho acontecimiento: la obra

de Hegel. Dentro de este primer trayecto del irracionalismo se destacan tres pensadores fundamentales: Schelling, Schopenhauer y Kierkegaard.

Lukács destaca en el *Joven Hegel y los problemas del capitalismo* que entre Schelling y Hegel existió una interlocución intelectual hasta la partida del primero a Jena, momento en el que se comienza a gestar un viraje en su pensamiento filosófico.⁴⁰

Retomando alguna de las argumentaciones fundamentales desarrolladas por Lukács en el *Asalto a la Razón*, éste señala que Schelling es un idealista objetivo. Esto significa que a diferencia del *idealismo subjetivo*, que identifica la conciencia con todas las formas de conciencia individual que es producto de la sensación, ilusión, idea, el *idealismo objetivo* reconoce la existencia de una realidad objetiva, pero ésta es asimilable a una conciencia que no es la conciencia individual o humana, sino a una “[...] conciencia objetivamente existente de la cual la conciencia humana no sería más que un derivado bastante lejano, una emanación o fase” (Lukács, 1975: 154).

Este idealismo objetivo lleva a Schelling a concebir el mundo, anterior a la aparición del hombre y el de la sociabilidad, como una unidad histórica resultante de la “odisea del espíritu”. No obstante, en su proceso de comprensión de esta unidad tiende a distinguir y separar el pensamiento “discursivo” con la contemplación “intuitiva”, haciendo que

[...] la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo tenga una significación cabalmente decisiva en la filosofía schellingiana. Su filosofía de la naturaleza, cuyo problema fundamental estriba en remontarse sobre la intuición mecánico-metafísica de la naturaleza, intenta operar el viraje hacia

40 Por ejemplo, Carli (2013) advierte que en el joven Schelling la intuición, que luego será el organon de su filosofía, en sus inicios era apenas un instrumento para resolver algunos aspectos de su dialéctica.

la dialéctica bajo la forma de una brusca repulsa de las simples categorías intelectivas de la Ilustración; y esto lo obliga, por tanto, a buscar un “organon” del conocimiento filosófico que garantice, por su modo de ser, una actitud dialéctica distinta, cualitativamente superior, ante la realidad. En el eje mismo de la teoría del conocimiento del joven Schelling se coloca, por tanto, la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo [...] (Lukács, 1959: 113).

El planteo de Schelling, que contrapone lo intuitivo a lo discursivo, conduce a una segmentación y oposición entre el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*), cuestión que introduce una distinción respecto a la filosofía hegeliana. Como observa Lukács,

En Hegel, el tránsito del entendimiento a la razón es una superación, en su triple sentido específico de destruir, conservar y elevar a un plano superior. Entre el entendimiento y la razón media una contradicción dialéctica que se manifiesta a lo largo de todo el sistema hegeliano [...] (1959: 116).⁴¹

41 Según Hegel “El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal y en el comprende lo particular” (1968: 29). Esta separación entre entendimiento y razón se condice con la oposición entre intuición y pensamiento racional, ya que “[...] en realidad la intuición forma parte psicológicamente de todo método científico del conocimiento. En el plano psicológico, en efecto, se pretende que la intuición es más concreta y sintética que la reflexión discursiva, la cual trabaja con nociones abstractas. Si bien se entiende que no hay aquí más que una ilusión, puesto que la intuición, considerada a la luz de la psicología no es otra cosa que la entrada brusca en la conciencia de un proceso de reflexión hasta entonces subconsciente [...] Comprobamos, pues, de una vez por todas que en realidad la intuición, no es lo contrario sino el complemento del pensamiento discursivo y que su empleo no podría ser jamás un criterio de verdad. La observación psicológica superficial de la reflexión científica engendra la ilusión según la cual la intuición sería un instrumento independiente del pensamiento discursivo y destinado a la comprensión de las verdades superiores” (Lukács, 1975: 36-37).

En Hegel el pasaje del entendimiento a la razón se da por la superación de los elementos simples que el entendimiento segmenta y aprende y que la razón los totaliza y conoce en sus relaciones y mediaciones. Respecto a esto, Netto señala:

El apunte hegeliano, en la misma forma en que resalta que la razón (dialéctica) supera – y, por tanto, *supone* – la intelección, indica la validez y la limitación del entendimiento, sustancia de lo que es la *razón analítica* (o abstracta, según algunos tratadistas), cuyos procedimientos connaturales consisten en la distinción, en la clasificación, en la descomposición de conjuntos en sus partes (y, eventualmente, en su recomposición), con énfasis en las inferencias por vía deductiva y mediante modelos de carácter lógico y matemático. El entendimiento es puesto como un *modo operativo de la razón*, que no critica los contenidos de los materiales sobre los que incide – antes, confiere relevancia a sus dimensiones *formales*, evidentemente significantes. A la razón lógica analítica escapa el flujo, la procesualidad contradictoria de sus objetos: sólo la disolución de las determinaciones intelectivas en el movimiento negativo de la razón dialéctica puede asegurar la reconstrucción ideal de la efectividad procesual que las formas señalan fenoménicamente (2013: 6).

Si entre entendimiento y razón media en Hegel operaciones cognitivas (experimentos ideales), en Schelling hay “[...] un rígido antagonismo entre inteligencia y razón [...] el tránsito es, aquí, un salto que, al darse, destruye y deja atrás las categorías intelectivas” (Lukács, 1959: 116), siendo un saber al que no se llega por ningún tipo de pruebas ni deducciones.

Este planteo conduciría a una teoría aristocrática del conocimiento, al incorporarse al irracionalismo “[...] un motivo gnoseológico tomado de la mayoría de las concepciones religiosas del mundo, bajo una forma burguesa y

laica: el conocimiento de la divinidad se halla reservado a los elegidos por Dios” (1959: 120). Schelling encontrará en la intuición estética la síntesis de su filosofía, que posteriormente la sustituirá la religión,⁴² siendo que

La intuición, en cuanto “organon” de la filosofía, sólo puede funciona y proyectar ante nosotros una pseudoimagen intrínseca del universo siempre y cuando que la arbitrariedad en la trabazón de los objetos adquiriera, en ella, el rango de una base “metodológica” (Lukács, 1959: 125).

A diferencia de Schelling, Schopenhauer era un idealista subjetivo, lo que significa que “[...] el mundo exterior no puede poseer una objetividad real, independiente de la conciencia individual; de que el conocimiento [...] sólo tiene significado puramente práctico en la ‘lucha por la existencia’, en la conservación del individuo y la especie” (Lukács, 1959: 183). Si la dualidad entre el entendimiento y la razón es un elemento de continuidad en el pensamiento de Schelling y Schopenhauer, el idealismo subjetivo de este último hará que la continuidad entre ambos pensadores asuma un rasgo particular:

[...] tenemos [...] dos modos diametralmente opuestos de concebir la realidad: uno, no esencial (el de la realidad objetiva realmente dada), otro, auténtico y esencial (el del irracionalismo místico). Pero mientras que en el joven Schelling [...] con esta dualidad sólo trataba de rechazar el conocimiento conceptual (discursivo) de la realidad y aspiraba con su intuición intelectual, a captar [...] la esencia de la misma realidad [...] Schopenhauer difama de antemano todo conocimiento científico, ahonda de por sí el abismo entre el

42 Afirma Lukács: “[...] si la especulación, la dialéctica, no es otra cosa que el preludio, el punto de partida para la intuición intelectual y se acaba en ella, es evidente que el conocimiento se cancela aquí mismo, se quita de en medio, para pasar al reino del más allá, de la fe, de la plegaria, de la oración: la filosofía es, por tanto, el tránsito a la ‘no-filosofía’” (1959: 127).

conocimiento del mundo de los fenómenos y el de la cosa en sí [...] (Lukács, 1959: 182).

El pensamiento de Schopenhauer va a ser la primera variante decadentista de la filosofía de carácter burguesa y ésta se adelanta a ciertos contenidos propios que serán generalizados a partir de 1848. Dicho pensador se caracteriza por su profundo pesimismo y una educación dirigida a la pasividad social que retira al individuo, aislado ahora de su sociabilidad, de la práctica social y política. Así,

[...] para poder desvalorizar la conducta humana ha que construir una concepción del mundo en la que toda la historicidad (y con ella, todo progreso, todo desarrollo) se rebaje al plano de las puras apariencias, de lo engañoso, en la que se presente lo social como algo puramente superficial, como una simple apariencia (en el sentido de engaño, no meramente de fenómeno) que viene a perturbar la naturaleza humana y a enturbiar su conocimiento, en vez de expresarlo (Lukács, 1959: 168).

Al individuo aislado de la sociedad le queda como posibilidad el desarrollo de su propio egoísmo, que debe ser educado en la pasividad y mediante un nuevo tipo de religiosidad sin Dios:

[...] no es la destrucción de la religión y la religiosidad [...] sino que trata de presentarse, por el contrario, como el sustitutivo de la religión, como una nueva religión –ateísta- para quienes hayan perdido la vieja fe religiosa, como consecuencia del desarrollo de la sociedad y de los progresos de las ciencias naturales (Lukács, 1959: 175).

Esta nueva religión es un ateísmo religioso que substituye la religiosidad mediante un nuevo objeto de adoración: la nada, que no es más que “[...] una salida irracionalista para un problema objetivo” (Carli, 2013: 17).

Un aporte significativo de Schopenhauer al irracionalismo es la transformación de esta situación histórica de abnegación y pesimismo en una condición humana eterna, en parte inherente a las determinaciones esenciales del hombre como ser social. Junto a la apologética directa, que busca negar las contradicciones y conflictos y presentar al capitalismo como la fase más desarrollada y acabada de la vida humana, se desenvuelve una apologética indirecta que

[...] señala toscamente los lados negativos del capitalismo, sus atrocidades, pero presentándolos, no como propiedades del capitalismo, sino como cualidades inherentes a la existencia humana en general, a la vida misma, sin más. De donde se sigue necesariamente que la lucha contra estas atrocidades no sólo se halla condenada de antemano al fracaso, sino que carece de todo sentido, pues equivale, según esta interpretación, a que el hombre quiera abolir su propia naturaleza (Lukács, 1959: 167).

Finalmente, Kierkegaard concluye con esta primera fase del irracionalismo, que forma parte del proceso de disolución de la filosofía hegeliana y antepone una nueva dialéctica llamada cualitativa. Esta dialéctica toma como punto de ataque uno de los aspectos más progresivos de la dialéctica hegeliana: el pasaje de la cantidad a la calidad, el salto ontológico, que expresa la posibilidad de la transformación. Por el contrario, el autor

[...] rechaza precisamente el principio mismo, que era para Hegel [...] el medio discursivo con que trataba de comprender la revolución, como momento necesario de la historia [...] el criterio del trueque de la cantidad en cualidad surgiese precisamente en relación con este problema, ya en el período hegeliano de Berna: “A las grandes revoluciones que saltan a la vista tiene que preceder necesariamente una re-

volución callada y oculta operada en el espíritu de la época y que no todo ojo percibe” (Lukács, 1959: 209).⁴³

Para Hegel la historia es un proceso unitario que deja de lado toda religiosidad, inclusive cuando el autor habla del espíritu universal. Contra esta concepción se erige Kierkegaard, quien señala que la historia existe pero no para el hombre, sino para Dios. Es decir,

[...] existe una historia, pero no para el hombre como partícipe de ella, sino exclusivamente para Dios, como único espectador que puede atalayar el proceso histórico en su totalidad. El peculiar y complicado problema del conocimiento histórico, el de que, a la par que somos los creadores activos de la historia, podamos conocerla en cuanto a sus leyes objetivas, es decir, el de que aparezcan íntimamente entrelazadas la acción y la consideración histórica [...] lo desarrolla Kierkegaard hacia atrás, regresivamente, estableciendo una superación rigurosa entre la acción y la consideración, de tal modo que el hombre que actúa en un sector concreto de la historia y, por tanto, necesariamente, más o menos reducido, no puede, por principio, llegar a formarse una visión de conjunto acerca de ella. El conocimiento de la historia en su totalidad se halla reservado exclusivamente a Dios (Lukács, 1959: 215).

La falta de sentido en la historia, la filosofía y la ética conduce a Kierkegaard a un relativismo, como conocimiento aproximativo, y, por lo tanto, no plenamente real. El único camino que le queda al individuo es el de su interioridad, el de una ética de la intencionalidad que lleva

43 Según Carli “En las manos de Kierkegaard, la dialéctica es despojada de todo elemento procesual, de todo movimiento. El ‘yo’ vive permeado por las contradicciones entre lo posible y lo imposible, la necesidad y la libertad, lo finito y lo infinito. Esas contradicciones no fueron antinomias sin resolución. La síntesis para cada uno de los pares de contradicciones es la *fe en Dios* [...]” (2013: 19).

a un pesimismo y solipsismo pleno (Netto, 1978). De este modo, “Si no ha de concebirse la religión como algo objetivo, como una doctrina [...] no cabrá otro camino que el intento de salvarla partiendo de la subjetividad del hombre individual, de la vivencia religiosa [...]” (Lukács, 1959: 229) y la desesperación como fundamento anímico.

Como la realidad objetiva, la filosofía y la ciencia son aspectos relativistas, la única salvación del individuo se encuentra en una nueva religiosidad plenamente subjetiva y sin doctrina –que sería otra expresión del relativismo–, lo que hace que “Al querer librar la religión del falso objetivismo idealista de Hegel, cae en la corriente de aquel subjetivismo que quiere reducir toda clase de objetividad al sujeto y hacerlo brotar exclusivamente de él” (Lukács, 1959: 239). Así se conforma una subjetividad como fuente auténtica de los valores, en la que se desprecian todas las mediaciones sociales y se termina coagulando uno de los elementos propios de la práctica fetichizada: una subjetividad vacía y sin vinculación alguna con la objetividad, con la realidad objetiva.⁴⁴

Esta primera fase de la decadencia ideológica de la burguesía coincide con la disolución del hegelianismo, el cese de la fase ascendente del pensamiento clásico burgués y la conformación del heredero de los aspectos progresistas anteriores a 1848: el marxismo. Como afirma Lukács, ahora

44 Para Coutinho “[...] Kierkegaard rechaza todas las posibilidades de una vida vivida en la realidad objetiva, denunciándolas como inauténticas; tanto la forma de vida ‘estética’ (ligada a la fruición inmediata de la sensibilidad), cuanto la ‘ética’ (realización de lo universal por el individuo), se le aparecen como etapas que deben ser superadas en el sentido de la ‘vida religiosa’, en la cual el individuo descubre a la divinidad en sí mismo. La determinación de esta divinidad no puede ser hecha por vías racionales; la razón implica la mediación y Kierkegaard niega, precisamente, la validez de las mediaciones (sociales). El encuentro con la divinidad es un encuentro inmediato, una inmediata relación, subjetiva e intuitiva. Por eso, solamente la sensibilidad y la vivencia subjetivas, bajo la forma de la intuición, pueden revelar al hombre lo ‘real’ auténtico” (1973: 36-37).

Los tiros polémicos de la ciencia y la filosofía burguesa se dirigen más claramente cada vez contra el nuevo adversario, contra el socialismo. Mientras que, en el período de su ascenso, la ideología burguesa había luchado contra el sistema feudal-absolutista y las discrepancias en cuanto a su orientación respondían al diferente modo de concebir este antagonismo, el enemigo principal es, ahora, la concepción del mundo del proletariado. Y esto hace cambiar el objeto y la forma de expresión de toda filosofía reaccionaria (1959: 250).

Es decir, la decadencia ideológica pasa de ser un pensamiento restaurador y anti-burgués a otro que repudia cualquier tipo de revolución y encuentra su enemigo en el proletariado, siendo un instrumento de defensa del status quo del orden capitalista.⁴⁵ Para Lukács esta nueva fase del irracionalismo se efectiviza en la filosofía de Nietzsche, que tiene la misión social de rescatar a la intelectualidad de cualquier ruptura con la burguesía y

[...] en señalarle un camino que haga innecesaria su ruptura y hasta todo conflicto serio con la burguesía, camino en el que pueda seguir abrigando, e incluso se acentúe en él, el agradable sentimiento de ser un rebelde, al contraponerse, tentadoramente, a la revolución social “superficial” y “puramente externa” otra revolución “más profunda”, de carácter “cósmico-biológico (1959: 255-256).⁴⁶

45 Al respecto, Lukács grafica dicha situación del siguiente modo: “[...] ya no existe una filosofía progresiva a la que combatir; en la medida en que aún se producen disputas ideológicas de este tipo [...], se trata, ante todo, de discrepancias tácticas de opinión acerca del modo más eficaz de tener a raya al socialismo, de diferencias entre los diversos sectores de la burguesía reaccionaria” (1959: 251).

46 Esta “revolución más profunda” transforma el papel del irracionalismo de ambos períodos: si en el primero primaba una tendencia hacia lo interior y pasivo del individuo, en Nietzsche la reacción irracionalista se

La misma parte de aquellos “aspectos negativos” y de la decadencia en la que vive la sociedad burguesa en dicho período, y busca generar una salida a partir de una “revolución profunda” que esté dirigida contra las masas y permita mantener intacto el modo de organizar el proceso de metabolismo social del capital.

Esta misión histórica de la filosofía de Nietzsche se presenta bajo dos cualidades: la primera, el rechazo a todo pensamiento sistemático y la prioridad de un cierto agnosticismo y relativismo propio de la época, la segunda, una exposición caracterizada por el aforismo, que relaciona “[...] entre sí, aquellos aforismos que mejor correspondan a las necesidades momentáneas de cada etapa” (Lukács, 1959: 259). No obstante esto, Lukács encontrará un aspecto sistemático y que da cohesión y unidad a sus pensamientos: la defensa de la burguesía parasitaria y la repulsa al proletariado y al socialismo. Cabe destacar el desconocimiento de la obra de Marx y Engels por parte de Nietzsche, lo que lo lleva a Lukács a insistir nuevamente en que

[...] toda filosofía está determinada, en cuanto a su contenido y a su método, por las luchas de clases de su tiempo. Y, aunque los filósofos [...] ignoren en mayor o menor medida esta circunstancia y no tengan, a veces, la menor coincidencia con ella, este criterio determinante de su actitud entre los llamados “problemas finales”, se impone, a pesar de todo (1959: 252).

Dicho tiempo está marcado por la Comuna de París y la conformación de los partidos socialistas de masas, difundiéndose una ontología materialista como visión de

vuelve una cuestión práctica, volcada a activar las luchas en favor de la reacción y el imperialismo naciente.

mundo del proletariado. En ese sentido, Nietzsche es un representante de la época socio-histórica anterior al imperialismo y marcará profundamente la tendencia y direccionalidad de la intelectualidad burguesa posterior: en su pensamiento se abordan los problemas relacionados a la cultura, el arte y la ética y se aleja cada vez más de las cuestiones ligadas a la política y a la economía, basándose en la creación de mitos pseudo-objetivos, haciendo que éste sólo pueda “[...] observar, describir y expresar los síntomas de la superestructura” (Lukács, 1959: 257).

De allí que Nietzsche se centre en la creación de una ética no universalista, una ética de la clase dominante, como moral de la dominación que adopta como punto de partida la apologética directa, basada en la creación de mitos, que resalta que en toda la historia de la sociabilidad humana han existido dos castas: aquellas destinadas a realizar un trabajo forzoso y esclavo y la que puede dedicarse al ocio, a la concreción de una alta cultura que tiene como fundamento al trabajo explotador. Es decir, Nietzsche apunta a crear una verdadera cultura cuya premisa básica es la esclavitud, en la que los individuos ociosos adoptan una doble actitud: “[...] en el seno de la clase dominante refinamiento estético, moral y cultural; frente a ‘lo extraño’, es decir, frente a los oprimidos, y frente a los que se trata de oprimir, brutalidad, crueldad y barbarie” (Lukács, 1959: 285).⁴⁷

47 Aquí apenas se resaltan las determinaciones fundamentales del pensamiento de Nietzsche. Lukács (1959) analiza por los menos tres momentos en el pensamiento del autor y cómo estos se vinculan con el momento histórico. Así, por ejemplo, cuando éste se vuelve demócrata, liberal y evolucionista lo hace en el marco del gobierno de Bismarck, en el que veía, junto a la democracia, una vía de resolución frente al avance del socialismo. No obstante, Nietzsche aspiraba a que la evolución democrática permitiera la creación de una nueva élite, perdurando en él sus posiciones aristocráticas ya señaladas aquí.

La ética de la élite dirigente se caracteriza por pregonar aquellos aspectos negativos que idealizan lo que hay de bárbaro y egoísta en el hombre capitalista, como elementos claves para la salvación de la humanidad eterna, mediante la liberación de los instintos dionisiacos. Como afirma Lukács

[...] esta filosofía es la concepción del mundo de la lucha a la ofensiva contra el enemigo fundamental, contra la clase obrera, contra el socialismo: una filosofía que brota en el curso de la agudización de la lucha de clases, del derrumbamiento de muchas ilusiones, como anticipo intuitivo en el campo del pensamiento del período imperialista de la trayectoria del capitalismo. Sólo en un estado resueltamente agresivo-reaccionario de la burguesía imperialista considera Nietzsche que puede levantarse un dique de contención suficientemente fuerte contra el peligro socialista; sólo la erección de un poder así despierta en él la esperanza de poder dar la batalla definitiva a la clase obrera (1959: 276).

Nietzsche, frente al avance del movimiento obrero, se propone combatir la idea de que el egoísmo es perjudicial y nocivo para los individuos, fundando una ética de la egolatría que libera los instintos. Estos últimos, propios de una clase y un momento histórico, se vuelven condición humana y eterna de los individuos. Esta ética de una élite ociosa ha coexistido y se ha enfrentado con una ética de la horda, de los plebeyos, que se convierte, por el darwinismo social de Nietzsche, en una lucha entre razas superiores e inferiores, ocultando la lucha de clases bajo el manto del biologicismo. Esta ética del egoísmo de Nietzsche se basa en la voluntad de poder: en la creación conciente de un superhombre que ya ha existido en la historia, pero que emerge de forma espontánea y azarosa. Esta voluntad de poder está destinada a revertir la lucha por la existencia,

que ha conducido a que los fuertes, la clase dominante, se vean reducidos y subordinados por los más débiles.

Finalmente, Nietzsche asume una cosmovisión basada en que tanto la especie humana como el hombre no progresan, homologándose y superponiéndose la naturaleza y el ser social como algo que no posee jerarquías ontológicas que lo distinguen. Así, se crea un mito pseudo-histórico, el *eterno retorno*, que plantea el devenir como simple expresión de principios eternos:

[...] el eterno retorno es el concepto decisivo para nivelar el del devenir. Y la necesidad de esta nivelación se cifra en el hecho de que el devenir no puede engendrar nada nuevo (frente a la sociedad capitalista) [...] El eterno retorno circunscribe todavía más estos límites: el nacimiento de algo nuevo es “cósmicamente” imposible [...] (Lukács, 1959: 307).

La filosofía nietzscheana inaugura un nuevo agnosticismo que crea mitos asentados en la mistificación e instala una nueva forma de apologética indirecta centrada en la crítica a la cultura capitalista:

[...] la capa social que se ha convertido en depositaria de la nueva filosofía, conoce cada vez menos la estructura económica de la sociedad burguesa y se muestra menos dispuesta a estudiarla como problema filosófico. Ciertamente, el tono de la crítica se torna en apariencia más agresivo, pero ella sólo concierne apenas a la cultura propiamente dicha y a la moral individual, es decir, a los problemas que de modo directo interesan a los intelectuales como capa social. Esta “intelligentsia” se aleja, pues, voluntariamente de los problemas económicos, políticos y sociales y es, por cierto, este abandono la consecuencia del respeto muy escrupuloso de los límites que han sido trazados a la filosofía por la burguesía imperialista (Lukács, 1975: 26-27).

Esta crítica de la cultura capitalista, la apologética indirecta y la exaltación en la división entre la intuición y la razón, fue desenvolviéndose en el seno del irracionalismo. Así, por ejemplo, la “filosofía de la vida” recalca la vivencia, que es confundida con la vida, como la base última del conocimiento e introduce la intuición y la vivencia subjetiva como órgano de conocimiento. O la fenomenología que propone un principio de experiencia intelectual que el individuo realiza operando con sus conceptos y “poniendo entre paréntesis” la realidad mediante una introspección intuitiva.⁴⁸

En síntesis, el irracionalismo coloca el acento en la dimensión subjetiva, la intuición y en las vivencias personales —emparentada con lo que Lukács (1981b) llama la “crítica romántica del capitalismo”— que permiten alcanzar una realidad auténtica, lo que conduce a una disolución del objeto y su racionalidad inmanente y objetiva. La intuición es la resultante de la separación entre objetividad y subjetividad, entre intelecto y razón, volviéndose éstas opuestas y se establece una resolución de estas antinomias que terminan por fuera de la ciencia y de la filosofía. Así, el irracionalismo no sobrepasa los límites del entendimiento:

El tropezar con estos límites puede ser para el pensamiento humano, si ve en ello un problema que hay que resolver, y, como dice acertadamente Hegel, “el comienzo y la huella de la racionalidad”, es decir, de un conocimiento superior, el punto de partida para el desarrollo ulterior del pensamiento, para la dialéctica. En cambio, el irracionalismo [...] se

48 En la *Ontología del Ser Social* Lukács advierte que la “[...] fenomenología, mediante sus ‘reducciones’, mediante el ‘colocar entre paréntesis’ la realidad, tiende de modo muy preocupante a una arbitrariedad metodológica. Porque se trata de un preconcepto idealísticamente no dialéctico pensar que la esencia puede ser realmente independiente de la realidad” (2012: 81).

detiene precisamente en este punto, hace del problema algo absoluto, convierte los límites del conocimiento intelectual, petrificándolos, en límites del conocimiento en general, e incluso mistifica el problema, convirtiendo así, artificiosamente, en insoluble, haciendo de él una solución “superracional”. La equiparación de entendimiento y conocimiento, de los límites del primero y los del segundo, del conocimiento en general, la introducción de lo “superracional” (de la intuición, etc.), allí donde es posible y necesario seguir avanzando hasta un conocimiento racional: tales son los criterios más generales del irracionalismo filosófico (Lukács, 1959: 77).

En ese sentido, Lukács encuentra en los límites de la razón y en lo que existe más allá de ella, la irracionalidad, la mediación entre las dos tendencias de la decadencia ideológica de la burguesía. Es decir, todo irracionalismo se complementa con un formalismo lógico:

Su historia [del irracionalismo] depende, por tanto, del desarrollo de la ciencia y de la filosofía, a cuyos nuevos planteamientos reacciona de tal modo, que convierte el problema mismo en solución, proclamando la supuesta imposibilidad de principio de resolver el problema como una forma superior de comprender el mundo. Este estilizar la pretendida insolubilidad del problema como la respuesta a él y la pretensión de que en este rehuir la solución y desviarse de ella, en esta evasión ante una respuesta positiva, se contiene la “verdadera” consecución de la realidad, es el rasgo característico decisivo del irracionalismo. Es cierto que también el agnosticismo rehúye la solución a tales problemas; pero el agnóstico se limita a declararlos insolubles, negándose de un modo más o menos abierto a contestarlos en nombre de una filosofía científica supuestamente exacta (Lukács, 1959: 83).

Si la intuición es el *organon* de la filosofía irracionalista, de corte subjetivista, que afirma la existencia de una realidad más profunda que la realidad objetiva, en el caso

de la racionalidad formal-abstracta se niega la presencia de dicha realidad o se señala la incapacidad de la ciencia para poder conocerla, reduciendo a ésta a la manipulación de un conjunto de datos. Como afirma Coutinho “Esferas fundamentales de la realidad objetiva [...] son declaradas incognoscibles, ‘falsos problemas’ y, consecuentemente, lanzadas al terreno de la sinrazón y del irracionalismo” (1973: 12).

En ese sentido, la *racionalidad formal-abstracta* es la expresión, en el complejo social de la ciencia, de la manipulación como fenómeno general del capitalismo y se asocia a la creciente burocratización de determinadas prácticas que conducen a un empobrecimiento de la acción humana y a la ruptura con las determinaciones que la atraviesan y a su finalidad.⁴⁹ Este racionalismo formal -vinculado a la “preconización burguesa del progreso” (Lukács, 1981b)- niega la contradictoriedad del objeto y afirma su equilibrio y progreso lineal, basándose en el cálculo y las manipulaciones homogeneizadoras. Así, la reducción a reglas formales de la razón lleva a una ruptura con la perspectiva de totalidad y ésta queda limitada a un conjunto de datos

49 Por su parte, Mézáros vincula la racionalidad formal-abstracta con “La transformación *abstracta/reductora* de las relaciones humanas directas en *conexiones materiales y formales cosificadas*, simultáneamente mediadas y oscurecidas por las mediaciones de segundo orden del sistema productivo y distributivo capitalista” (2011: 30-31). Esto hace que “La racionalidad formal que es idealizada (y fetichizada) en el discurso teórico dominante como si se tratase de un avance intelectual ‘que se genera a sí mismo’, de hecho encaja a la perfección en los procesos *prácticos* de abstracción, reducción, compartimentación, equivalencia formal y ‘deshistorización’ que caracterizan el establecimiento y consolidación del metabolismo socioeconómico capitalista en su totalidad” (2011: 37). Y en otro pasaje complementa este señalamiento diciendo: “La única racionalidad que el capital necesita –y por supuesto, también dictamina e impone con éxito- es precisamente la *racionalidad operacional* y ‘estrictamente económica’ de los individuos involucrados en el proceso de su reproducción ampliada, sin importar las consecuencias” (2011: 45).

y fenómenos que son analizados desde reglas formales establecidas por el intelecto. Así,

[...] la ciencia social burguesa contemporánea no ha pasado de la especialización miope, pero las razones se hallan en una parte muy distinta. No están en la vastedad del saber humano sino en el modo de la evolución, en la orientación del desarrollo de las ciencias sociales particulares, donde la decadencia de la ideología burguesa ha cambiado tanto que ya no pueden engendrar unas entre otras y que el estudio de una ya no requiere el conocimiento a fondo de las demás. La especialización miope se ha vuelto metodología de las ciencias sociales (Lukács, 1981b: 33).

La especialización conduce a la separación e independización de importantes segmentos de la sociabilidad y a la aparición de las ciencias sociales específicas que se encargan de generar conocimientos específicos sobre ciertas ramas concretas de la realidad. Tomando el caso de la sociología, Lukács destaca las consecuencias teórico-metodológicas que traen aparejadas la emergencia de dichas disciplinas:

La sociología, como disciplina independiente, surgió en Inglaterra y en Francia al disolverse la economía política clásica y el socialismo utópico, que eran ambos, cada uno a su modo, doctrinas que abarcan la vida social y que se ocupaban, por tanto, de todos los problemas esenciales de la sociedad, en relación con las cuestiones económicas condicionantes. Al crearse la sociología como disciplina aparte, se afronta en ella el estudio de los problemas de la sociedad prescindiendo de su base económica; la supuesta independencia de los problemas sociales con respecto a los económicos es, en efecto, el punto de partida metodológico de la sociología (1959: 471).⁵⁰

50 Cabe destacar que la sociología también nace para negar la lucha de clases. Como afirma Lukács en otro de sus escritos: “En primer lugar, la

Junto a la sociología se produce la crisis de la economía política, constituyéndose en una disciplina científica de carácter vulgar, siendo una “[...] economía subjetiva, disciplina profesional de estrecha especialización y temática muy limitada, que renuncia de antemano a explicar los fenómenos sociales y se propone como su misión esencial hacer desaparecer del campo de la economía el problema de la plusvalía [...]” (Lukács, 1959: 471). La separación entre la economía, la política, lo cultural y lo social, en un campo pulverizado de disciplinas científicas desligadas entre sí, tiene una finalidad claramente apologética: al mismo tiempo que se deseconomizan los problemas sociales se los deshistoriza y se presenta a la sociabilidad capitalista “[...] como categorías eternas de toda sociedad en general” (Lukács, 1959: 25).

La sociología, en su génesis, tuvo la aspiración de ser una ciencia social universal e intentó demostrar científicamente el progreso social a partir de un método científico inspirado no en la economía, sino en las ciencias naturales.⁵¹ Esta tendencia no se mantuvo por demasiado tiempo, aunque sí sus bases metodológicas: “La fundamentación científico-natural, y sobre todo la biología, no tarda

nueva ciencia de la decadencia, la sociología, se forma como ciencia porque los ideólogos burgueses quieren reconocer la regularidad y la historia del desarrollo burgués separadas de la economía. La tendencia objetivamente apologética de este fenómeno es patente. Después de la aparición de la economía marxista, hubiera sido imposible ignorar que la lucha de clases es el hecho básico de la evolución social, habiéndose estudiado las relaciones sociales sobre la base fundamental de la economía. Para eludir esta fatalidad nace la sociología como ciencia propia, y cuanto más se ensancha su metodología especial, más formalista se vuelve y más va poniendo, en el lugar de la investigación de relaciones verdaderas en la vida social, análisis formalistas y huecas deducciones por analogía” (1981b: 33).

51 Este aspecto no será desarrollado en este estudio. Para ello, ver Löwy (1991) y Carli (2013).

en trocarse, en consonancia con la trayectoria general político-económico de la burguesía, en una ideología y una metodología enemiga del progreso y, en muchos aspectos, francamente regresiva” (Lukács, 1959: 472).

Ya Lukács (1959) advierte cómo la utilización del biolismo y de las ciencias naturales es una modalidad adoptada por la filosofía y la sociología como resultante de la lucha de clases, como forma defensiva frente a las transformaciones revolucionarias, donde la “evolución orgánica” de una sociedad, que habilita a cambios y reformas, se contradice con una “transformación mecánica y/o a-orgánica”. Es decir, la apelación a las ciencias naturales rompe con cualquier posibilidad de cambio y niega la contradicción como aspecto inherente a la realidad. Así, por ejemplo, Durkheim declara:

[...] los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas [...] son el único *datum* ofrecido al sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que está dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos en calidad de data que constituyen el punto de partida de la ciencia (2002: 67).

Durkheim identifica a los fenómenos sociales con los fenómenos naturales, al quitarle cualquier tipo de particularidad que pueda existir en la legalidad natural y en la legalidad social, entre una procesualidad de la naturaleza orgánica que se repone sobre sí misma y una sociabilidad humana que genera dentro de la continuidad lazos y nexos nuevos permanentemente.⁵² Como afirma Coutinho

52 Esta tendencia ya se encuentra presente en Comte, quien con “El nombre de ‘física social’ [...] expresa la idea [...] que la ciencia de la sociedad pertenece al ‘sistema de las ciencias naturales’; y éste es tal gracias al descubrimiento de la física social, la cual llega a un ‘estado fijo y homogéneo en el que las ciencias del hombre y las de la naturaleza no son más que ramas de un tronco único’” (Löwy, 1991: 21).

(1973), Durkheim veda lo específico de la praxis humana y termina equiparándola con los objetos naturales manipulables, ya que los objetos son cosas “[...] exteriores, superiores y anteriores a los hombres” (Durkheim, 2002: 53) y sobre las cuales los hombres no pueden actuar y modificar. Esto se expresa con claridad en otro pasaje del autor, al decir que existe

[...] un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en modos de actuar, de pensar, de sentir, exteriores al individuo, y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él. Además, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que consisten en representaciones y en actos; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales sólo existen dentro de la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una nueva especie y a ellos debe darse y reservarse el calificativo de sociales (Durkheim, 2002: 40).

Los hechos sociales que estudia la sociología se caracterizan por ser modos de ser que existen con independencia de los sujetos y que son constitutivos de la conciencia colectiva de una sociedad. Así, utilizando la analogía de las ciencias naturales, Durkheim señala que al combinarse distintos elementos surge un fenómeno enteramente nuevo y “estos fenómenos dimanar, no de los elementos, sino del todo formado por su unión” (In Portantiero, 1985: 38). Lo mismo sucede en la sociedad, ya que los hechos sociales que estudia la sociología no se encuentran en las conciencias individuales, sino en la sociedad misma, de allí que son exteriores a las primeras. Löwy sintetiza las características principales del pensamiento durkhemiano y positivista en general diciendo que:

1. La sociedad es regida por leyes naturales, esto es, leyes invariables, independientes de la voluntad y de las acciones

humanas, en la vida social, reina una armonía social. 2. La sociedad puede, por lo tanto, ser epistemológicamente asimilada con la naturaleza [...] y ser estudiada con los mismos métodos, modos y procesos empleados por las ciencias de la naturaleza. 3. Las ciencias de la sociedad, así como los de la naturaleza, deben limitarse a la observación y explicación causal de los fenómenos de forma objetiva, neutral y libre de juicios de valor o ideologías, descartando previamente todas las prenociones e preconceptos (1991: 15).

El positivismo transforma la razón en una razón formal-abstracta que plantea límites al modo de aprehender la realidad, en la medida en que no se busca más captar la legalidad objetiva, sino el establecimiento de una serie de reglas y pasos formales que permiten manipular datos de la misma. Con la ruptura entre concepción de mundo (ontología) y ciencia se genera esta tendencia formalista y abstracta que manipula la realidad. Como afirma Lukács

Durante largo tiempo, la teoría del conocimiento fue complemento y accesorio de la ontología: su finalidad era el conocimiento de la realidad existente en sí y, por eso, la concordancia con el objeto era el criterio de todo enunciado correcto. Solamente cuando lo en sí fue declarado teóricamente inaprensible la teoría del conocimiento se tornó autónoma, y los enunciados precisaron ser clasificados como correctos o falsos independientemente de tal concordancia con el objeto; ella está centrada unilateralmente en la forma del enunciado, en el papel productivo que en ella desempeña el sujeto para encontrar los criterios autónomos, inmanentes a la conciencia, de lo verdadero y de lo falso (2012: 58).

Esto conduce a una teoría del conocimiento que establece de manera formal los mecanismos adecuados para conocer la realidad y lo que se concibe como verdadero o falso, científico o acientífico, lo determina una comunidad de subjetividades, la comunidad científica. Con ello,

[...] las diversas corrientes de esta tendencia (empiriocriticismo, pragmatismo, etc.) ponen de lado cada vez más resueltamente el valor objetivo de la verdad del conocimiento [...] y busca sustituir la verdad por las posiciones de finalidad práctico-inmediata. La substitución del conocimiento de la realidad por una manipulación de los objetos indispensables a la práctica inmediata [...] (Lukács, 2012: 42).

De este modo, se rompe con una perspectiva de totalidad que reconoce a los hechos y fenómenos como parte de una totalidad más amplia que los contiene, cuyo movimiento, en su esencia, es de contradicción. Ya Hegel plantea que la razón se basa en un principio de identidad y de no identidad, es decir, de un movimiento de unidad de contrarios que establece momentos de síntesis y superación que se encuentran en un permanente devenir. En contraposición, aquí se plantea la desaparición de la contradicción y la aparición de ambigüedades, resueltas por el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta de modo complementario. Finalmente la realidad es tal como se le presenta a los ojos del investigador, reconociendo sólo la superficie fenoménica de los hechos. Es decir, ésta queda ligada al nivel de lo inmediato, epidérmico, y no alcanza la reproducción de la esencia. Así, se

[...] destierran de la realidad [...] los problemas de contenido, los problemas de la contradicción. La sociología positivista y la economía vulgar, por un lado, desligarse de la historia y formalizar hasta el extremo su objeto destierran de sus preocupaciones cualquiera referencia a la objetividad de las contradicciones en el capitalismo (Coutinho, 1973: 39).

Esta tendencia, que recae en la inmediatez, adquiere un mayor nivel de formalización con el neopositivismo, al rechazar como metafísicos aquellos aspectos ligados a

la ontología y recalca que la racionalidad se vincula a los procedimientos lógicos y formales que organizan el discurso científico. Sustituyendo la verdad por la validez, se apunta a

[...] absolutizar de algún modo el medio homogéneo de la matemática, en encararla como la clave última y definitiva del desciframiento de los fenómenos [...] el “lenguaje” de la matemática no es sólo el instrumento más preciso, la medición más importante para la interpretación física de la realidad física [...] sino la expresión “semántica” última, puramente ideal, de un fenómeno significativo para el ser humano, mediante el cual éste, de ahora en más, puede ser manipulado prácticamente hasta el infinito (Lukács, 2012: 50).

La ciencia se aleja cada vez más de la realidad objetiva y se centra en sí misma, en sus procedimientos analíticos-científicos, haciendo que

La teoría del conocimiento se transforme por entero en una técnica de regulación del lenguaje, de transformación de los signos semánticos y matemáticos, de traducción de un “lenguaje” en otro. Con eso el elemento matemático impone cada vez más que el énfasis sea transferido, exclusiva y crecientemente, para el carácter formal no contradictorio de los objetos y métodos de transformación y para que los propios objetos sean utilizados como mera materia de las posibilidades de transformación (Lukács, 2012: 58-59).

Entre la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo se observa la conexión existente entre ambos y su correspondiente retroalimentación: cómo la primera deja por fuera con mayor intensidad distintos campos de la realidad y ciertos problemas que se derivan de ellos por ser considerarlos “metafísicos”, éstos comienzan a ser tomados por el segundo, a partir de su *organon* de conociemien-

to, la intuición, que habilita a un misticismo subjetivista que capta una supuesta realidad superior y más profunda que la de la ciencia. Así, a los pilares fundamentales de la visión de mundo progresista iniciada por la filosofía burguesa clásica (el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica), se antepone

[...] un individualismo exacerbado que niega el carácter social del hombre, o la afirmación de que el hombre es una “cosa”; ambas posiciones acarrearán la negación del momento (relativamente) creador de la praxis humana. En lugar del historicismo surge una pseudohistoricidad subjetivista y abstracta o una apología de la positividad, que transforman la historia real (el proceso de surgimiento de lo nuevo) en algo “superficial” o irracional. En lugar de la razón dialéctica, que afirma la cognoscibilidad de la esencia contradictoria de lo real, contemplamos el nacimiento de un irracionalismo fundado en la intuición arbitraria, o un profundo agnosticismo que es la consecuencia de haber limitado la racionalidad a sus formas, puramente intelectivas (Coutinho, 1973: 23).

Ambas tendencias de la decadencia ideológica de la burguesía, con particularidades y elementos distintivos, siguen desarrollándose en el seno de la sociabilidad capitalista como racionalidad dominante. En ese sentido, para analizar las expresiones contemporáneas del irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta en el Trabajo Social, es necesario comprender cuáles son las transformaciones del capitalismo bajo la crisis estructural del capital como capitalismo tardío basado en un nuevo régimen de acumulación y de regulación. Estas transformaciones, que se analizarán a continuación, son un elemento decisivo para analizar las formas contemporáneas de la decadencia ideológica del pensamiento burgués: el posmodernismo y el pensamiento sistémico-gestáltico.

3. Ciencia, capitalismo tardío y régimen de acumulación flexible

Abordar el estudio de la decadencia ideológica de la burguesía en la fase del capitalismo tardío, basado en un régimen de acumulación y de regulación flexible, y sus expresiones en el Trabajo Social contemporáneo, requiere de un análisis de aquellas determinaciones macroestructurales que han incidido en la sociabilidad capitalista en los últimos cuarenta años, lo que ha generado profundas transformaciones societarias que imprimen una nueva función social a la ciencia y ciertos aspectos particulares al irracionalismo y a la racionalidad formal-abstracta.

En ese sentido, el cese del “período de los treinta años” o de los “años dorados del capitalismo”, en el que se logró sostener con una relativa estabilidad la economía y evitar las crisis cíclicas, se expresa a partir de 1973 con la crisis del petróleo, al introducirse una ola recesiva que con altibajos existe hasta la actualidad. Como recalcan Netto y Braz

La ilusión de los “años dorados” es enterrada en 1974-1975: en un proceso inédito en la posguerra, se registra una *recesión generalizada*, que envuelve simultáneamente a todas las grandes potencias imperialistas y en la que siguió otra, en 1980-1982, en la cual se constató que “las tasas de ganancia volvían a descender más” [...] La ***onda larga expansiva*** es sustituida por una ***onda larga recesiva***: a partir de ahí y hasta los días actuales, se invierte el diagrama de la dinámica capitalista: ahora, las crisis vuelven a ser dominantes [...] (2007: 214).

Esta onda larga recesiva se manifiesta en la tendencia a la baja de la tasa promedio de ganancia y a una producción sobrante que impera en las industrias (Mandel,

1980). Según Harvey, esta crisis se define mediante una determinación: la rigidez, ya que

Había problemas de rigidez en las inversiones de largo plazo y en gran escala de capital fijo en los sistemas de producción en masa, que excluían una gran flexibilidad de diseño y daban por supuesto el crecimiento estable de los mercados de consumo. Había problemas de rigideces en los mercados de la fuerza de trabajo, en la distribución de ésta y en los contratos. Las rigideces de los compromisos estatales, también se agravaron cuando programas de concesión de títulos (seguridad social, derechos de pensión, etc.) crecieron por la presión de mantener una legitimidad en un momento en que las rigideces de la producción restringían cualquier expansión de los gastos sociales (2004: 167-168).

A partir de este escenario comienza a reconfigurarse un nuevo régimen de acumulación y de regulación, que pasará a caracterizarse por su flexibilidad (toyotismo)

[...] con relación a los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo. Se caracteriza por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa (Harvey, 2004: 170-171).

Dicho régimen de acumulación y regulación está sustentado a partir de cinco pilares centrales: la reestructuración productiva, la ofensiva del capital sobre el trabajo, la financiarización de la economía, la reestructuración del Estado y la difusión de la ideología neoliberal/neoconservadora.

Según Antunes (2001), el *patrón de producción "flexible"* — que llama "toyotismo" — posee un doble movimiento: en primer lugar, la incorporación del desarrollo tecnológico que genera una mayor automatización del trabajo, reduciendo

la demanda de trabajo vivo, y dando lugar al surgimiento de un trabajador polivalente y, en segundo lugar, se consolida una producción orientada al mercado regional, que rompe con la estandarización y atiende las variables culturales y regionales. Este patrón de producción adopta la forma de “fábricas difusas” (Netto, 1996) que, mediante procesos de tercerización y subcontratación, hace que las casas matrices dejen de producir la totalidad de las mercancías y compren directamente esta producción a otras empresas más pequeñas. Así,

[...] la producción bajo el toyotismo está volcada y orientada directamente por la demanda. La producción es variada, diversificada y capaz de abastecer el consumo. Es éste el que determina lo que será producido, a diferencia de cómo procede la producción *en serie* y *en masa* del fordismo. De esta forma la producción se sustenta en la existencia de un *stock mínimo*. El mejor aprovechamiento posible del tiempo de producción [...] está garantizado por el *just in time*.⁵³ El *kanban*,⁵⁴ placas que son utilizadas para la reposición de las piezas, es fundamental, en la medida en que se invierte el proceso: es al final, después de la venta, cuando se inicia la reposición del stock, y el *kanban* es la señal que indica la necesidad de reposición de las piezas/productos (Antunes, 2001: 37).

La flexibilización del patrón de producción no debe conducir a la idea falsa de que el fordismo haya desaparecido plenamente, sino que se origina una combinación entre éste y los procesos de producción ligados al toyotismo y la

53 Por *just in time* se entiende a un sistema de organización de la producción del toyotismo en el que los sectores del proceso productivo se comunican para abastecerse según la necesidad de cada uno de ellos.

54 El *kanban* es un modo de reposición del stock por demandas y consumo real.

flexibilización. Dicha transformación es acompañada por fuertes modificaciones en el ámbito de la circulación:

El tiempo de rotación del capital [...] se redujo de manera rotunda con el despliegue de las nuevas tecnologías productivas y las nuevas formas organizativas [...] Pero la aceleración del tiempo de rotación en la producción habría sido inútil si no se reducía también el tiempo de rotación en el consumo [...] Por consiguiente, la acumulación flexible ha venido acompañada, desde el punto de vista del consumo, de una atención mucho mayor a las aceleradas transformaciones de las modas y a la movilización de todos los artificios destinados a inducir necesidades con la transformación cultural que esto implica. La estética relativamente estable del modernismo fordista ha dado lugar a todo el fermento, la inestabilidad y las cualidades transitorias de una estética posmodernista que celebra la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de las formas culturales (Harvey, 2004: 179-180).

Esta reestructuración productiva se da mediante una revolución tecnológica constante de los medios de producción, que aumenta la productividad del trabajo y ahorra “trabajo vivo” (Netto, 1996). Al mismo tiempo, se impulsa una *reestructuración del mercado laboral*, originando formas de contratación y jerarquización dentro de los trabajadores, existiendo una porción reducida de trabajadores a tiempo completo y con estabilidad laboral y una gran masa de trabajadores a tiempo parcial, con escasas posibilidades de estabilidad laboral (Harvey, 2004). Con ello, se conforma un trabajador polivalente o multifuncional capaz de actuar y realizar múltiples tareas a partir de la combinación de métodos de extracción de plusvalía absoluta y plusvalía relativa. Esto produce un impacto directo en la clase trabajadora, en la medida en que

[...] este abanico de cambios otorga actualmente al capital la iniciativa y la ofensiva estratégicas y tácticas por las cuales está encontrando al conjunto de los trabajadores en una situación extremadamente difícil: divididos por cortes etéreos, étnicos y de género, atomizados por la introducción de nuevo procesos productivos, los trabajadores tienen disueltas sus identidades clasistas (tradicionalmente asumidas por los partidos proletarios y por el movimiento sindical, ambos en dramático proceso de redefinición) y no desarrollaron todavía nuevas formas de articulación universalizadora de sus intereses (Netto, 1997: XXII).

Es decir, la ofensiva del capital sobre el trabajo se origina con la flexibilización y las transformaciones en las condiciones laborales de los trabajadores y con la criminalización que el Estado impone a la lucha de clases y la conformación, mediante los medios de comunicación, de una opinión pública destinada a desprestigiar cualquier medio de resistencia de la clase obrera frente al capital.

De igual modo, se produce un proceso de *financiarización de la economía mundial* en la que aumentan las áreas de aplicación especulativa del capital sin producirse algún tipo de participación directa de ésta en la producción. El incremento del capital especulativo fue posible a partir del desarrollo de una red de comunicaciones a nivel mundial, que permitió la toma de decisiones en tiempo real (Harvey, 2004) y a la intervención activa del Estado para implementar políticas de privatización y desregulación del comercio (Chesnais 1996). En ese sentido, Montaña y Duriguetto (2010) advierten que la financiarización es el resultado de la caída de la tasa de lucro de las inversiones en producción y comercio, generando una masa de capital disponible en la esfera de la circulación (capital-dinero) que obtiene mayor ganancia mediante los intereses en compañías de seguro, bancos, fondos de pensión que en la producción, así como en títulos de propiedad de carácter

especulativo (bonos estatales que no se aplican a la producción) o de un capital ficticio (bolsa de acciones, etc.). Como refiere Harvey,

En los últimos años se ha enfatizado de manera impresionante la búsqueda de otras formas lucrativas que no fueran la producción directa de bienes y servicios [...] La “manía de fusiones y capturas de empresas” de la década de 1980 formaba parte de este énfasis en la iniciativa empresarial volcada a los papeles valores, porque, si bien hubo algunos casos en los que esas actividades pudieron, sin duda, justificarse en función de la racionalización o diversificación de los intereses corporativos, el propósito, casi siempre, fue obtener ganancias financieras sin preocuparse por la producción real [...] Los nuevos sistemas financieros implementados desde 1972 han transformado el equilibrio de fuerzas del capitalismo global: otorgaron una autonomía mucho mayor al sistema bancario y financiero dedicado a las finanzas de las corporaciones, del Estado y las personas (2004: 187-188).

Esta flexibilización, que tiene lugar en el modo en que organiza la producción, abarca también el patrón de regulación social. Ambos son expresión de la transición contemporánea en el proceso de producción y reproducción social y la unidad existente entre el régimen de acumulación y la materialización de una serie de normas, leyes, hábitos “[...] que aseguren la unidad del proceso, es decir, la conveniente consistencia de los comportamientos individuales respecto del esquema de reproducción” (Harvey, 2004: 143-144).

Una manifestación de este proceso de transformación se da en el *Estado* y sus atributos: el capital demanda un Estado mínimo que reduzca sus gastos sociales y, al mismo tiempo, la consolidación de un Estado fuerte capaz de controlar a la clase trabajadora (Anderson, 1999). Inclusive, si se analiza el accionar estatal sobre las manifestaciones de la “cuestión social” se observa, a grandes rasgos, un

movimiento que condice con este proceso, ya que, por un lado, se “refilantropizan” aquellos sectores improductivos del capital, quedando en manos de la sociedad civil, y, por el otro, se “remercantilizan” aquellos servicios que pueden arrojar algún tipo de ganancia (Montaño, 2003).⁵⁵

Además de los procesos de flexibilización y financiarización de la producción, el proyecto neoliberal impulsa una serie de valores que hacen a la reproducción espiritual de la relación social general. En ese sentido, la ideología neoliberal promueve

[...] una concepción de hombre (considerado atomísticamente como posesivo, competitivo y calculista), una concepción de sociedad (tomada como un agregado fortuito, medio por

55 Estos aspectos aún se expresan en momentos actuales, considerados como “de vuelta al Estado” o de “neo-populismo” o “neo-desarrollismo”. No obstante, el Estado poco pudo avanzar sobre dos aspectos fundamentales que el neoliberalismo instaló: en primer lugar, las transformaciones en el mundo del trabajo, primando aún hoy la avanzada del capital sobre el trabajo y la creciente masa de trabajo precarizado y de desempleo. También, las políticas sociales poco han cambiando su orientación: aún hoy predominan políticas sociales que refuerzan la faz privada de la atención del Estado sobre la “cuestión social”, introduciendo una “psicologización de la cuestión social” e inducciones comportamentales destinadas a que la población usuaria realice determinadas prácticas y acciones, conduciendo a una cierta familiarización de la política social y una maternización de las mismas, al acentuar ciertas funciones y atribuciones que las mujeres y, particularmente las madres, deben realizar. Por otro, los derechos sociales y las políticas sociales (de transferencia de ingresos), como la Asignación Universal por Hijo, pocas mutaciones han introducido bajo el manto de una ruptura con el neoliberalismo: por ejemplo, Gambina (2012) muestra como dicha política social es la resultante de apenas un 0,20 % del PBI (producto bruto interno), es decir, de la masa total de riqueza que produce Argentina o Seiffer (2012) que analiza cómo, con la inflación, el pasaje del plan Jefes y Jefas de Hogar a la Asignación Universal por Hijo supuso un aumento en el poder adquisitivo de una familia trabajadora de apenas un 7 %. En ese punto, el neoliberalismo no puede ser comprendido apenas por sus determinaciones políticas, sino también por sus transformaciones y orientaciones económicas.

el cual el individuo realiza sus propósitos privados) fundada en la idea de la *natural y necesaria desigualdad* entre los hombre y en una noción rastrera de libertad (vista como función de libertad de *mercado*) (Netto y Braz, 2007: 226).

Las transformaciones en el régimen de acumulación y de regulación coinciden con la “crisis de la sociedad contemporánea”: el cese de una fase ascendente en la lucha de clases (1968-1976) y la derrota y derrumbe del “socialismo real” y del Estado de bienestar,⁵⁶ lo que consolida una hegemonía plena y absoluta del proyecto societario del capital.

Según Callinicos (1993) en 1968 se produce una triple crisis referida a la hegemonía norteamericana,⁵⁷ a las formas de autoritarismo que se desarrollaban en diversos países y al reconocimiento de lo ocurrido en la Unión Soviética con el stalinismo. Esta crisis abre un período en el que se generan una serie de luchas de liberación nacional y colonial y un fuerte movimiento por parte de la clase trabajadora europea.

Para Bucchioni y Marie (1979) la coyuntura mundial presentaba situaciones insurreccionales o pre-insurreccionales hasta 1976 y luego de este año se instala una contraofensiva de la burguesía. Según las autoras esto se expresa en dos aspectos: la crisis del stalinismo y las de-

56 Mészáros va a destacar también que “[...] no fueron apenas los partidos comunistas occidentales de aquella época los que se transformaron en tímidos partidos socialdemócratas [...] Al mismo tiempo, también los viejos partidos socialdemócratas de los principales países de la Europa occidental se transformaron en partidos conservadores de centro-derecha [...]” (2007: 141).

57 En relación a la pérdida de la hegemonía norteamericana, ésta es producto de una doble incapacidad: la primera, de atender las demandas de los jóvenes, mujeres, negros y migrantes, lo que promueve una radicalización de las fuerzas de oposición, y la derrota de los Estados Unidos en Vietnam.

rrotas de las luchas estudiantiles y obreras de los países capitalistas.

La muerte de Stalin en 1953 y la celebración del XX congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956 parecía abrir una nueva fase para el socialismo real, en la que se criticaba el “culto a la personalidad” y se introducían tibios debates en torno a una posible democratización en el seno de la URSS. Dichas expresiones fueron derruidas con la avanzada de los tanques soviéticos sobre Checoslovaquia en la Primavera de Praga, que pugnaba por un programa de liberación política. Conjuntamente con esto, se producen levantamientos y manifestaciones obreras en Rumania, Polonia y en el Este Europeo.

Estas manifestaciones son parte de la crisis que se instaura en un modo de transición socialista que posee una doble tarea de socialización: del poder político y económico. El poder político es el que decide la socialización económica y su direccionalidad, siendo éste uno de los grandes problemas del socialismo real, que al tener “[...] una limitadísima socialización del poder político paso a trabar [...] la profundización de la socialización económica” (Netto, 1993: 16). Lo otro, fue la imposibilidad de pasar de un padrón de desarrollo extensivo –que suponía un alto costo social para los trabajadores para incluir nuevos recursos y maquinarias- a otro intensivo, con una alta productividad del trabajo, la racionalización de los recursos y la inclusión de nuevas tecnologías.

Si la democratización de la política era la condición necesaria para los países socialistas, el acompañamiento de las luchas estudiantiles de 1968 era un aspecto central para el avance del proyecto societario del socialismo. Para Lefebvre (1968) el mayo francés fue una expresión de la crisis superestructural del capitalismo monopolista y una demostración de rechazo por parte de los estudiantes a la

integración a una sociedad marcada por jerarquías, poderes, el consumismo y la burocratización.

Sin embargo, este movimiento no sólo portaba la potencialidad de superar la mercantilización y reificación del orden social burgués del capitalismo tardío, sino que también incluía los gérmenes de una cultura individualista y hedonista (Hobsbawm, 2006) que promovía el desarrollo ilimitado de la autonomía y el deseo humano. Es la derrota del movimiento estudiantil y los posicionamientos reformistas del Partido Comunista francés lo que instauró un cierto individualismo y pesimismo y un progresivo acercamiento a aquellas tendencias más irracionalistas que buscan liberar los discursos reprimidos de las minorías.

Estas luchas estudiantiles expresan la tendencia del capitalismo tardío de volver cada vez más necesaria la educación universitaria como proceso de cualificación técnico-científico de la fuerza de trabajo, para poder ser utilizado dentro de procesos específicos de producción. Esta fase del capitalismo requiere de una extensión mayor de trabajadores intelectuales, volviéndose una mercancía a ser vendida e intercambiada por un salario (Mandel, 1980). Esto colocó a la ciencia bajo una función social muy específica, ya que fue

[...] obligada a servir con todos los medios y su disposición a la expansión del valor de cambio [...] Como resultado, la *orientación general de la investigación* impuesta a la ciencia por los imperativos de la expansión del capital consiste en *ayudar a trasladar* las contradicciones, en última instancia explosivas, inherentes a la concentración/centralización creciente y al agravamiento de la compasión orgánica del capital (Mészáros, 2007: 269).

En ese sentido, Mészáros destaca como la ciencia al volverse bajo el ejido del Estado, del complejo militar-industrial y de las necesidades del capital hace que los científicos

naturales no puedan quedar desligados de “[...] las estructuras productivas dominantes de su sociedad” (2007: 284), al ser asalariados de las grandes corporaciones industriales del capital y depender de ellos para ciertas condiciones instrumentales e institucionales de su quehacer científico.⁵⁸ Esto es lo que lleva, por un lado, a ciertos científicos, como Einstein, a asumir una posición pública respecto a esta subsunción de la ciencia y la utilización de ésta con fines propios del capital. Al incitar a una no cooperación y a una huelga de los científicos, Einstein buscaba detener el desarrollo del complejo militar-industrial y propugnaba por una investigación básica alejada de los fines prácticos. Por otro, esto denota la finalidad destructiva que asume la ciencia en la sociabilidad capitalista y si en la fase ascendente de la burguesía la misma ocupaba un papel fundamental en el desarrollo de la potencialidad positiva, en la actualidad su nueva función

[...] puede ocurrir porque *consumo y destrucción* son *equivalentes funcionales* del punto de vista perverso del “*proceso de realización*” capitalista: la única cosa en que el capital está realmente interesado. De este modo, la cuestión de que prevalecería, si el consumo normal —esto es, el consumo humano de valores de uso correspondientes a las necesidades— o un “*consumo por medio de la destrucción*”, es decidida a partir de la comparación de la adecuación de uno o de otro para satisfacer las exigencias generales de la autoreproducción del capital sobre las nuevas circunstancias (Mészáros, 2007: 296).

58 Según Mészáros “[...] la ciencia moderna no puede dejar de orientarse para la implementación más eficaz posible de los *imperativos objetivos* que definen la naturaleza y los límites inherentes del capital, así como su modo necesario de funcionamiento en las más variadas circunstancias” (2007: 267).

Así, la ciencia quedó aprisionada en esta lógica destructiva del capital, en la que se afirma con mayor profundidad la subordinación de los valores de uso a los valores de cambio, pudiendo cuestionar cada vez menos sus finalidades y medios y se convierte en un complejo social fundamental para el desarrollo destructivo de mercancías.

Este papel de la ciencia se vincula con la falta de alternativas concretas a la sociabilidad capitalista, ya que el ocaso de la fase ascendente de la lucha de clases concluye con dos situaciones específicas: a) la restauración de una ola contrarrevolucionaria que busca liquidar moral y materialmente a la constitución de las fuerzas sociales revolucionarias constituidas en cada uno de los países y b) la caída del socialismo real como expresión y sinónimo de la crisis del marxismo, del fin de la historia y de las ideologías.

Cabe destacar que conjuntamente con estas dos consecuencias se *instaura un determinado modo de vida*, un proceso particular de socialización del individuo que se encuentra sometido a las fuerzas del capital. Con ello, se produce una determinada conciencia caracterizada por ser “[...] fugaz y efímera [...] ella es marcada por la incertidumbre; el ritmo frenético de las innovaciones lanzadas al mercado, ella precisa ser a la vez descartable y capaz de consumir las novedades” (Soares Santos, 2007: 28-29).

Esta forma de conciencia es una respuesta a la aceleración propia de los procesos de producción y circulación del régimen de acumulación y regulación flexible, que adquieren expresión en un sistema de manipulación que actúa en todas las manifestaciones de la vida social. La manipulación emerge

[...] de la necesidad de hacer llegar masas de mercancías para el consumo de muchos millones de compradores singulares, la manipulación es enseguida transformada en una potencia que entierra toda vida privada. Su en sí es la me-

diación entre la producción en masa de bienes de consumo (y servicios) y la masa de consumidores singulares. Siendo necesario informar sobre la cualidad, etc. de las mercancías, tal sistema de mediación es económicamente indispensable en este estadio de la producción. Dadas las características del capitalismo moderno, estas informaciones terminan por tornarse exactamente una manipulación, la cual poco a poco se extiende a todos los sectores de la vida y, sobre todo, también a aquel político (Lukács, 1981: 318-319).

La manipulación se vuelve una condición esencial para la mediación entre la producción y el consumo y trae consecuencias significativas para los individuos: se tiende a enfatizar sobre sus elementos particulares y distintivos, negando sus aspectos universales y su pertenencia a un género humano, y el capital avanza sobre todos los espacios de la vida individual y privada, en la medida en que la lógica del capital penetra en la producción, en la circulación y el consumo imponiéndoles su ritmo. De este modo, el cotidiano se vuelve plenamente administrado, reduciendo las áreas de autonomía del individuo.⁵⁹

59 Para Lukács “[...] con el problema del ocio y su empleo, han pasado a primer término problemas totalmente nuevos. Las anteriores luchas por la libertad perseguían tan sólo la consecución de una jornada laboral que permite al trabajador de una vida en cierto modo humana. Hoy se trata de algo muy diverso. A causa de la reducción de la jornada laboral se da efectivamente un margen que permitiría al tiempo libre tornarse una actividad satisfactoria. Pero el capitalismo actual hace cuanto puede por impedir esto. Y no ya no por razones ideológicas, sino sencillamente por el hecho de que la venta manipulada que se practica en la industria de bienes de consumo está necesariamente ligada a una ideología conformista del placer” (Kofler y otros, 1971: 109). Esto se expresa de modo cada vez más creciente, por ejemplo, en la formación de un tiempo libre que sea productivo y mediado por el consumo de mercancías. Este es el caso de la “producción del propio cuerpo”, de la extensión de un conjunto de servicios ligados a formas de modelar el propio cuerpo, entre otros. Por su parte, Mészáros destaca que la manipulación es “[...] un imperativo práctico de la sociedad mercantil. Esto es, asegura la reproducción del valor de

La manipulación es la expresión del proceso de sobrecapitalización⁶⁰ en el capitalismo tardío (Mandel, 1980), donde la industrialización abarca la producción industrial y la agricultura, pero también la circulación y el tiempo libre (ocio), es decir, al ámbito de la reproducción, impregnándoles las determinaciones típicas de las relaciones capitalistas y acelerando el metabolismo social del capital.

En síntesis, las transformaciones macroestructurales muestran la conformación de una sociabilidad capitalista en la que perduran sus determinaciones universales, ser un modo de producción que persigue la creación de plusvalía, pero su realización se efectúa bajo rasgos particulares, generando un determinado modo de vida y de conciencia ligados a una angustia resignada ante cualquier tipo de alternativa social a esta forma histórica de sociabilidad y en una seguridad puesta en el consumo de mercancías efímeras y fugaces. Estas determinaciones marcan ciertos problemas a los que la ciencia y la filosofía deben enfrentarse y determinan, de modo indirecto, las respuestas configuradas en torno a las mismas. Analizar las mismas será el objeto de los próximos dos capítulos, donde se aborda el estudio del campo posmoderno como expresión contemporánea del irracionalismo y el pensamiento sistémico-gestáltico de la racionalidad formal-abstracta.

cambio en una escala cada vez mayor por medio de la *manipulación* desenfrenada de los procesos sociales en todas las esferas de la actividad, desde la generación de ‘demandas’ materiales por la ‘administración de la oferta’ hasta el ejercicio de una fuertísima *influencia* de la opinión pública, enmascarada por la pretensión de representar objetivamente, desde la cínica ‘producción’ de escasez artificial en un mundo de abundancia hasta la ‘manipulación’ de los hechos con el objetivo de provocar las necesarias reacciones ideológicas y políticas en un público sistemáticamente deseducado” (2007: 257).

60 Esta categoría es abordada con mayor desarrollo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

EL CAMPO POSMODERNO EN EL TRABAJO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

1. Posmodernismo y capitalismo tardío: transformaciones socio-culturales en la sociabilidad capitalista

Las transformaciones societarias analizadas al final del capítulo precedente dan cuenta de un conjunto de mutaciones que el capitalismo ha sufrido desde los últimos cuarenta años y entre los que se destaca la conformación del capitalismo tardío, basado en el capital fetiche y el ideario neoliberal, y la derrota de aquellas alternativas políticas representadas por una fuerza social revolucionaria que nucleaba a distintos partidos políticos y grupos sociales que encaraban las luchas socialistas, anticolonialistas y por la liberación nacional.

Ambas determinaciones configuran un sentimiento del mundo basado en la incertidumbre y la angustia, propia de la crisis estructural del capital, agudizando las contradicciones del metabolismo social del capitalismo e intensificando las expresiones barbarizantes y alienantes en los diversos poros de la vida social y en las relaciones sociales. Ésta tiene la cualidad de ser una angustia resignada, producto de la derrota de cualquier tipo de alternativa a la sociabilidad capitalista.

Este sentimiento del mundo, como reacción espontánea e inmediata con la realidad (Coutinho, 1973), se relaciona con la conformación de una determinada compresión espacio-temporal que determina ciertas formas de conciencia y práctica social. Para Harvey (2004) existen múltiples cualidades y determinaciones en el espacio y en el tiempo que no son escindibles de los procesos materiales y de las prác-

ticas históricas. Así, estas múltiples concepciones acerca del espacio y del tiempo varían en cada momento histórico y en la forma de organizar la sociabilidad humana.

Con en el modo de producción capitalista, al predominar las relaciones entre personificaciones y el intercambio de mercancías, se transforman las cualidades del espacio y del tiempo. La conformación del espacio y del tiempo está atravesada por la obtención del lucro capitalista, llegando a ser necesario una organización espacial y temporal particular. Al respecto, Harvey señala:

El incentivo para crear el mercado mundial, para reducir las barreras espaciales y aniquilar el espacio a través del tiempo es una condición omnipresente, como lo es el incentivo para racionalidad la organización espacial en configuraciones de producción eficiente. Las innovaciones dedicadas a la eliminación de las barreras espaciales en todos estos aspectos han sido de inmensa significación en la historia del capitalismo [...] (2004: 257-258).

De este modo, la conquista y aniquilación del espacio a partir del tiempo se intensifica con el capitalismo tardío y el régimen de acumulación y regulación flexible. Si la producción y la forma de organizar el trabajo están orientadas a superar las “rigideces” propias del fordismo, también aumenta el tiempo de rotación del capital, lo que significa una capacidad mayor de consumo en una menor cantidad de tiempo. El fenómeno de la moda, el diseño y la publicidad se convierten en mecanismos fundamentales para intervenir en la manipulación del gusto y actuar sobre el consumo de los individuos.

Conjuntamente con estas transformaciones en el tiempo se producen ciertos ajustes espaciales que, con los sistemas de telecomunicación, habilitan un mayor control y aprovechamiento de las diferencias espaciales existentes alrededor del mundo. En ese sentido, los cambios espacio-

temporales introducen importantes alteraciones en la producción, la circulación y el consumo de mercancías, en la medida en que

En el reino de la producción de mercancías, el efecto fundamental ha sido la acentuación de los valores y virtudes de la instantaneidad (comidas y otras gratificaciones al instante y rápidas) y de lo desechable [...] Significaba algo más que tirar a la basura bienes producidos (dando lugar al problema monumental del tratamiento de lo desechado); significaba también ser capaz de desechar valores, estilos de vida, relaciones estables, apego por las cosas, edificios, lugares, gente y formas de hacer y de ser tradicionales (Harvey, 2004: 316).

Esta cualidad de la instantaneidad y de lo efímero, en cuanto presente perpetuo que se reproduce a sí mismo, es concebida por Jameson (1992) como un sujeto esquizofrénico que rompe la articulación entre el pasado, el presente y el futuro. Al respecto, el autor advierte que

[...] el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus pretensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal y para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción cultural de tal sujeto arrojase otro resultado que las “colecciones de fragmentos” y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio (Jameson, 1992: 61).

Esto genera tres consecuencias fundamentales. La primera, una cierta “liquidación de la historicidad” (Connor, 2002), ya que no sólo se dificulta la capacidad de experimentar la historicidad y modelar representaciones de la propia experiencia, sino que “Esto es lo que ha reconducido a la producción cultural hacia un espacio mental que [...] ya no puede conducir directamente a un mundo supuestamente real ni a una reconstrucción de la historia pasada tal y como ella misma fue una vez presente

[...]” (Jameson, 1992: 59). En otro de sus textos, Jameson (1999) se refiere a esto como la fragmentación del tiempo en presentes perpetuos. En segundo lugar, se generaliza una insipidez o falta de profundidad, producto de la incapacidad del sujeto para tomar una distancia crítica frente a la realidad y tomando a ésta como lo dado y lo posible. Este fenómeno se vincula, en tercer lugar, con una preeminencia de la imagen y del simulacro. Según Jameson se ha producido “[...] una mutación del mundo objetivo en sí mismo –convertido ahora en un conjunto de textos o simulacros- y de la disposición del sujeto” (1992: 30). Es decir, pareciera que la realidad se “desmaterializa” al pasar a estar dominada por un conjunto de signos e imágenes que estarían separadas de cualquier tipo de referente. Como señala Evangelista “Los signos se tornaron auto-referentes y más reales de lo que la propia realidad, convertida en *hyper-realidad*” (2007: 173).⁶¹ Los signos inauguran una

61 En otro de sus textos, Jameson ilustra esta autonomía y autoreferencialidad del signo. Según el autor -retomando las categorías de Saussure de significante (en cuanto imagen acústica, que “[...] no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos [...]” (1984: 86).), significado (alude al concepto o contenido conceptual, al sentido que ésta tiene) y el referente (la realidad objetiva, el objeto externo)- “[...] en un primer momento, la reificación ‘liberaba’ al signo de su referente, pero ésta no es una fuerza para liberar impunemente. Ahora, en un segundo momento, continúa su trabajo de disolución, penetrando en el interior del signo mismo y liberando al significante del significado, o del propio sentido. Este juego, que ya no es del reino de los signos, sino de los significantes puros o literales liberados del lastre de sus significados, sus sentidos anteriores, genera ahora un nuevo tipo de textualidad en todas las artes [...] y comienza a proyectar la ilusión de cierto lenguaje último de puros significantes que es con frecuencia asociado con el discurso esquizofrénico” (1997: 63-64). Esta posición, propia del estructuralismo y el post-estructuralismo, concibe al referente no como algo objetivo y exterior, sino un mito, restado sólo el significado y el significante, siendo el primero un efecto de las relaciones entre los significantes. Como señala Evangelista, “La significación es producida apenas por el interrelaciona-

cultura del simulacro en el que no existe una distinción clara entre lo original y la copia, teniendo no sólo

[...] la capacidad de acumular imágenes del pasado o de otros lugares en forma ecléctica y simultánea a través de la pantalla de televisión, sino que hasta podemos transformar esas imágenes en simulacros materiales bajo la forma de construcciones de edificios, acontecimientos y espectáculos que, en muchos aspectos, casi no pueden distinguir de los originales (Harvey, 2004: 320).

Esta compresión espacio-temporal instala un cotidiano atravesado por lo fugaz e inmediato, haciendo que el espacio y el tiempo se desliguen de la experiencia concreta y, al intensificarse el ritmo y aceleración de la información y el bombardeo mediático de imágenes y la publicidad, se modifique la forma de experimentar la historia: el tiempo se vuelve inmediato y es capaz de substituir al espacio. Esto genera una determinada forma de conciencia con ciertos valores, hábitos y formas de práctica social.

Dicha forma de conciencia y de prácticas sociales, propias de la compresión del espacio y del tiempo del capitalismo tardío, se vinculan con la aparición de nuevos patrones de sociabilidad ligados a movimientos sociales que transforman las identidades y costumbres (Jameson, 1997), así como por la expansión de los bienes y prácticas culturales de una “nueva clase media” (Callinicos, 1993) y de un “contingente de intermediarios culturales”, proveniente de los movimientos contraculturales, que desarrollan una sensibilidad basada en la estetización de la vida y la liberación emocional⁶² (Featherstone, 2000).

miento entre los significantes: entendemos el significado de una frase a través de las relaciones que las palabras mantienen entre sí” (2007: 137).

62 Según Featherstone esto conduce a un “descontrol controlado de las emociones”, ya que predomina “[...] la creciente capacidad de la nueva clase media para exhibir un hedonismo calculador, emprender explora-

Es decir, esta “nueva clase media”, o pequeña burguesía, forma parte de una audiencia de consumidores de bienes simbólicos que apuntan a un consumo cultural que les permita obtener una distinción entre distintos grupos y sectores sociales. Esto produjo que se incremente “[...] la demanda de especialistas e intermediarios culturales que tengan la capacidad de explorar a fondo tradiciones y culturas diversas a fin de producir nuevos bienes simbólicos y suministrar, además, las necesarias interpretaciones sobre su uso” (Featherstone, 2000: 48). Así, la cultura de consumo es ampliada por esta pequeña burguesía que, conjuntamente con las clases dominantes, adquiere ciertas mercancías con el fin de denotar la pertenencia social y cultural a determinados estratos y grupos sociales.

Cabe destacar que buena parte de esta pequeña burguesía formó parte de aquella fuerza social revolucionaria que, desde mediados de los años setenta, fue derrotada y pasó a considerar la posibilidad de la transformación y la revolución socialista como una utopía perdida o como un mero acto de rebeldía de juventud. Como afirma Callinicos,

[...] la odisea política de la generación de 1968 es crucial para entender la difundida aceptación de la idea de una época postmoderna en los años ochenta. Es ésta la década en que los radicales de los años sesentas y setentas comienzan a entrar en la edad madura. Por lo general, habían perdido toda esperanza en el triunfo de la revolución socialista y a menudo habían dejado de creer incluso que una revolución semejante fuese deseable. En su mayor parte habían llegado a ocupar algún tipo de posición profesional, gerencial o administrativa, y se habían convertido en miembros de una nueva clase media en un momento en el cual la dinámica so-

ciones estéticas y emocionales más variadas, que en sí mismas no equivalen a un rechazo de los controles, sino a un ‘descontrol controlado’” (2000: 107).

breconsumista del capitalismo occidental ofrecía a esta clase mejores niveles de vida [...] (1993: 316-317).

En síntesis, el capitalismo tardío es una nueva fase dentro de la sociabilidad capitalista en la que convergen un conjunto de transformaciones: a) *condiciones económicas*, representadas por el agotamiento del ciclo expansivo de la economía mundial capitalista y la conformación de una estrategia política a nivel global que articula una reestructuración productiva, una financiarización de la economía y una ideología neoliberal; b) *condiciones políticas*, al producirse a escala mundial la crisis del Estado de Bienestar y del “campo socialista” y generando un clima de derrota y de reforzamiento de aquellas tendencias individualistas y hedonistas presentes en los movimientos contraculturales de los sesenta, y c) *condiciones socio-culturales*, relacionadas con la expansión del consumo de masa y la estetización de la vida por ciertos segmentos y grupos sociales.

1.1 La posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío

Las condiciones anteriormente referenciadas generan una fuerte expansión del campo de la cultura, vinculadas a la estetización de la vida y al consumismo. Esto lleva a Jameson (1992) a afirmar que estas nuevas experiencias (ligadas al campo del arte, la experiencia estética, la ciencia y la filosofía) pueden sintetizarse, como categoría periodizadora (Jameson, 1997), como posmodernidad, como expresión o lógica cultural de esta nueva fase del capitalismo tardío.

Esta tesis asumida por Jameson (1992) tiene una doble particularidad. La primera, destaca el proceso de traslación de la lógica del capital a los distintos espacios culturales y al desarrollo de formas culturales de socialización

basados en medios electrónicos, haciendo que los bienes culturales posean “[...] las características típicas de la mercancía –su obsolescencia programada, su sustitución, su inmediatez reificante” (Netto, 1996: 97). Es decir, es correcta la apreciación del autor acerca de la creciente expansión de la cultura, la estetización de las mercancías y una cultura de consumo que genera una cierta sensibilidad consumista, aún cuando ésta no incluya a una parte de los individuos, grupos y clases sociales.⁶³ No obstante, y en segundo término, dicha tesis es considerada tributaria de la obra de Mandel (1980) *El Capitalismo tardío*, donde mediante el fenómeno de la sobrecapitalización se expresa la extensión y el desarrollo de la industria y no de la cultura, tal como señala Jameson. Como afirma Rodrigues

[...] en la fase tardía del capital, la industrialización, envuelve el todo de la vida social, invade, inclusive, la esfera de la producción y del consumo de bienes culturales, pero nunca lo contrario, como lo hace Jameson. Al sustentar que el capitalismo tardío corresponde a la generalización y universalización de la cultura, que pasa a penetrar todo, desde la producción y circulación de mercancías hasta el cotidiano de los individuos sociales, Jameson, en verdad, invierte la tesis de Mandel y acabó, inconcientemente, fortaleciendo los argumentos posmodernos que insisten en identificar en la expansión del sector de servicios las señales del nacimiento de una sociedad post-industrial (2006: 33).

De este modo, se produce una inversión entre la cultura y la industria, ya que Mandel (1980) observa la universa-

63 Sobre esto, Harvey complementa esta idea al señalar la mediación existente entre esta sensibilidad consumista y la necesidad del capitalismo tardío, ya que “[...] la producción de anhelos y necesidades, y la movilización del deseo y la fantasía, y a mirar la política del entretenimiento como parte del impulso destinado a sostener un dinamismo de la demanda en los mercados de consumo, capaz de asegurar la rentabilidad de la producción capitalista” (2004: 80).

lización de ésta última por todos los poros de la vida social y cómo en el marco de ésta se expanden ciertos tipos de mercancías ligadas al ocio, al tiempo libre y al desarrollo del sector servicios, mientras que Jameson coloca como momento predominante a la cultura, que se habría fusionado e identificado con la economía. Esta sutil distinción entre la economía y la cultura tiene la grave consecuencia acerca de si el trabajo es aún la forma primaria de actividad humana en cualquier forma de sociabilidad o si en el capitalismo tardío se entró en una sociedad post-trabajo o post-industrial. Inclusive, la insistencia de Rodrigues (2006) acerca del carácter inconciente de esta posición se expresa en que Jameson rechaza de modo explícito la tesis de la sociedad post-industrial, aunque deja abierta la posibilidad de que ésta se deslice en sus planteos.

La posmodernidad, como lógica cultural del capitalismo tardío, se expresa en un conjunto de prácticas y experiencias. Antes de realizar algunas observaciones sobre ésta, resulta útil recuperar la etimología y el sentido que se le ha otorgado a lo posmoderno.

Anderson (1998) señala que el término posmoderno es utilizado por primera vez en la década del treinta por Federico de Onís, al destacar la emergencia de un reflujo conservador dentro del modernismo. Será Toynbee, dos décadas después, quien resalte, mediante la posmodernidad, el nacimiento de una nueva época en la que confluyen y se conjugan dos fuerzas: el industrialismo y el nacionalismo. Seguidamente, Wright Mills designa con el término posmodernidad una época donde se derrumban los valores e idearios del liberalismo y el socialismo. Así, “Como lo moderno, sea estético o histórico, es siempre en principio lo que podría llamarse un presente absoluto, crea una peculiar dificultad a la hora de definir cualquier período que vaya más allá de lo moderno [...]” (Anderson, 1998: 24).

A partir de la década del setenta la posmodernidad ganará mayor fuerza y difusión. En 1972 se publica *Boundary 2*, subtitulada revista de literatura posmoderna y cultura, en la que se nuclea un grupo de escritores e intelectuales bajo el concepto de posmodernidad y proponen una literatura que recupere el legado de Charles Olson, siendo ésta de carácter proyectiva, apuntando más allá del humanismo y por un futuro imprevisto que se encuentra sobrepasado del capitalismo.

Cercano a *Boundary 2*, Hassan formula una concepción del posmodernismo como “[...] el juego de la indeterminación y la inmanencia [...]” (Anderson, 1998: 29) y en el que se destacan las transformaciones ocurridas dentro del campo estético y una posición ambivalente frente a la política. La postura de Hassan inaugura un rasgo típico de lo que luego se conocerá como el campo posmoderno: la celebración de la fragmentación y un pensamiento de carácter binario, en el que se enfrentan oposiciones artificiales y mecánicas entre categorías del modernismo y el posmodernismo. A título de ejemplo, si el modernismo se destaca por la raíz/la profundidad; la creación/totalización/síntesis; el relato/grande histoire; origen/causa, el posmodernismo se le opone como riazoma/superficie; destrucción/deconstrucción/antítesis; anti-relato/petit histoire; diferencia/huella.⁶⁴ Sobre este aspecto, Eagleton advierte:

Tratar de pensar de forma simultánea los dos lados de la contradicción es difícilmente su modo favorito [aludiendo al posmodernismo], no porque el concepto de contradicción encuentra poco lugar en su léxico. Por el contrario, dado que todo habla de diferencia, pluralidad, heterogeneidad, la teoría posmoderna opera habitualmente con oposiciones rígidas binarias, con “diferencia”, “pluralidad” y otros términos semejantes alineados orgullosamente en una parte de la cerca teórica como inequívocamente positivos, y

64 La totalidad de estas oposiciones puede ser consultada en Harvey (2004: 60).

cualquiera que sean sus antítesis [...] colocadas tristemente en las otras (1997: 50).

Simultáneamente en la arquitectura se desarrolla una fuerte crítica al estilo internacional del alto modernismo. Éste último, impulsado en un escenario de postguerra, adopta una

[...] fe en el progreso lineal, en las verdades absolutas y la planificación racional de los órdenes sociales ideales en condiciones estandarizadas de conocimiento y producción era particularmente fuerte. Por lo tanto, el modernismo que surgió en consecuencia fue “positivista, tecnocéntrico y racionalista” (Harvey, 2004: 52).

La arquitectura de estilo internacional, frente a un escenario urbano derruido por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, promueve una reconstrucción del tejido urbano como forma de “[...] racionalización de las pautas espaciales y los sistemas de circulación de manera de promover la igualdad [...], el bienestar social y el crecimiento económico” (Harvey, 2004: 88). No obstante, esta reconstrucción suponía, como advierte Connor (2002), un cierto pacto con el mundo del comercio que, junto al Estado, eran considerados como los custodios de “[...] todos los avances del bienestar humano” (Harvey, 2004: 90).

A diferencia de la arquitectura moderna, caracterizada por la univalencia y sus formas simples y esenciales, la posmoderna apunta a la polivalencia, en la que se puedan fusionar estilos, formas y texturas. Así, se proponen estilos y técnicas híbridas que restituyan formas tradicionales y populares o produzcan simulacros históricos, utilizando formas del pasado (Connor, 2002).⁶⁵ Como observa Harvey,

65 Cabe destacar que la arquitectura posmoderna se vincula con lo que Jameson ha referenciado como el hiperespacio posmoderno, que “[...] ha

[...] el posmodernismo en el campo de la arquitectura y del diseño urbano significa, en grandes líneas, una ruptura con la idea modernistas según la cual la planificación y el desarrollo deberían apoyarse en *proyectos* urbanos eficaces, de gran escala, de alcance metropolitano y tecnológicamente racionales [...] En cambio, el posmodernismo cultiva una concepción de tejido urbano necesariamente fragmentada, un “palimpsesto” de formas del pasado superpuestas unas a otras, y un *collage* de usos corrientes, muchos de los cuales pueden ser efímeros. En la medida en que la metrópoli no se puede controlar sino por partes, el *diseño* urbano (nótese que los posmodernistas no hacen proyectos sino diseños) busca simplemente tener en cuenta las tradiciones vernáculas, las historias locales, las necesidades, requerimientos y fantasías particulares [...] (2004: 85).

Las referencias hechas hasta aquí acerca de la arquitectura posmodernista han tenido la intención de mostrar cómo el posmodernismo adquiere inicialmente un fuerte desarrollo en el ámbito de la estética. Junto a ésta, el arte comenzó a introducir nuevas prácticas que podrían relacionarse con el posmodernismo. Según Jameson (1992), estas prácticas se caracterizan por su “populismo estético”, que intenta desvanecer la frontera entre la cultura de élite (o alta cultura) y la cultura popular.

Entre los rasgos sobresalientes del arte posmodernista se destacan la falta de profundidad o el carácter insípido de la obra de arte, al no “representar nada” o si lo hace remite a un conjunto de apariencias y fetiches. Esta tendencia ha sido señalada como de plebeyización (Jameson 1992,

conseguido trascender definitivamente la capacidad del cuerpo humano individual para autoubicarse, para organizar perceptivamente el espacio de sus inmediateces, y para cartografiar cognitivamente su posición en el mundo exterior representable” (1992: 97). Sobre este aspecto, ver la detallada descripción hecha por el autor acerca de Hotel Bonaventura de Los Ángeles.

Anderson 1998), donde el pastiche; el simulacro; el bricolage; la mezcla y el collage son las técnicas principales que permiten una heterogeneidad de mixturas y formas (Díaz, 2005). Jameson sintetiza estas tendencias mediante la siguiente tesis: una “diferencia que relaciona”, que, en su propia paradoja,

[...] subraya las heterogeneidades y discontinuidades profundas de la obra de arte, que ya no se presenta de forma unificada u orgánica, sino prácticamente como un almacén de desperdicios o como un cuarto trastero para subsistemas disjuntos, impulsos de todo tipo y materiales en bruto dispuestos al azar. En resumen, la antigua obra de arte se ha transformado en un texto para cuya lectura se debe proceder mediante la diferenciación y no ya mediante la unificación (1992: 72-73).

Las discusiones sobre el posmodernismo en el ámbito estético⁶⁶ anteceden a los debates de la posmodernidad en las ciencias sociales. El mismo tendrá su piedra fundacional con el libro de Lyotard *La condición postmoderna*, publicado en 1979. No obstante, antes de abordar el mismo se retomarán algunos de los antecedentes directos en la conformación de la posmodernidad en las ciencias sociales.

2. Campo posmoderno y ciencias sociales

2.1 Protoformas del campo posmoderno en las ciencias sociales

Antes de ingresar en las discusiones ocurridas dentro del campo posmoderno en las ciencias sociales, resulta cen-

66 Un desarrollo extensivo del posmodernismo y su expresión en distintos ámbitos (teatro, cine, televisión, espectáculos musicales) puede encontrarse en Connor (2002). Igualmente, puede consultarse las obras de Jameson (1992), Huyssen (2006) y la segunda sección de Lash (2007).

tral realizar una salvedad en torno a los usos categoriales realizados hasta el momento, con el fin de evitar confusiones frecuentes en torno a la terminología utilizada. En la sección anterior, al analizar los cambios ocurridos en la arquitectura y el arte, se utilizó la categoría posmodernismo para referir al debate estético que se produce específicamente dentro del campo del arte. Mientras que la posmodernidad remite a “[...] un cambio o ruptura epocal con la modernidad, que conlleva la aparición de una nueva totalidad social con sus propios principios distintivos de organización” (Featherstone, 2000: 24).⁶⁷ Es en el marco de estas transformaciones societales que la mayoría de los autores pertenecientes a las ciencias sociales, y con una adherencia a la posmodernidad, indagan acerca de los cambios que se producen en el campo de la ciencia.

67 El posmodernismo refiere a los complejos culturales de la posmodernidad y el modernismo a los de la modernidad. De igual modo, estas dos categorías deben distinguirse de la modernización y la posmodernización. Según Featherstone “El término ‘modernización’ ha sido empleado regularmente en la sociología del desarrollo para aludir a los efectos del desarrollo económico de las estructuras y los valores sociales tradicionales [...] En cuanto a la posmodernización, es claro que aún no se ha elaborado teóricamente en forma detallada la correspondiente delimitación de los procesos sociales y cambios institucionales específicos” (2000: 28-29). Finalmente, se puede encontrar una cuarta categoría, ligada a lo señalado en el apartado anterior de la comprensión espacio-temporal, vinculada a la experiencia de la modernidad —o posmodernidad— por parte de los individuos. Aludiendo a la primera, Berman señala: “Hay una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y de los peligros de la vida— que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la ‘modernidad’ [...] la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx: todo lo sólido se desvanece en el aire” (1989: 1).

En esta sección se indagará en torno a un conjunto de debates que se produjeron en el ámbito de la ciencia y que fueron allanando el camino en la constitución y conformación de un campo posmoderno.

Una de estas protoformas, que los autores posmodernos asumen como presupuesto, es la constitución de un nuevo tipo de sociedad de carácter post-industrial. Será en la obra de Daniel Bell, titulada *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, donde aparezcan reflejadas algunas de las reflexiones que sostienen esta tesis teórica acerca de una nueva fase de la sociabilidad humana. El autor, fiel a una concepción formal-abstracta de la razón, va a señalar:

Los entramados sociales no son “reflejos” de una realidad social, sino esquemas conceptuales. La historia es un flujo de acontecimientos y la sociedad una trama de muchos tipos diferentes de relaciones que no se conocen simplemente por la observación [...] El conocimiento, así, está en función de las categorías que utilizamos para establecer relaciones [...] (Bell, 1973: 24).

De este modo, la realidad es caótica y compuesta por subsistemas que se influyen entre sí, sin existir “[...] guía alguna sobre cuál sea el más importante y por qué” (Bell, 1973: 25). El orden de estos subsistemas es el resultado del accionar del científico, quien actúa de modo que “Los prismas conceptuales [sean] ordenamientos lógicos impuestos por el analista sobre el orden fáctico” (Bell, 1973: 26). Estos prismas conceptuales, junto con las estructuras axiales, habilitan la construcción de un ordenamiento de lo real y permiten integrar múltiples perspectivas, evitando la monocausalidad. A partir de estos presupuestos epistemológicos, Bell observa que la sociedad posee tres partes:

La **estructura social** comprende la economía, la tecnología y el sistema de trabajo. La **política** regula la distribución del poder y ejerce las funciones de juez en las reivindicaciones conflictivas y en las demandas de los individuos y los grupos. La **cultura** es el reino del simbolismo expresivo y los significados (1973: 28).

Respecto al primero de estos componentes, Bell plantea una “secuencia conceptual” (1973: 27) entre la sociedad pre-industrial, la industrial y la post-industrial. La primera de éstas “[...] depende de las fuentes de trabajo naturales y de la extracción de los recursos primarios de la naturaleza” (Bell, 1973: 12), la segunda “[...] está organizada en torno al eje de la producción y la maquinaria, para la fabricación de bienes [...]” (Bell, 1973: 12), mientras que la tercera conforma progresivamente -en una trayectoria de tres o cuatro décadas, según cálculos del autor-⁶⁸ una producción orientada a los servicios y basada en la utilización de los conocimientos teóricos y las “tecnologías intelectuales”.

Según el autor, desde la década del sesenta estaría ocurriendo una transición a un nuevo período histórico, donde las relaciones sociales, la estructura de poder y la cultura se están transformando. Para Bell “El concepto de sociedad post-industrial remite en primer lugar a cambios en la *estructura social*, a la manera cómo está siendo transformada la economía y remodelado el sistema de empleo, y a las nuevas relaciones entre la teoría y la actividad empírica, en particular entre la ciencia y la tecnología” (1973: 28).

La sociedad post-industrial se caracteriza por poseer cinco dimensiones: a) en el sector económico se pasa de una economía productora de mercancías a otra de servicios; b)

68 El texto de Bell fue escrito en 1973 y según las proyecciones del autor ya se estaría en una sociedad post-industrial.

se modifica la distribución ocupacional, con preeminencia en las clases profesionales y técnicas; c) un crecimiento teórico como parte de la innovación y formulación política de la sociedad; d) la orientación futura se relaciona con el control de la tecnología y las contribuciones tecnológica y d) la toma de decisiones basada en una nueva tecnología industrial (Bell, 1973).

De estos cinco aspectos de la sociedad post-industrial pueden extraerse tres conclusiones respecto a las transformaciones societales ocurridas desde la década del sesenta hasta la actualidad: la primera, que “[...] la mayoría de la fuerza de trabajo no se ocupa ya en la agricultura o en las fábricas sino en los servicios, que incluyen, residualmente, el comercio, las finanzas, el transporte, la sanidad, el recreo, la investigación, la educación y el gobierno” (Bell, 1973: 30-32). La segunda, el cambio en la distribución de las ocupaciones y “[...] la expansión de una nueva *intelligentsia*- en las universidades, las organizaciones de investigación, las profesiones y el gobierno” (Bell, 1973: 33). El tercer aspecto “[...] ha llegado a ser relevante para la organización de las decisiones y la dirección del cambio [y] es el carácter central del conocimiento teórico [...]” (Bell, 1973: 34).

Los elementos anteriormente destacados –la preeminencia del sector servicios; la aparición de una *intelligentsia* y la toma de decisiones con un carácter tecnicista y teorístico- caracterizan a la sociedad post-industrial de Bell. El autor va a sintetizar esta nueva forma de sociabilidad en el siguiente pasaje:

Para tratar de identificar un sistema social nuevo y que está emergiendo, no sólo hay que buscar la comprensión de los cambios sociales fundamentales en la extrapolación de las tendencias sociales, como la creación de una economía de servicios o la expansión de la clase profesional y técnica. Mejor dicho, es por medio de algunas características especí-

ficamente definidas de un sistema social, que se convierten en el principio axial, como se establece un esquema conceptual [...] La sociedad post-industrial se organiza en torno al conocimiento para lograr el control social y la dirección de la innovación y el cambio, y esto a su vez da lugar a nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras que tienen que ser dirigidas políticamente (1973: 34).

La centralidad del conocimiento, que substituye los juicios intuitivos por algoritmos que actúan sobre la complejidad organizada a partir de la formalización de una serie de reglas de decisión, lleva a Bell a afirmar el fin de la ideología, ya que “La pasión que tiene es lo que da a la ideología su fuerza [...] la función más importante y latente de la ideología es desatar la emoción” (1964: 544). Es decir, la sociedad post-industrial es también post-ideológica y las tecnologías intelectuales poseen una base técnica de carácter calculador e instrumental, mientras que la ideología es puramente emocional y expresiva (Bell, 1973).

No obstante, junto con el desarrollo de esta modernización social, basada en lo post-industrial y las tecnologías intelectuales, se produce una modernización cultural de cuyos frutos se desprende una cierta segmentación de la sociedad contemporánea. En términos del autor,

[...] la tecnología (incluyendo la tecnología intelectual) y la codificación del conocimiento teórico como nuevo principio para las innovaciones y las políticas están remodelando el orden tecnoeconómico, y con él también el sistema de estratificación de la sociedad [...] Las contradicciones que veo en el capitalismo contemporáneo derivan del aflojamiento de los hilos que antaño mantenían unidas la cultura y la economía, y de la influencia del hedonismo, que se ha convertido en el valor predominante de nuestra sociedad (Bell, 1977: 11).

Esta concepción es la que ha llevado a autores como Habermas a calificar la posición de Bell como neoconservadora, porque “[...] esfuma la relación entre el proceso de modernización societal, que aprueba, y el desarrollo cultural, del que se lamenta” (1992: 135-136). Fiel a la obra de Weber, Bell afirma que este modernismo cultural es producto de la ruptura con la ética protestante y la expansión de la cultura del crédito. Esta cultura hedonista basada en el crédito, que incita una “moralidad de la diversión”, entra en contradicción con la visión tecno-científica de la modernización social.

Según Mézáros (2007), la obra de Bell, en especial *El fin de las Ideologías*, es la manifestación teórica -junto a las obras de Aron, Galbraith,⁶⁹ ente otros- de la ofensiva del capital durante los “años dorados” del capitalismo. Ella expresa teóricamente el cese de la lucha de clases y asume una mirada optimista acerca de la ciencia, al identificar el progreso científico con el modo de producción capitalista y proponer una “[...] solución técnico-tecnológica; técnica en el dominio de la toma de decisiones políticas y económicas, y tecnológica en el campo de la propia producción” (Mézáros, 2007: 131).

Si esta primera protoforma de la posmodernidad se desenvuelve en el marco de una relativa estabilidad del capitalismo, lo que hace que predomine la racionalidad formal-abstracta, el segundo antecedente se ubica en la transición entre la estabilidad y la crisis capitalista de los años sesenta e inicios de los setenta. El mismo refiere a

69 Sobre este autor ver el capítulo IV del libro de Bell *El fin de las Ideologías*, en el cual, afirma que Galbraith planteaba una síntesis entre Schumpeter y Keynes, esto pese a la difícil reconciliación entre una visión historicista del primero y un cierto carácter estático del segundo. Según el mismo “Una síntesis de ambos sistemas debería unir los problemas keynesianos de la renta, el producto total y el empleo, con la insistencia de Schumpeter sobre el empresario, la innovación y el equilibrio” (1964: 106).

lo que se conoció como estructuralismo y posteriormente como post-estructuralismo.

Como afirma Coutinho, el estructuralismo emerge como parte del capitalismo manipulado, basado en una racionalidad formal-abstracta, y va a “Afirmar que el hombre es un puro ‘dato’ pasivo en estructuras apriorísticas, que la libertad es sólo una ‘ilusión’, que el humanismo y los problemas de la construcción del hombre por sí mismo son un ‘falso problema’, mera ‘doxología’” (1973: 57). Así, para el estructuralismo la realidad es un sistema simbólico cuyo método científico, relacionado a la lingüística, es capaz de aprenderla.

Descombes (1998) clarifica el concepto fundamental que el estructuralismo propone en su método científico: la estructura. Para ello, adopta inicialmente un lenguaje basado en la lingüística para luego sustituir a éstos por nociones propias del estructuralismo. En primer lugar, destaca que siempre hay un código que precede cualquier tipo de mensaje y éste último es un acto en el que se codifica una información y se la trasmite según este código. En segundo lugar, el código es independiente del mensaje y, en tercer término, el mismo es autónomo de quien emite el mensaje (el emisor), mientras que el receptor sabe todo lo que es posible decirse con excepción de lo particular y concreto de la situación. Mediante este ejemplo, el autor plantea los rasgos principales del estructuralismo:

1. *El significante precede el significado* [...] El mensaje no es la expresión de una experiencia, sino que más bien expresa las posibilidades y los límites del código utilizado respecto a la experiencia [...]
2. *El sentido surge del sinsentido*. El código es independiente del mensaje [...]
3. *El sujeto se somete a la ley del significante* (1998: 129-132).

Es el significante (el código) el que determina qué es lo pertinente y qué no lo es, el que otorga el sentido y se

vuelve una ley, una regla fundamental para producir o recibir mensajes. La ambición del estructuralismo consiste en la elaboración de un código universal que exprese las propiedades comunes a todos los códigos. Según Descombes, “Con este *código universal* habríamos encontrado los invariantes de todas las estructuras” (1998: 137).

Para Coutinho (1973) la estructura es el concepto mediador entre el neopositivismo y el estructuralismo, al fundar el pasaje de un idealismo subjetivo a otro de carácter objetivo, en la medida en que el conjunto de reglas formales, propias de la racionalidad formal-abstracta, no son propiedades inherentes al sujeto, sino que aparecen de manera independiente a éste. Lévi-Strauss plantea que los hechos concientes son una mera superficie, que la esencia se ubica en un nivel inconciente:

[...] la actividad inconciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido [...] estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados [...] el inconciente es siempre vacío [...] se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte [...] estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias en las cuales se aplica la función; ellas son además poco numerosas (Lévi-Strauss In Coutinho, 1973: 77).

Es este código o estructura el que determina las prácticas sociales de los individuos a nivel inconciente. Por ello, los problemas de la libertad y el humanismo serían problemas falsos, al ser el resultado y la expresión conciente de una estructura que las determina. Dosse⁷⁰ recalca cuales son las dos grandes lecciones que Lévi-Strauss extrae

70 Sin dudas, la *Historia del estructuralismo* de Dosse (2004), en su volumen primero subtítulo *El campo del signo, 1945-1966* y su segundo tomo *El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, es una obra fundamental para comprender el impacto y desarrollo del estructuralismo en Francia

de esto, al decir que “[...] para la antropología son por una parte la búsqueda de invariantes más allá de la multitud de variaciones señaladas, y por otra parte el hecho de dejar de lado todo recurso a la conciencia del sujeto parlante, por lo tanto la preeminencia de los fenómenos inconcientes de la estructura” (2004a: 38).

El estructuralismo, que tendrá fuerte impacto después del mayo francés al permitir la inserción institucional de dicha corriente dentro del sistema universitario (Dosse, 2004b), instaurará un tipo de pensamiento científico encarnado por los *sixties*, término acuñado por Ferry y Renault (1988) para referirse al conjunto de filósofos y cientistas vinculados al estructuralismo.

Según estos autores, el pensamiento de los *sixties*⁷¹ se caracteriza por cuatro aspectos: el primero alude al fin de la filosofía, al señalar el agotamiento de la tradición filosófica que va desde Platón a Hegel y proponer una deconstrucción, sea con una base marxista-althusseriana o nietzscheana-heideggeriana. Esta última, objeto de interés para comprender el estructuralismo, destaca la necesidad de deconstruir la metafísica (término acuñado por Heidegger para aludir a la razón moderna y la ciencia moderna) y pasar de una filosofía de la presencia “[...] marcada por la obsesión de un significado presente por detrás de las palabras y por detrás de las apariencias [...]” (Ferry y Renault, 1988: 27) a otra que sea de un puro indicio, una pura significación sin significado original, un “[...] discurso que no sería más concebido según la teoría ingenuamente ra-

y su difusión en otros países, así como para conocer los hitos fundamentales de esta corriente teórica y sus transformaciones.

71 Los autores analizan en su libro *Pensamiento 68* a Foucault, Derrida, Bourdieu y Lacan como representantes de los *sixties*, en su acepción nietzscheana, heideggeriana, “marxisante” y freudiana respectivamente. Pero en sus reflexiones también se encuentran comentarios marginales acerca de Deleuze, Lyotard, Lipovetsky, entre otros.

cionalista de la significación [...] la única tarea que parece subsistir [...] debería estar situada en la deconstrucción de la *historia* de la filosofía [...] celebrar eternamente su propia muerte” (Ferry y Renaut, 1988: 28).

Una segunda característica del pensamiento de los *sixties* es el paradigma de la genealogía, que coloca en su centro la idea de que no hay que discernir el contenido de los discursos y sólo habría que “[...] interrogar sobre sus condiciones exteriores de producción” (Ferry y Renaut, 1988: 28). Aquí se observa la influencia del relativismo presente en la obra de Nietzsche, ya que no existen más hechos en la realidad, sino interpretaciones. Recuperando esto, Foucault advierte:

[...] si la interpretación no se puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos (2010: 42).

En tercer lugar, si todo es una interpretación, y no existen más hechos ni realidad social, se produce la disolución de la idea de verdad. Si la verdad se vincula al reflejo, a la reproducción objetiva en el plano de la conciencia de la realidad y de sus leyes tendenciales, para el estructuralismo al no existir ningún referente se pierde todo sentido, al tiempo que todo discurso posee una fase oculta que plantea la falta de transparencia plena en éstos.

Finalmente, la cuarta característica del estructuralismo es la historización de las categorías y el cese de toda referencia a lo universal. Este historicismo

[...] nietzscheano-heideggeriano concibe también las categorías como intrínsecamente ligadas al tiempo, como históricas o, si preferimos, como “historiales”, pero se rechaza a ver

en esta historicidad/historialidad cualquier desarrollo continuo y necesario en el sentido de un encadenamiento causal (Ferry y Renaut, 1988: 33-34).

Estas determinaciones generales no ocultan la existencia de ciertas particularidades y distinciones en los planteos de los autores adherentes al estructuralismo. Callinicos (1993) identifica dos tendencias internas, una de ellas la denomina como *textualista*, cuya principal cualidad

[...] no reside, como en el caso del idealismo tradicional, en que implique la negación de la existencia de objetos independientes de nuestro pensamiento [...] Pero si el textualismo no niega la existencia de objetos extradiscursivos, niega ciertamente nuestra capacidad de conocerlos, pues tal conocimiento exigiría algún modo de acceso confiable a los objetos (1993: 150-151).

Desde esta posición, la ciencia y la filosofía no podrían decir nada acerca del mundo extra-discursivo, al negar “[...] a los textos teóricos su aparente contenido cognoscitivo, reduciéndolos a un conjunto de recursos retóricos, y al hacerlo borra toda diferencia entre ellos y los textos explícitamente literarios” (Callinicos, 1993: 140-141). Desde otro ángulo teórico, y complementando el último señalamiento, Habermas advierte el papel que juega la deconstrucción en la filosofía del mayor representante del textualismo:

Derrida llama a su procedimiento “deconstrucción” porque tiene por fin *desmontar* los *armazones* ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto. En este negocio de deconstrucción, Derrida no procede, empero, analíticamente, en el sentido de identificar presuposiciones o implicaciones ocultas. Pues eso es lo que cada generación ha hecho con las obras de la generación que la precedió. Derrida procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente

retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos (2010: 207).

Partiendo de la visión de que la “metafísica de la presencia” (filosofía moderna) relaciona de modo inmediato la conciencia con la realidad objetiva, la deconstrucción rompe con esta concepción, al advertir que las palabras ya no se ligan directamente con un referente, desgarrándose el vínculo realidad-lenguaje y pasando a ser éste último el resultando de un juego de significantes que se autodeterminan mediante la diferencia y oposición entre sí.

En ese sentido, Derrida señala que es imposible pensar contra la razón y que la única alternativa que queda es operar en el interior de la misma jugando un juego doble: fingir la apariencia de jugar el juego de la razón y sus reglas para colocarle trampas. Según el autor, es necesario alcanzar una huella que marca el signo presente de una cosa ausente, al ser el texto de carácter doble y “El primero de estos textos [...] es el único que retiene la interpretación clásica: está escrito con la autoridad de la presencia y a favor del sentido, de la razón, de la verdad [...]”, mientras que “El segundo texto [...] es aquel que la lectura clásica nunca descifra. No obstante, el primer texto, el que ésta acepta leer, comporta fisuras o huellas que remiten al segundo texto” (Descombes, 1998: 197).⁷² Refiriéndose a este aspecto, Derrida señala:

72 Sobre esto, Harvey refiere que “Los escritores que crean textos o utilizan palabras lo hacen sobre la base de todos los otros textos y palabras a los que han tenido acceso, mientras que los lectores actúan de la misma manera. Por consiguiente la vida cultural es vista como una serie de textos que se cruzan con otros textos, produciendo más texto [...] El lenguaje opera a través de nosotros. Es así como el impulso deconstructivista tiende a buscar en un texto, otro texto, a disolver un texto en otro, a construir un texto en otro” (2004: 68).

La racionalidad –tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tienen su fuente en ese logos. En particular el significado de “verdad”. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluso aquella que nos recuerda Heidegger remontándose por encima de la ontoteología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia que es el logos (2010: 16-17).

Este extracto permite inferir dos cuestiones: la primera, que el estructuralismo textualista es un pensamiento post-logos y de crítica a la ratio moderna que intenta desmembrar a los discursos hegemónicos de la modernidad. La segunda, que la teoría al dejar de ser un reflejo desantropomorfizador, más o menos acorde con la realidad objetiva, pasa a ser un análisis lingüístico de los silencios que traen consigo los propios textos. Esto expresa el antirrealismo del estructuralismo textualista (Callinicos, 1993).

La segunda vertiente del estructuralismo es llamada por Callinicos (1993) de “poder-saber” y su rasgo principal es su articulación entre lo discursivo y lo no discursivo. Quizá su mayor referente ha sido Foucault, quien pese a ser considerado como un pensador que atravesó varias etapas: la arqueológica; la genealógica y la ética, su principal preocupación ha sido la vinculación entre la voluntad de saber y la voluntad de poder, inspirado en la tradición nietzscheana. El propio autor advierte:

Durante mucho tiempo creí que aquello que perseguía era una especie de análisis de los saberes y de los conocimientos [...] Ahora, no creo que ese era mi problema. Mi verdadero problema es aquello que, por otra parte, es el problema de todo el mundo: el poder (Foucault, 2003: 224-225).

Esta continuidad en la obra de Foucault permite a Rodrigues (2006) afirmar que éste es un pensador que, al igual que Nietzsche, tras el velo de un cierto lenguaje de la fragmentación posee un pensamiento sistemático que propone una rebeldía a un sistema totalizador y una epistemología que queda aprisionada en el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta. Así, Foucault pondrá su centro en la crítica de los discursos y dispositivos de la modernidad y la ratio moderna, como la desencadenante de una “otredad” marginada y separada de lo considerado como normal.⁷³ En una de sus primeras obras publicadas, *Historia de la locura en la época clásica*, el autor expresa esta oposición entre razón y sinrazón (locura) de la siguiente manera:

La locura [...] ha sido arrastrada por el ciclo indefinido que la vincula con la razón; ambas se afirman y se niegan la una por la otra. La locura ya no tiene existencia absoluta en la noche del mundo: sólo existe por relatividad a la razón, que pierde la una por la otra, al salvar la una con la otra (Foucault, 2012: 27).

Ferry y Renault (1988) observan cómo la obra de Foucault en vez de mostrar el avance de la edad clásica en relación con la búsqueda de la verdad de la locura y la humanización en el trato del loco, lo que efectivamente se habría realizado es una regresión, al emerger una razón clásica que se constituye como norma y que rechaza lo irracional y, por ende, la locura. Para los autores, Foucault termina negando el problema de la locura, ya que “[...] si la locura

73 Sobre esto, Descombes señala: “[...] la producción de la identidad de sí mismo, denominada razón, pasa por la expulsión fuera del espacio común [...] de lo que no se deja someter a esta identidad, de todo lo que designamos negativamente como la diferencia, la incoherencia, la sinrazón” (1998: 153).

es una creación de la razón, basta negar las normas de la racionalidad para restituir al loco una existencia social” (1988: 102).

Este ataque a la razón moderna por parte de Foucault es complementado con un fuerte carácter antihumanista en su pensamiento. Para Coutinho (1973) el pensamiento de Foucault elimina al hombre del terreno de la racionalidad y es sustituido por el verdadero objeto de la ciencia: las reglas formales del discurso o el sistema que serían, tal como se señaló al inicio de este apartado, un nivel más profundo de la existencia.⁷⁴

Este nivel más profundo, a diferencia del estructuralismo de Lévi-Strauss, incorpora una pseudo-historización, al reconocer que si bien en cada momento existe una episteme, ésta puede variar con el decurso histórico. No obstante, se alude a una pseudo-historicidad porque ésta incluye una visión fragmentaria de la historia, que rompe explícitamente con la totalidad y las mediaciones constitutivas del complejo de complejos que es la realidad. A diferencia de una historia global, que construye series a partir de acontecimientos y luego las vincula entre sí, la visión de Foucault, fuertemente ligada a una racionalidad formal-abstracta, va a proponer una disociación de esta larga serie que fue

[...] constituida por el progreso de la conciencia, o la teleología de la razón, o la evolución del pensamiento humano; ha vuelto a poner sobre el tapete los temas de la convergencia

74 Foucault señala que este grado más profundo de la realidad también invierte la relación hombre-episteme, siendo la última la que determina al primero y no viceversa, ya que ésta es un código que determina al individuo. En palabras del autor: “Los códigos fundamentales –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus caminos, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrán algo que ver y dentro de los que se reconocerán” (Foucault, 2008: 13).

y de la realización; ha puesto en duda las posibilidades de la totalización. Ha traído la individualización de series diferentes, que se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal. Así, en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda (1995: 12-13).

Esta concepción acerca de la historia ganará una nueva dimensión con las obras posteriores de Foucault, cuando éste realice el pasaje de un análisis de la episteme y sus discursos a la relación entre el saber y el poder. En ésta, la historia aparece como algo disconexo y diverso y el poder no puede ser pensado como algo represivo, asumiendo como rasgo principal su carácter positivo y productivo. En la *Microfísica del Poder* Foucault expresa que el “Poder no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad” (1992: 79). De este modo, el poder tiende a domesticar los cuerpos y requiere de un saber acerca de los individuos. En términos del autor, hay “[...] una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder [...] ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza” (Foucault, 1992: 99). En relación a esto, Harvey señala:

[...] Foucault rompe con la noción de que el poder está localizado en última instancia en el Estado y nos impulsa a realizar un análisis *ascendente* del poder, es decir, empezando por sus mecanismos infinitesimales [...] El examen minucioso de las micropolíticas de las relaciones de poder en diferentes localizaciones, contextos y situaciones sociales lo

lleva a afirmar la existencia de una relación estrecha entre los sistemas de conocimiento (discursos) que codifican las técnicas y prácticas para el ejercicio del control, y la dominación social en determinados contextos localizados (2004: 62).

Estos micropoderes se complementan con un juego de (mini)resistencias, haciendo que el pensamiento de Foucault tenga una cierta dimensión derrotista, al no haber posibilidades de “[...] escapar de la relación conocimiento-poder en formas no represivas” (Harvey, 2004: 63) y, a lo sumo, es posible “[...] la trasgresión sobre el ámbito del discurso, moviliza una crítica –una crítica del discurso y de las formas de subjetividad- que es preeminentemente práctica y política” (Lash, 1992: 366). Esta trasgresión es planteada por Foucault del siguiente modo:

La genealogía sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales –menores, diría Deleuze- contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder, éste es el proyecto de esta genealogía en desorden, fragmentaria (1992: 131).

Finalmente, la fase ética de Foucault se encuentra en los tomos II y III de la *Historia de la Sexualidad*, en la que se presenta la preocupación, recuperada de la antigüedad, acerca del “cuidado de uno mismo”. En palabras del autor:

No creo que sea preciso reconstruir una experiencia del sujeto donde no ha encontrado formulación. Estoy mucho más cerca de las cosas que esto. Y dado que ningún pensador griego ha encontrado nunca una definición del sujeto, ni la ha buscado jamás diré simplemente que no hay sujeto. Lo

que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se daría una experiencia que no es la del sujeto, son la del individuo, en la medida en que éste busca constituirse dueño de sí (Foucault, 1999: 391).

De este modo, el “cuidado de sí” refiere a una concepción que no es la del sujeto moderno, por el contrario, “El sujeto que renace en esta fase del pensamiento foucaultiano es, antes de todo, un individuo, una monada social –un sujeto cuerpo, en el que se funden lo político y el arte de vivir” (Rodrigues, 2006: 138). Con ello, se mantiene su antihumanismo y se propone una estetización de la vida, volver la propia vida una obra de arte, mediante una ética de carácter ascética⁷⁵ o, como refieren Ferry y Renaut (1988), una ética sin subjetividad.

La corriente estructuralista, en su vertiente textualista o saber-poder, se caracteriza por ser “[...] una arqueología de la modernidad, una teoría del modernismo en su época de agotamiento” (Huyssen, 1992: 299), pero por los rasgos que lo determinan podría ser caracterizada, como hace Rodrigues (2006) particularmente con la obra de Foucault, de proto-posmoderna.

El estructuralismo es una programática dirigida a *criticar y deconstruir los discursos de la modernidad y sus prácticas sociales e institucionales*, con el objetivo de mostrar cómo la razón moderna y la modernidad más que emancipar y garantizar la libertad se volvieron mecanismos de dominación implícitos y capilares. También, esta

75 Según Ferry y Renaut en la época clásica de los griegos la “[...] ética clásica no consiste en colocar el problema de normas universales a partir de las cuales cada uno pretende determinar la conducta de los otros, sino solamente prescribe ocuparse de sí, haciendo de la propia vida una obra de arte (dando un estilo a la propia vida), en la convicción de que es cuidado de sí mismo que el individuo presta el mayor servicio a la ciudad” (1988: 140).

tendencia teórica coloca como momento predominante la faz discursiva o lingüística de la vida social, ya sea porque todo es determinado por los discursos o porque no puede conocerse nada por fuera de ellos. Es decir, es un engaño pensar en las conquistas de la modernidad: el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso, la ciencia, la programática del Iluminismo, etc., ya que en realidad son el resultado de una realidad más profunda que las determina, son una mera apariencia que hay que superar para alcanzar el verdadero nivel de la existencia. La *resistencia* y sus mecanismos se colocan en el lugar de ese otro que la razón omnipotente de la modernidad ha ocultado y negado, ubicándose en los márgenes para construir mini-resistencias que permiten al individuo y a su cuerpo contrarrestar las tecnologías de poder que lo atraviesan.

Finalmente, un tercer antecedente a considerar es el desarrollo teórico acerca de las crisis paradigmáticas y las revoluciones científicas. Kuhn, al analizar el campo de las ciencias naturales, señala que la ciencia oscila entre un período de normalidad y otro de revoluciones. En el primero, se produce una “[...] investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior” (Kuhn, 1991: 33).

La ciencia se dedica al abordaje de ciertos problemas particulares y concretos que se presentan, expandiendo, al mismo tiempo, las técnicas y mecanismos necesarios presentes en la investigación. La ampliación de los problemas se produce en el marco de un determinado paradigma. Este último puede ser considerado “[...] como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 1991: 13).

Los paradigmas serían el marco a partir del cual encarar la investigación de aquellos problemas particulares anteriormente referenciados. No obstante, no siempre los paradigmas son capaces de dar respuestas a determinados problemas que emergen. Esto coloca bajo cuestionamiento al paradigma, de modo de resolver si éste sigue siendo apto para abordar dichos problemas o no. Si la respuesta es negativa, se inicia una revolución científica y “[...] el rechazo, por parte de la comunidad, de una teoría científica antes reconocida, para adoptar otra incompatible con ella” (Kuhn, 1991: 28). Sintetizando el sentido de la revolución científica, Kuhn observa que éstas son “[...] episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible” (1991: 149).

Si bien Kuhn limita sus reflexiones a las ciencias naturales y fue bastante cauteloso acerca del estatuto paradigmático o pre-paradigmático de las ciencias sociales, en éstas últimas se planteó la existencia de una controversia paradigmática. Para Netto (1992) la misma tiene dos componentes fundamentales: en primer lugar, la crítica del positivismo, como crítica de la racionalidad inherente al capitalismo ligada a la racionalidad formal-abstracta, y, en segundo término, lo que se considera como una crisis generalizada de la racionalidad moderna, que incluye el historicismo y el marxismo. Con ello, “[...] lo que se pone en cuestión no es solamente la racionalidad limitada propia del paradigma positivista [...] Aquí emerge el cuestionamiento de la racionalidad en la crisis de la modernidad [...]” (Netto, 1992: 19).

El carácter inédito de esta controversia paradigmática establece de forma generalizada una crisis acerca de la forma de pensar moderna, ligadas al triunfo de la razón y el progreso (Evangelista, 2002), colocando en el centro

de los cuestionamientos las distintas vertientes legatarias del proyecto societario de la modernidad.

Estas tres protoformas se convertirán en parte de los supuestos y fundamentos del campo posmoderno en las ciencias sociales, sobre todo en lo que respecta a la consideración de la existencia de una nueva etapa en la sociabilidad humana, post-industrial, post-trabajo, que inaugura una funcionalidad novedosa para la ciencia, reconociendo la existencia de una controversia paradigmática que critica la razón moderna, sus discursos y lo hace en nombre de los excluidos y marginados. A continuación, se abordarán aquellos aspectos fundamentales del campo posmoderno en las ciencias sociales.

2.2 El campo posmoderno en las ciencias sociales: posmodernidad de celebración y de oposición

Si hasta el momento se ha hecho referencia que en las ciencias sociales existe un campo posmoderno, la utilización particular de este término expresa la dificultad para unificar bajo una teoría posmoderna las distintas posiciones que asumen los autores ligados a dicha corriente teórica (Netto, 2004). Sousa Santos, adherente a la posmodernidad, reconoce esta distinción y señala la existencia de un campo posmoderno de oposición y otro de celebración en base a la concepción que ambas tienen respecto a la crisis de la modernidad. En términos del autor:

[...] enfrentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. De acuerdo a una posición, que podemos designar por posmoderna reconfortante, el hecho de no haber soluciones modernas es indicativo de que probablemente no hay problemas modernos, como también no hubo antes de ellos promesas de la modernidad. Hay, pues, que aceptar y celebrar lo que existe. Según otra posición, que designo como posmodernidad inquietante o de oposi-

ción, la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones debe ser asumida plenamente y debe ser transformada en un punto de partida para enfrentar los desafíos de la construcción de una teoría crítica posmoderna (Sousa Santos, 2002: 29).

A partir de esta distinción se trabajará con dos autores (Lyotard y Vattimo) que se ubican dentro de la posmodernidad de celebración y con el propio Sousa Santos como parte del campo posmoderno de oposición.

Lyotard, quien inaugura las reflexiones acerca de la posmodernidad en las ciencias sociales, toma un doble punto de partida, el primero, de carácter implícito, refiere a los supuestos de la sociedad post-industrial planteados por Bell y señala que “[...] el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (1991: 11).⁷⁶ El cambio societario de la sociedad post-industrial hace que “[...] la naturaleza del saber no queda intacta [...] Se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción” (1991: 12). El segundo, declara la finalización de la modernidad, ya que

[...] el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, “liquidado”. Hay mucho modo de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ella. Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad (Lyotard, 1996: 30).

76 Esta caracterización inicial de Lyotard acerca de la posmodernidad parece luego desdicha en su obra *La posmodernidad (explicada a los niños)*, en la que expresa que “El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante” (1996: 23). Es decir, la posmodernidad no sería la entrada en una nueva fase de la sociabilidad humana.

Son estas transformaciones en la sociabilidad las que conducen a Lyotard a referirse a un cambio de estatuto en el saber científico, ya que el término posmodernidad “Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes [...]” (1991: 7). Es decir, estos cambios generan una modificación en las reglas de juego y en las jugadas y contra-jugadas que se producen dentro del campo de la ciencia. Principalmente, suceden dos cambios a partir de la nueva fase de la sociabilidad post-industrial y posmoderna: a) la incredulidad en los metarrelatos que sirvieron de justificación y legitimación de las ciencias; b) el reconocimiento de un conjunto de saberes (juegos del lenguaje) que coexisten heterogéneamente entre sí, sin que alguno de ellos pueda reclamar su primacía o centralidad respecto a los otros.

En alusión al primero de estos aspectos, Lyotard (1991) señala que la ciencia se contrapone a otros tipos de relatos que llamará narrativos⁷⁷ y como el primero tiene por fin la búsqueda de lo verdadero, esto requiere de un proceso de legitimación de sus reglas de juego. Según el autor, “Cuando este metadiscurso [refiere a la filosofía] recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonable o trabajador, se decide llamar ‘moderna’ a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse” (Lyotard, 1991: 7).⁷⁸ Estos metarrelatos abrevan

77 Según Connor el “[...] saber narrativo atiende a análisis antropológicos de sociedades primitivas donde la función narrativa se engloba en conjuntos de reglas sobre quien tiene el derecho y la responsabilidad de hablar y escuchar en un grupo social dado” (2002: 26).

78 En su desarrollo, Lyotard distingue dos metarrelatos principales, cuyo rasgo común, aún con sus amplias diferencias, es asumir la cuestión de la totalidad, sea ésta cerrada o dialéctica: “[...] la sociedad forma un todo funcional, la sociedad está dividida en dos. Se puede ilustrar el primer

de la fuente del Iluminismo, en su búsqueda de la emancipación racional del hombre, y el Idealismo Alemán, que plantea el devenir de la Idea.

Son estos metadiscurso-metanarrativas los que legitiman ciertas prácticas, formas de pensar e instituciones, ya que éstas son las que aportan un valor de verdad a las reglas de consenso, de la comunidad científica, entre el destinador y el destinatario.⁷⁹ Estas reglas de juego que hacen que “[...] un enunciado deba presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico” (Lyotard, 1991: 17). Como advierte Anderson (1998), la crisis de la ciencia moderna se habría producido por el propio desarrollo de la ciencia y su complejización, así como por la creciente tecnificación de la demostración, que reducía la verdad a una performatividad.⁸⁰

Al mismo tiempo, la preeminencia del componente comunicacional en la sociedad posmoderna hace que los lazos

modelo con el nombre de Talcott Parsons (al menos, el de la postguerra) y de su escuela; el otro con la corriente marxista [...] Este corte metodológico que determina dos grandes tipos de discursos sobre la sociedad proviene del siglo XIX. La idea de que la sociedad forma un todo orgánico [...]” (1991: 22).

79 Para el autor, estos metarrelatos tienen el rasgo distintivo de no encontrar “[...] su legitimidad en actos originarios ‘fundantes’, sino en un futuro que se ha de promover, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de ‘luz’, de socialismo, de enriquecimiento general) posee un valor legitimatorio porque es universal. Da a la modernidad su modo característico: el proyecto, es decir, la voluntad orientada hacia un fin” (Lyotard, 1996: 51).

80 Las razones mencionadas por Anderson (1998) acerca de la crisis de los metarrelatos son apenas inferencias realizadas por el autor acerca de la obra de Lyotard. Connor destaca la imprecisión del mismo en poder aducir argumentos para justificar sus afirmaciones y apenas sugiere “[...] una cierta relación con la renovación del espíritu de libre empresa capitalista y el progresivo descrédito del estado comunista alternativo, junto al progreso científico en técnicas y tecnologías y el consecuente cambio de énfasis de los fines a los medios” (2002: 27).

sociales se diversifiquen y multipliquen, conformando una red de juegos de lenguaje. Según Lyotard:

No pretendemos que *toda* relación social sea de este orden [alude a los juegos del lenguaje], eso quedará aquí como una cuestión pendiente; sino que los juegos de lenguaje son, por una parte, el mínimo de relación exigido para que haya sociedad, y no es preciso recurrir a una robinsonada para hacer que esto se admita [...] la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, la de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que se interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social (1991: 27-28).

Es la crisis de los metarrelatos, o la atomización de lo social, lo que permite que los juegos del lenguaje sean reconocidos en su diversidad y pluralidad, los cuales “[...] dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local” (Lyotard, 1991: 8). Justamente, los localismos de los juegos del lenguaje habilitan la conformación de lazos sociales basados en tres aspectos: a) la existencia de un contrato explícito o implícito entre sus jugadores; b) no hay juego del lenguaje sin reglas y c) los jugadores hacen jugadas y contrajugadas, porque “[...] hablar es combatir, en el sentido de jugar” (Lyotard, 1991: 20).

El juego del lenguaje de la ciencia tiene sus reglas propias, establecidas por la comunidad científica, y los jugadores realizan jugadas y contrajugadas para modificar o conservar las reglas de juego. Así, el destinador instaaura un discurso que pretende dar pruebas de sus afirmaciones, mientras que su destinatario puede otorgar validez al mismo o negarlo. Desde esta óptica, “La verdad del enunciado y la competencia del que lo enuncia están, pues, sometidas al asentimiento de la colectividad de iguales en competencia” (Lyotard, 1991: 38). Para Lyotard el consen-

so nunca es algo adquirido, sino un horizonte, un estado de discusión permanente.⁸¹

La ruptura con la posibilidad del consenso habilita a revisar otros aspectos propios de la modernidad: la concepción de una historia universal es puesta en cuestión por Lyotard (1996), como una idea que dominó los siglos XIX y XX junto a la emancipación, al colonizar lo particular bajo lo universal. Utilizando una metáfora lingüística, Lyotard advierte: “[...] el movimiento de la modernidad consiste en que el tercero que, en principio, es exterior a nosotros en tanto formamos parte de la vanguardia emancipadora, acabará por incorporarse a la comunidad de hablantes actuales (primera persona) o potenciales (segunda persona)” (1996: 37). Así, hablar de un “nosotros” tiende a ocultar a los terceros y las diferencias, por ello, a futuro, “[...] toda tercera persona estará prescripta por definición [...]” (Lyotard, 1996: 37). También, abandona la idea de progreso, asociada con el desarrollo de la ciencia, porque “[...] las tecnociencias se han convertido en un medio de acrecentar el malestar, no de calmarlo” (Lyotard, 1996: 92).

Este excursus conduce a Lyotard a plantear dos aspectos alternativos a la razón moderna, por un lado, concebir a la posmodernidad no como un movimiento de repetición o de vuelta atrás, sino de “[...] anamnesis, de anagogía y de anamorfosis, que elabora un olvido inicial” (1996: 93) que permita “[...] llevar el duelo de la emancipación universal prometida por la modernidad [...] elaborar [...] no sólo la pérdida de este objeto sino también la pérdida del sujeto a quien le había sido prometido aquel horizonte” (1996: 39). Por otro lado, la única posibilidad que le queda a la ciencia, al resignar su predominancia respecto a otras formas de saber, es la paralogía, que apunta a “Cambiar el

81 De allí que Lyotard sostenga que la obra de Habermas “Violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. El saber postmoderno [...] fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable” (1991: 8).

sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía” (Lyotard, 1991: 82).

Vattimo, del mismo modo que Lyotard, ubica el surgimiento de la posmodernidad a partir de un conjunto de aspectos interligados entre sí. El primero presenta el cese y derrumbe de un aspecto propio de la modernidad, en la medida en que “[...] desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cuál se reúnen y ordenan los acontecimientos” (Vattimo, 1990: 10).

Si para Vattimo la historia deja de ser de carácter unitaria, conjuntamente se produce la pérdida del progreso y una concepción que plantea que lo “nuevo” o lo “más avanzado” es lo más progresivo y adelantado. Según el autor “[...] si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación” (1990: 11).

Adoptando el posicionamiento de Nietzsche y Heidegger, Vattimo critica la idea de progreso y de superación, ya que ambos autores “[...] se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro más verdadero” (1987: 10). Esta distancia ubica a Vattimo en la tradición del nihilismo, en la que debe correrse del centro al hombre y de modo tal que “[...] del ser como tal ya no quede nada” (1987: 23).

Este nihilismo (posmoderno) de Vattimo pone en cuestionamiento los valores supremos de la modernidad, como

“[...] experiencia desligada de los presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos e innobles [...]” (1987: 28). Desde esta óptica, se ponen en cuestionamiento las conquistas de la modernidad: la ratio, el humanismo y el historicismo concreto. Inclusive, el autor destaca cómo el humanismo es parte de la metafísica que realiza plenamente su programa en la técnica. Es decir, no es que hay una crisis del humanismo producto de la cosificación de las relaciones o porque la técnica se impone frente a las relaciones sociales, sino que el mismo, la metafísica (ratio moderna) y el humanismo son parte de un mismo proceso:

[...] la técnica, en su proyecto global de concatenar en una dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables, representa el máximo despliegue de la metafísica. Aquí está la raíz de la imposibilidad de contraponer las vicisitudes del triunfo de la técnica a la tradición metafísica; son momentos diferentes de un proceso único. Como aspecto de la metafísica, tampoco el humanismo puede forjarse la ilusión de que representa valores alternativos de los valores técnicos. Que la técnica se presente como una amenaza para la metafísica y para el humanismo es sólo una apariencia derivada del hecho de que, en la esencia de la técnica, se revelan los rasgos propios de la metafísica y del humanismo, rasgos que metafísica y humanismo siempre habían mantenido ocultos (Vattimo, 1987: 39-40).

Para Vattimo (1987) la técnica es parte y expresión de la metafísica y el humanismo, aunque, en general, se presentan como procesos separados. Es decir, se propone un antihumanismo porque la razón moderna y el humanismo son idénticos a la técnica.⁸²

82 En otro pasaje Vattimo señala: “Es más aún, si es válido el análisis heideggeriano del nexo entre la metafísica, humanismo y técnica, el sujeto al

Por lo tanto, la ciencia, para superar la metafísica y la razón moderna, debe apuntar a una ontología hermenéutica que desarrolle de una retórica-hermenéutica de la verdad:

Las convenciones en que descansan los métodos demostrativos de las ciencias [...] se adoptan [...] sobre la base de su “conformidad” con “formas de vida”, y podríamos decir, por lo tanto, también con tradiciones y culturas históricamente definidas [...] el carácter *público* de las reglas de verificación de las proposiciones de las ciencias no es sólo una universalidad formal (que se refiere a la comunidad de los investigadores, esta misma concebida según el modelo del puro sujeto cognoscente) sino que es la radicación efectiva de dichas reglas en una esfera pública histórica y culturalmente determinada (Vattimo, 1987: 122).

Al tiempo la ciencia se vuelve un pensamiento de la *fruición*, donde “La rememoración o, más bien la fruición (el revivir), también entendida en el sentido ‘estético’, de las formas espirituales del pasado no tiene la función de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí” (Vattimo, 1987: 155-156), y de la *contaminación*, signada por la distorsión de la metafísica que establece huellas hacia lo otro.

El segundo elemento alusivo de la existencia de una sociabilidad posmoderna es la aparición de una “[...] sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación” (1990: 9).⁸³ Si bien Vattimo

que se propone defender de la deshumanización técnica es precisamente él la raíz de esa deshumanización” (1987: 45).

83 Esta sociedad comunicacional tiene tres rasgos: “[...] a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más ‘transparente’, más consciente de sí, más ‘ilustrada’, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo ‘caos’ residen nuestras esperanzas de emancipación” (Vattimo, 1990: 12-13).

(1990) reconoce que puede que aún no se haya alcanzado la emancipación política, la ampliación continúa de las comunicaciones habilita a que un número creciente de subculturas tomen la palabra. Así, ya no es posible distinguir lo ideal de lo real, volviéndose la realidad un simulacro e hiper-realidad:

De hecho, intensificar las posibilidades de información acerca de la realidad en sus más variados aspectos hace siempre menos concebible la idea misma de *una* realidad. Se lleva a efecto quizás en el mundo de los medios de comunicación una “profecía” de Nietzsche: el mundo real a la postre se convierte en fábula [...] La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y “contaminarse” (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación “central” alguna (Vattimo, 1990: 15).

En la sociedad de la comunicación existiría un ideal de emancipación basado en la pluralidad, la oscilación y la erosión del “principio de realidad”. Recuperando a Nietzsche y a Heidegger, Vattimo (1990) señala que el sujeto moderno racional y una realidad ordenada racionalmente es un mito que reduce a un nivel de la apariencia manipulable: la objetividad científica. Si esto es así, perder el principio de realidad habilita a los hombres a abrir sus ojos y reconocer cómo son realmente las cosas: un collage de realidades ínfimas y diversas entre sí. Esta es la verdadera emancipación para el hombre y

[...] consiste más bien en el desarraigo que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialéctico. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades

locales [...] que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdaderamente digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes (Vattimo, 1990: 17).

Lo que se busca es que los diversos grupos y racionalidades locales liberen sus diferencias y dialectos, aún en una forma de sociabilidad en la que perdure la dominación económica y política. Así, tanto Lyotard como Vattimo instalan una visión en la cual la realidad existente es la única posible y es la realidad que dejó la derrota de la modernidad. Frente a esto, la posibilidad y alternativa que queda es celebrar la toma de la palabra, la proliferación y multiplicación de ésta.

Por su parte, Sousa Santos no se alejará mucho de la alternativa política que promueven estos autores, al proponer una reinvencción de una teoría crítica posmoderna que recree la utopía como heterotopía. El autor parte de un diagnóstico de época bien concreto, la existencia de una transición paradigmática que se produce bajo dos niveles, el epistemológico y el social:

[...] entre el paradigma de la modernidad, cuyas señales de crisis me parecen evidentes, y un nuevo paradigma con un perfil vagamente descubrible, todavía sin nombrar y que a falta de nombre se designa como postmodernidad. He venido sosteniendo que esa transición es sobre todo evidente en el dominio epistemológico: por debajo de un brillo aparente, la ciencia moderna [...] se ha convertido ella misma, en un problema sin solución, generador de irracionalidades recurrentes. Hoy pienso que esa transición paradigmática, lejos de confinarse al campo epistemológico, se presenta en el campo social global: el proceso de civilización instaurado por la conjunción de la modernidad con el capitalismo y, en consecuencia, por la reducción de las posibilidades de la mo-

dernidad a las posibilidades de capitalismo, entró aparentemente a su etapa final (Sousa Santos, 2006a: 35).

Esta doble transición, “[...] de la ciencia moderna hacia un conocimiento posmoderno [...] [y] de la sociedad capitalista hacia otra forma social que puede ser tanto mejor como peor” (Sousa Santos, 2006a: 372),⁸⁴ responde a un modo particular de entender a la modernidad y su crisis. En relación con el primero de estos aspectos, Sousa Santos sostiene que la misma se constituye por un pilar de la regulación, conformado por el Estado, el mercado y la comunidad, y un pilar de la emancipación, basado en la racionalidad cognitivo-experimental, una racionalidad moral-práctica y una racionalidad estético-expresiva. Y, en relación con el segundo elemento, señala que los problemas heredados de la contemporaneidad son modernos, aunque sus soluciones pasan por respuestas posmodernas (Sousa Santos, 2006b). De este modo, la crisis de la modernidad remite a que “[...] el pilar de la emancipación se transformó en el doble pilar de la regulación” (Sousa Santos, 2006a: 120).

La absorción, en la modernidad, del pilar de la emancipación por el de la regulación es producto de “[...] un proceso de superación y, en parte, un proceso de obsolescencia” (Sousa Santos, 2006a: 87), ya que la modernidad habría cumplido en exceso algunas de sus promesas y, al mismo tiempo, es incapaz de efectivizar otras. Esta situación se vislumbra con mayor fuerza desde la década del setenta, con la instauración de un capitalismo desorganizado que “[...] representa la conciencia de que ese déficit [...] es ma-

84 En su libro *Crítica de la Razón Indolente*, Sousa Santos (2002: 16) referiría al primer aspecto de la transición paradigmática como “un conocimiento prudente para una vida decente”, mientras que del segundo apenas se conocen, en este momento histórico, sus “vibraciones ascendentes”.

yor de lo que se estimó anteriormente, de tal modo que no tiene sentido continuar a la espera de que el proyecto de la modernidad se cumpla en lo que hasta ahora no se ha cumplido” (Sousa Santos, 2006a: 91). En síntesis, para Sousa Santos entró en crisis el fundamento de la sociabilidad moderna del contrato social, al ser

[...] el meta-relato sobre el que se asienta la moderna obligación política. Una obligación compleja y contradictoria por cuanto establecida entre hombres libres y con el propósito [...] de maximizar, y no de minimizar, la libertad. El contrato social encierra, por lo tanto, una tensión dialéctica entre regulación social y emancipación social, tensión que se mantiene merced a la constante polarización entre voluntad individual y voluntad grupal, entre interés particular y bien común (2006c: 7).

Al igual que Lyotard y Vattimo, Sousa Santos advierte que con los cambios en las prácticas sociales se generan determinadas innovaciones en las formas de conocer o, en términos textuales del autor, “[...] una transformación profunda en los modos de conocer, debería estar relacionada [...] con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la sociedad” (2006a: 1).⁸⁵

Es en ese sentido que Sousa Santos propone reinventar la teoría crítica y que ésta adopte un carácter posmoderno. La misma tendrá ciertas cualidades que la distinguen de una teoría crítica moderna. Uno de estos aspectos es la ruptura con la visión de totalidad. En palabras de Santos:

85 En su texto *Introducción a una Ciencia Posmoderna* Sousa Santos señalará, retomando los trabajos de Kuhn, que es posible distinguir entre una crisis de crecimiento, ligada a la insatisfacción de los métodos o conceptos básicos utilizados en una disciplina, de una crisis de degeneración, que son las crisis propias de los paradigmas y atraviesan a todas las disciplinas. En ese sentido, el autor refiere que “[...] nos encontramos en una fase de crisis de degeneración y que ella determina el tipo de reflexión epistemológica a ser privilegiada” (1989: 19).

Paso a identificar algunos de los factores que, a mi entender, son responsables por la dificultad en construir una teoría crítica. En primer lugar [...] la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, como tal, propone una alternativa total a la sociedad que existe [...] La concepción de sociedad como totalidad es una construcción social como cualquier otra (2002: 26).

Y en otros de sus textos argumenta porqué es necesario abandonar este punto de vista de la totalidad:

No es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar esta realidad. Estamos en un proceso de transición y probablemente lo posible sea aquello que llamo un universalismo negativo: en este momento, en este tránsito, no necesitamos de una teoría general. No es posible, y tampoco deseable, pero necesitamos una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general (Sousa Santos, 2006b: 32).

Junto a esta ruptura con la totalidad, la reinención de la teoría crítica posmoderna debe abandonar dos tópicos propios de la modernidad. El primero alude a la distinción entre apariencia y esencia,⁸⁶ que condujo a un “epistemicidio” y a una monocultura:

[...] el nuevo paradigma sospecha de la distinción entre apariencia y realidad. En los términos en que ella fue hecha por la ciencia moderna, se trata mucho más de una jerarquización que de una distinción. La apariencia es la no realidad, la ilusión que crea obstáculos para la inteligibilidad de lo real existente. De ahí que la ciencia tenga como objetivo identificar-denunciar la apariencia y sobrepasarla para alcanzar

⁸⁶ En la traducción al español figura como realidad, aunque su sentido originario refiera a la esencia.

la realidad, la verdad sobre la realidad. Esta pretensión de saber distinguir y jerarquizar entre apariencia y realidad, y el hecho de que la distinción sea necesaria en todos los procesos de conocimiento hicieron posible el epistemicidio de la descalificación de todas las formas de conocimiento extrañas al paradigma de la ciencia moderna bajo el pretexto de ser conocimiento tan sólo bajo las apariencias (Sousa Santos, 2006a: 434-435).

Si la apariencia y la esencia justificaron una forma de monocultura, el segundo tópico condujo a una agudización de la racionalidad instrumental, al concebir la naturaleza como algo “[...] instrumentalista y unidimensional [...] reducida esta a una materia prima sobre la cual el hombre soberano inscribe el sentido histórico del proceso de desarrollo” (Sousa Santos, 1989: 66), cuando, en realidad, la naturaleza se vuelve cada vez más social y ambas se confunden entre sí. Esto lleva a Santos a proponer la superación entre ciencias naturales y sociales, como distinción propia del paradigma moderno de la ciencia. En ese sentido, “[...] la cultura pasó de artefacto entrometido en un mundo de la naturaleza a la expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total [...] la naturaleza en cuanto objeto de conocimiento fue siempre una entidad cultural y que, por eso, las ciencias dichas naturales fueron sociales” (Sousa Santos, 2002: 85).

Estos aspectos de la crisis de la razón moderna se expresan en lo que Sousa Santos llamó una razón indolente, que es “perezosa” y no ejerce muy a menudo, y en profundidad, la crítica. La misma estaría conformada por dos razones: la proléptica y la metonímica. La primera de estas, la proléptica, se liga a la capacidad de concebir el futuro desde el presente. Esto significa que desde la ciencia se construye una idea de progreso y de futuro definido basado en el crecimiento y desarrollo económico (Santos, 2006b). Mientras que la segunda, la metonímica, refiere a

diversas concepciones que confunden la parte con el todo, produciendo así “[...] un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad” (Santos, 2006b: 20).

Frente a esta racionalidad, que contrae el presente y expande el futuro y que homogeneiza lo diverso, es necesaria una estrategia de extensión del presente para incluir posibles y diversos futuros. Para ello, y contrariamente a una teoría general, Sousa Santos propone mini-racionalidades como alternativa a la razón indolente. El autor observa que en la modernidad existía una racionalidad global que terminó desintegrándose en una irracionalidad global, con lo cual “Es posible reinventar las mini-racionalidades de la vida de modo que ellas dejen de ser partes de un todo y pasen a ser totalidades presentes en muchas partes” (2006a: 119).

Las mini-racionalidades realizan una doble ruptura epistemológica. La primera se produce entre el sentido común y la ciencia y “[...] por la transformación de la relación yo/tu en relación sujeto/objeto, una relación hecha de distancia, extrañamiento mutuo y de subordinación total del objeto al sujeto [...] un paradigma que presupone como única forma de conocimiento válida, el conocimiento científico [...]” (Sousa Santos, 1989: 34). No obstante, las mini-racionalidades al superar la primera ruptura epistemológica propugnan una segunda:

[...] el sentido común solo podrá desenvolver plenamente su positividad en el interior de una *configuración cognitiva* en que tanto el como la ciencia moderna se superen a sí mismos para dar lugar a otra forma de conocimiento. De ahí, el concepto de doble ruptura epistemológica: una vez hecha la ruptura epistemológica con el sentido común, el acto epistemológico más importante es la ruptura con la ruptura epistemológica (Sousa Santos, 1989: 41).

De este modo, las mini-racionalidades deben impulsar una transformación de la ciencia y el sentido común, generando que la primera sea una ciencia prudente y el segundo un sentido común esclarecido (Sousa Santos, 1989). Para que ello sea posible, es necesario conducir el proceso por un doble carril: el primero, el reconocimiento de una multiplicidad de saberes que no podrían reclamar la primacía de unos sobre otros. Esta pluralidad de saberes permite “[...] traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros [...] hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad” (Sousa Santos, 2006b: 32). Es decir, hay que sustituir las monoculturas por una ecología de los saberes. El segundo, instaura una nueva relación entre la ciencia y el arte, al promover

[...] una combinación dinámica de géneros, en que la relación plena de la ciencia es también su disolución en el reino más extenso del arte, del sentimiento estético y de la vivencia lúdica. De manera similar, según el nuevo paradigma, la ciencia es un conocimiento discursivo, cómplice de otros conocimientos discursivos, concretamente literarios [...] Como narrativa no ficcional, tiene un grado menos de creatividad pero, precisamente, es sólo una cuestión de grado lo que la distingue de la ficción creativa (Sousa Santos, 2006a: 436).

Esta combinación de géneros, entre el arte y la ciencia, concibe que “Toda ciencia es interpretativa [...]” (Sousa Santos, 1989: 90) y el conocimiento que ésta produce y su verdad es de carácter retórico.⁸⁷ Al distinguir entre las ciencias modernas y posmodernas, Santos advierte que dicho carácter es lo que marca su

87 Santos advierte que “Si la verdad es la lucha de las verdades, es también el consenso el que permite esa lucha, y es aún el consenso mayor o menor que se obtiene, antes y después de la lucha, sobre lo que está en lucha” (1989: 95).

[...] proximidad con la *racionalidad estético-expresiva*. Mientras la ciencia moderna tiene por objetivo naturalizar el conocimiento a través de verdades objetivas, de descripciones y de regularidades, el conocimiento emancipatorio posmoderno asume su artefacutalidad discursiva. Para esta forma de conocimiento, la verdad es retórica, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable trabada entre varios discursos de verdad, es el resultado siempre provisorio de una negociación de sentido realiza en un auditorio relevante que, en la edad moderna, fue la comunidad científica o, mejor dicho, una pluralidad de comunidades científicas (Sousa Santos, 2002: 96).

Con ello, Santos relativiza la ciencia moderna, la racionalidad cognitivo-instrumental, mediante una “novísima retórica posmoderna” que introduce argumentos razonables y actúa más en un nivel del convencimiento que de la persuasión. Esta retórica deberá “[...] intensificar la dimensión dialógica intersticial de la nueva retórica y convertirla en el principio regulador de la práctica argumentativa” (2002: 105).

Junto a esta renovación de la teoría crítica es necesario generar una nueva emancipación y una nueva subjetividad. Según Santos, “No basta con crear un nuevo conocimiento; es preciso que alguien se reconozca en él” (2002: 437). Así, se vuelve central la creación de subjetividades rebeldes capaces de unificar los elementos racionales (logos) con aspectos emocionales, de la fe (mito). Esta ciencia posmoderna y esta nueva subjetividad conformarían una “epistemología del sur”, que apunta a “[...] pensar por fuera de la totalidad” (Sousa Santos, 2006b: 22) y proponiendo una “[...] deslocalización radical dentro de un mismo lugar, el nuestro. Una deslocalización de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen” (Sousa Santos, 2006: 426).

La exposición de aquellos antecedentes al campo posmoderno en las ciencias sociales y el desarrollo de éste a partir de una posmodernidad de celebración y de oposición ha tenido la intención de ejemplificar, mediante pasajes textuales, cómo éstos se constituyen en una continuidad de la decadencia ideológica de la burguesía y se configuran a contrapelo de la herencia del período clásico de la filosofía burguesa y la teoría social que recupera sus aportes fundamentales: el marxismo. Antes de avanzar en cuáles son las implicaciones de la posmodernidad en la intervención profesional del Trabajo Social, resulta fundamental realizar algunas observaciones críticas a estos planteos.

El campo posmoderno en ciencias sociales, sobre todo el de celebración, concibe que la sociabilidad humana ha ingresado en una fase en la que el trabajo ha perdido su centralidad, sea porque la sociedad se vuelve post-industrial, por la importancia del sector servicios, o en una sociedad de la comunicación de masas donde lo predominante y central es la circulación de información.

Este supuesto entra en directa contradicción con los planteos sostenidos por Lukács (2004) acerca de la categoría trabajo como modelo de toda praxis social. Netto (2004) observará irónicamente que el autor se ubica a contramano de los desarrollos contemporáneos de las ciencias sociales, entrando su pensamiento en un tercer exilio.⁸⁸ Lessa (2002) propone realizar una distinción clara en torno a la categoría trabajo y trabajo abstracto (alienado). Si, el trabajo es una condición eterna del metabolismo social entre el hombre y la naturaleza, sin la cual no puede desarrollarse la vida humana, el trabajo alienado es su forma his-

88 Cabe referir que Lukács tuvo que exiliarse dos veces a lo largo de su vida. La primera, en 1919, producto de la contraofensiva burguesa sobre revolución húngara y la república soviética húngara. La segunda, en 1956, debido a los alzamientos que se produjeron en Hungría producto del régimen soviético y el socialismo real.

tórica dentro de la sociabilidad capitalista y su finalidad es la creación de plusvalía. No obstante, el propio devenir del modo de producción capitalista, vinculado al impulso fenomenal de las fuerzas productivas del trabajo social, transforma permanentemente la forma que adquiere este trabajo alienado:

Una [...] confusión entre trabajo y trabajo abstracto está en dos tendencia que, hasta el momento, comparecen con fuerza en la “reestructuración productiva” en curso. Una es el impulso a la eliminación, o a la fuerte disminución, de empleos vueltos para el control de los trabajadores en la actividad productiva directa. La otra tendencia es la disminución de la distancia entre las actividades de planeamiento [...] y el propio proceso productivo. Las actividades de “control” y “planeamiento”, que en la etapa fordista tendían a ser separadas de las actividades de la línea de montaje, ahora parecen realizar un movimiento inverso, por el cual son aproximadas cada vez más al propio acto de producción. Con el *just-in-time*, hay también una disminución de la distancia entre las actividades que realizan la plusvalía (la esfera de la circulación de las mercancías) y aquellas que la producen. Como, en muchos casos, se produce apenas lo que fue vendido, la esfera de la circulación aparentemente pasa a determinar la actividad productiva (Lessa, 2002: 29).

En este punto, Lessa (2002) coincide con Callinicos (1993) cuando este último, al polemizar con las tesis de la sociedad post-industrial, advierte que la expansión del sector servicios y la aparente disminución, y futura desaparición del sector industrial, es la resultante de un amplio desarrollo de la capacidad productiva, a partir del exponencial impulso de las fuerzas productivas, así como por la producción de una masa mayor de mercancías en menor tiem-

po y empleando una porción reducida de capital variable, esto es, de fuerza de trabajo.⁸⁹

Al mismo tiempo, en el capítulo anterior se mostró cómo la sobrecapitalización parte de la tesis correcta de una fenomenal expansión de la industria, inclusive en lo que podría considerarse como fenómenos de la reproducción y que tienen un sustento “material”: como por ejemplo los televisores, reproductores de música y video, computadoras, etc. Así, la tesis acerca de una sociedad post-industrial trae aparejada esta doble confusión, por un lado, respecto a la categoría trabajo y trabajo alienado y, por otro, la tendencia a disminuir el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías, y su expresión en la composición orgánica del capital, y la desaparición de la base material que sostiene a la sociabilidad humana.⁹⁰

89 Respecto a la emergencia de una mayor tecnificación de las decisiones que conduciría a una sociedad administrada y post-ideológica, proceso que impactaría en la conformación de las clases sociales, Callinicos señala: “La creciente proporción de la fuerza laboral clasificada como de ‘cuello blanco’ se confunde a menudo con la expansión del sector de los servicios pero, desde luego, no son equivalentes, pues ésta emplea limpiadores y meseros al lado de funcionarios bancarios y corredores de bolsa [...]” (1993: 235-236).

90 Santos se distingue de este punto de partida aunque sus proposiciones en torno al trabajo tienden a universalizar la forma del trabajo asalariado y alienado: “[...] El segundo reparto es el del mismo trabajo humano [...] Tres iniciativas me parecen urgentes en este ámbito [...] Por un lado, debe repartirse el trabajo mediante la reducción de la jornada laboral [...] La segunda iniciativa se refiere al establecimiento de unas pautas mínimas en la relación salarial como condición previa a la libre circulación de los productos en el mercado mundial: fijar internacionalmente unos derechos laborales mínimos” (2006c: 41). No obstante, las propuestas de Santos hacen como las de Rodbertus: “[...] apela al estado, siendo los poderes públicos los que decretan la reforma” (Engels, 1987: 174), al tiempo que reivindica la posibilidad de una relación de proporcionalidad entre los salarios, cuestión imposible dentro del modo de producción capitalista que busca explícitamente la distinción entre trabajo pago y no pago. Como afirma Marx polemizando con Proudhon: “¿Qué queda de esa ‘relación de proporcionalidad’? Nada más que los buenos deseos de

Junto al supuesto de la sociedad post-industrial, el posmodernismo de celebración es heredero de un conjunto de proposiciones que el estructuralismo retoma del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Como señala Callinicos (1993), las tesis nietzscheanas son centrales dentro del pensamiento estructuralista, principalmente la idea de ruptura con el sujeto individual y la expresión de la voluntad de poder dentro de la ratio moderna. Sobre esto, el autor afirma:

[...] la racionalidad científica moderna es una variante especialmente exitosa de la voluntad de poder; su impulso de dominio sobre la naturaleza se origina en la tesis platónica según la cual el pensamiento puede descubrir la estructura interna de una realidad inmutable y previamente existente; la única actitud apropiada ante la heterogénea ebullición del mundo real es el perspectivismo, pues éste reconoce todo pensamiento como una interpretación, válida únicamente dentro de un marco conceptual cuyos fundamentos de aceptación no residen en ninguna presunta correspondencia con la realidad, sino en su propósito, concebible en última instancia en términos de la voluntad de poder a la que sirve (1993: 131).

La adhesión al pensamiento nietzscheano y heideggeriano conducirán al estructuralismo a una ruptura con la historia y el progreso, la universalidad de la ilustración y con la verdad, entendida ésta como una metáfora o una mera ilusión. Así, el estructuralismo introduce ciertos aspectos que serán directamente recuperados por la posmodernidad: a) la centralidad de los discursos y el lenguaje; b) la crítica a la razón moderna como razón totalizadora; c) la celebración de las resistencias marginales; d) la fusión entre un lenguaje no discursivo que incorpora dimensiones

un hombre honrado, que quiere que las mercancías se produzcan en proporciones que permitan venderlas a un precio honrado" (1987: 32).

propias de la estética. Como afirma Netto, “Esto no significa que el pensamiento posmoderno es una prosecución del estructuralismo, pero significa que el estructuralismo configuró una importante preparación para su emergencia” (2010: 268).

En ese sentido, la posmodernidad genera un proceso de semiologización de lo real (Netto, 1996), en el que la relación entre el referente y los signos desaparece, quedando estos últimos como la única realidad. Sobre este aspecto, Eagleton señala:

[...] en esta teoría resulta imposible decir *sobre* qué clase de mundo versan nuestro discurso o nuestras creencias [...] Dado que los hechos son productos del discurso, sería circular comparar nuestros discursos con ellos. El mundo no interviene en nuestra conversación [...] a los ojos de aquellos que rechazan la “teoría de la correspondencia” de la verdad, es inútil aseverar que nuestro lenguaje “se corresponde” de alguna manera con la realidad (1997: 66-67).⁹¹

Es por ello que los hombres de “carne y hueso” se convierten en la posmodernidad en figuras fantasmales que habitan y se mueven en textos diferentes que constituyen su identidad (Boron, 2000). La realidad sería una hiperrealidad, un entrecruzamiento de imágenes e interpretaciones y redes de comunicaciones lingüísticas, compuesta por una pluralidad de juegos del lenguaje y en la que la ciencia no puede tener ningún privilegio ni superioridad respecto a otros discursos o formas del lenguaje. De este

91 En otro de sus pasajes, y en relación con esto, Eagleton advierte: “Así, el culto del texto habrá de cumplir la ambivalente función de toda utopía: brindarnos una frágil imagen de libertad [...] Si ya no es posible transformar nuestros deseos políticos en acción, entonces podemos dirigirlos hacia el signo [...] Negar que haya una distinción significante entre discurso y realidad, entre practicar el genocidio y hablar de él, es, entre otras cosas, una racionalización de su condición” (1997: 39-40).

fundamento se desprende que no existe una única razón y, por el contrario, predominan mini-racionalidades diversas entre sí que instalan nuevas narrativas y vuelven obsoleta a la categoría totalidad y transforman a la verdad en algo esencialmente retórico. El conocimiento no puede ser una verdad en sí, sino una retórica basada en la construcción de consensos de una comunidad científica que determina qué forma parte y qué no de este nuevo conocimiento. Su condición primaria, y que guía la finalidad de la ciencia, es la búsqueda y producción de lo paralogístico: la microfísica, lo fractual, es decir, aparece una pequeña narrativa que pone su centro en lo contingente, lo inexplicado, lo singular, generando un fuerte escepticismo en torno a la objetividad de la verdad, la razón y la identidad (Eagleton, 1997).

Así, en relación con el primero de estos elementos, las mini-racionalidades denunciarían a una razón abstracta y a una emancipación universal que ocultaron la diversidad. En ese sentido, Harvey establece una vinculación entre Lyotard y Foucault, pudiéndose incorporar aquí a Santos, al decir que

[...] la pluralidad de mundos que coexisten dentro de la ficción posmoderna, encuentra que el concepto de heterotopía de Foucault constituye una imagen absolutamente apropiada para captar lo que esa ficción trata de describir. El concepto de heterotopía de Foucault significa coexistencia en un “espacio imposible” de un “gran número de mundo posibles fragmentarios” o, más simplemente, espacios inconmensurables que se yuxtaponen o superponen entre sí (2004: 66).

La heterotopía, como alternativa pensada desde los márgenes de la sociabilidad capitalista, explica los motivos para proponer, por parte del campo posmoderno, una ruptura con la perspectiva de totalidad. Según Netto existe

[...] un doble rechazo: en el plano filosófico, el rechazo se debe a la negación de su efectividad; en el plano teórico, su rechaza su valor heurístico, o porque está anacronizada de cara a las transformaciones societarias contemporáneas, o porque se le atribuye (ilegítimamente) conexiones directamente políticas- o por los dos órdenes de factores (2010: 261-262).

En ese sentido, hay una negación acerca de la naturaleza ontológica de la categoría totalidad como complejo de complejos, en el que los complejos particulares adquieren su lugar y su función social dentro de la totalidad. Ya Lukács observa cómo esta categoría había sido objeto de diversas polémicas, tanto al plantear a ésta como una totalidad rígida (cerrada), opuesta a la causalidad, o como antagónica al devenir histórico.⁹² Por el contrario, la totalidad como categoría ontológica

[...] es una unidad concreta de fuerzas opuestas en la lucha recíproca, lo que significa que, sin causalidad, no es posible ninguna totalidad viviente y, en segundo lugar, que cada totalidad es relativa, es decir, que tanto hacia arriba como hacia abajo, esta resulta de totalidades subordinadas y que es, por su parte, una función de una totalidad y de un orden superiores [...]. En tercer lugar, cada totalidad es relativa y cambiante, incluso históricamente; puede declinar y destruirse y su carácter de totalidad subsiste solamente en el

92 Por ejemplo, en la reseña de 1928 titulada *Othmar Spann: teoría de las categorías*, Lukács analiza alguna de estas derivaciones en el modo de concebir la totalidad como opuesta a la causalidad: “El autor parte de la indecible trivialidad de que cada ‘parte del todo’ cumple diversidad funciones dentro del todo. Pero súbitamente transforma esta trivialidad en una transfiguración metafísica del ‘rango’, con el que aquella no tiene nada que ver ni en lo objetivo ni en lo lógico [...]” (2005: 217).

marco de circunstancias históricas determinadas y concretas (Lukács, 2003b: 61).⁹³

De este modo, el pensamiento posmoderno no puede comprender cuál es la función social y el lugar que ocupan los “fragmentos”, que son totalidades determinadas por otras totalidades superiores y que determinan a otras menos complejas, ya que plantea como falsa dicotomía que la totalidad y lo universal terminan aplastando la diferencia cultural (Eagleton, 1997). A ello se le suma la aparición de “nuevos” fenómenos sociales, denominados de “otredad”, en cuanto minorías y nuevas expresiones culturales que los paradigmas de la modernidad no podrían explicar ni dar cuenta (Evangelista, 1992). De allí la necesidad del campo posmoderno de construir nuevas perspectivas que den cuenta de lo “nuevo” y eviten la totalización teórica y política de la realidad.

Así como no hay totalidad para la posmodernidad, la distinción entre apariencia y esencia queda diluida. Como ya se señaló en el capítulo anterior, no puede identificarse la apariencia con el fenómeno, aunque éste último exprese aquellos aspectos singulares y más inmediatos que se presentan en un hecho social. No obstante, siempre los fenómenos sociales se constituyen de elementos singulares y universales y por una esencia que enfatiza las determinaciones de continuidad presentes en la misma.

Lo mismo sucede con la cuestión de la verdad y su carácter retórico. Si hasta el momento la verdad aludía a aquellos resultados obtenidos de un proceso de aprehensión de la realidad objetiva en el plano de la conciencia, para la posmodernidad la verdad es determinada por una comunidad científica que establece cuáles son las reglas nece-

93 Otros aspectos de la totalidad y la dialéctica en Lukács puede consultarse en el texto de Mészáros (1972).

sarias para participar del juego del lenguaje o de la miniracionalidad de la ciencia.

Esto trae a la luz un aspecto fundamental: la cuestión del reflejo en el trabajo y como elemento constitutivo de la génesis de la ciencia, como complejo social con relativa autonomía. Ya se analizó cómo en la categoría trabajo, y en toda forma de praxis social, el éxito de una posición teleológica depende de la capacidad que tienen los hombres de aprender la realidad objetiva más inmediata y ligada a esta finalidad. Este conocimiento no depende ni de aspectos subjetivos, ni del consenso ni de la capacidad de ponerse de acuerdo de un grupo de individuos. La ciencia, además de conocer las determinaciones más inmediatas de la realidad, comprende cuáles son las generalizaciones entre estas determinaciones. En su *Estética* Lukács aclara esta conexión: “El conocimiento científico sirve, simplemente, para superar todas las consecuencias subjetivas inmediatas y a priori, para mover a los hombres a obrar sobre la base de una consideración objetiva y sin prejuicio de los hechos y de las conexiones entre ellos” (1966a: 140).

La verdad como mera retórica y la resultante de acuerdo intersubjetivos de una comunidad de científicos lleva a Tonet (2006) a vincular a la posmodernidad con la razón fenoménica, como razón subjetiva en la que el individuo determina los límites y alcances del conocimiento. Para el autor

[...] la verdad no puede dejar de ser una producción del sujeto, pues el propio objeto de conocimiento era un “objeto construido” y no un objeto real. Por eso mismo, la verdad no podría ser la reproducción de la realidad objetiva, sino apenas el resultado de la aplicación rigurosa del método y de un proceso intersubjetivo (2006: 9).

Para la posmodernidad la producción de conocimiento se centra en las “prácticas discursivas”, en la tematización

de los “nuevos sujetos” (“otredad”), abordando la realidad como un “caleidoscopio de micro-objetos” y en un cotidiano no estructurado, heterogéneo y pluralista (Evangelista, 1992). Esta razón fenoménica tiene el rasgo particular de que en la posmodernidad se vuelve un positivismo a la inversa: si éste se dirigía a negar los valores propios del investigador para asegurar una “objetividad”, el posmodernismo celebra los valores y niega que haya una determinada objetividad, ya que todo es una interpretación (Rodrigues, 2006).

Junto a esto, el campo posmoderno introduce la fusión entre el arte y la ciencia como una nueva retórica y narrativa no ficcional. Con ello, no sólo se pierde cualquier particularidad entre el reflejo de la ciencia, desantropomorfizador y que apunta a captar el en sí del objeto, y el reflejo estético, antopomorfizador y que intenta tipificar situaciones y personajes para generar un efecto catártico. Como señala Lukács,

El reflejo científico, por muy a menudo que se reduzca a problemas particulares, tiene que esforzarse siempre por acercarse todo lo posible a la totalidad extensiva e intensiva de las determinaciones generales de su objeto estudiado en cada caso. En cambio, el reflejo estético se orienta inmediata y exclusivamente a un objeto particular. Esta particularidad inmediata se intensifica aún más por el hecho de que todo arte —y en la realidad estética inmediata no hay más que artes particulares, e incluso sólo obras de arte individuales, cuya comunidad estética no es captable sino conceptualmente, no de un modo inmediatamente artístico —refleja la realidad objetiva exclusivamente en su propio medio (visualidad, palabra, etc.) [...] Pero hay además otro punto de vista desde el cual se aprecia que el objeto del reflejo estético no puede ser general: la generalización estética es la elevación de la individualidad a lo típico, y no, como en la científica, el descubrimiento de la conexión entre el caso individual y la legalidad general (1966a: 248-249).

Algo similar ocurre con la superación entre la legalidad de la naturaleza y la legalidad social, cuando Santos (2002) sostiene que en las ciencias naturales la causalidad es sustituida por la probabilidad.⁹⁴ Esto genera un conocimiento que no distingue la legalidad de la naturaleza y la de la sociabilidad humana y excluye sus particularidades, llevando al grave peligro de volver cualidades naturales ciertos aspectos netamente sociales y viceversa.

Sintetizando, podría afirmarse que el campo posmoderno instala un nuevo idealismo vulgarizado, con elementos de un idealismo subjetivo y objetivo. Respecto al primero, en el capítulo anterior se observaba que “[...] la conciencia se identifica con todas las formas de la conciencia individual” (Lukács, 1975: 154), siendo una razón fenoménica que se centra en las capacidades y competencias del sujeto para conocer la realidad. No obstante, la posmodernidad radicalizaría dichos planteos, incluyendo al estructuralismo y su genealogía, llevando a que los mismos hechos sean sustituidos por interpretaciones y por fábulas que dependen de un consenso construido intersubjetivamente. Ni Lyotard ni Santos indagan acerca de cuáles son los factores externos que influyen en la construcción de este consenso. Ya se veía hacia el final del capítulo anterior cómo Mézáros (2007) mostraba la tendencia al asalariamiento de los científicos y cómo en las llamadas ciencias naturales la contratación de grandes complejos industriales o por el propio Estado incide en la selección de ciertas temáticas,

94 Por su parte, Maffesoli señala la misma proposición de Santos: “[...] el rebasar la estricta separación naturaleza/cultura. Sobre una separación de este tipo se apoya la epistemología moderna. Sin embargo, actualmente hay numerosos indicios que desvelan la confusión entre los dos polos en cuestión; o por lo menos su interpenetración. Lo que puede resumirse en la conocida fórmula: culturalización de la naturaleza, naturalización de la cultura. En otras palabras, la referencia al entorno social está inextricablemente ligada a la que remite al entorno natural” (1990: 106).

abordajes metodológicos, etc., teniendo un impacto en este llamado consenso.⁹⁵ No obstante, existe una línea implícita de idealismo objetivo, en un sentido genérico y un tanto bastardeado por el campo posmoderno, ya que un nuevo demiurgo de la realidad, un nuevo Espíritu en el sentido hegeliano, trazó una posición teleológica y se habría ido objetivando a lo largo de la historia humana. Netto es quien advierte acerca de este aspecto, al referir que se produce una entificación de la razón, porque

[...] la razón es la responsable por las “falacias” que se revisten de carácter de las “promesas” de la Modernidad —el control optimizado de la naturaleza (que, de hecho, se revelaría como destrucción y vestíbulo de la catástrofe ambiental) y la interacción humana emancipada (que, en verdad, se mostraría como opresión y heteronomía). Es el movimiento de la razón moderna al que se le atribuye las realidades constitutivas de la sociedad urbano-industrial, con su cohorte de secuelas perjudiciales, de la opresión generalizada a vacíos mitos libertarios y a la destrucción de los ecosistemas (2004: 158).

Es decir, esta entificación de la razón oculta, por un lado, que la razón moderna, como parte de la programática del proyecto del Iluminismo, se encarnó dentro de una determinada forma histórica de socialidad, que es el modo de producción capitalista. Con ello, el campo posmoderno tiende a velar el orden del capital y a culpabilizar a la modernidad y a su ratio por el incumplimiento de sus promesas. Ello se expresaría en la necesidad de superar la “metafísica” emparentada a la técnica y al humanismo en el caso de Vattimo, en Lyotard en los grandes relatos

95 Y como no se indagan estos elementos externos uno podría llevar al extremo dicha perspectiva y señalar que, con cierto poder de persuasión y de coacción externa, se podría volver a convencer a los científicos que la tierra es el centro y todos los astros giran alrededor de él, etc.

que justificaron los “horrores” de la modernidad basada en una tecnociencia omnipresente o en la conversión en un segundo pilar de la regulación por parte de Santos. Por otro lado, se desconoce que la razón moderna en realidad quedó reducida a una racionalidad formal-abstracta, una razón instrumental, que cumple la función social de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y se emparenta con los procesos manipulatorios del capitalismo tardío.

Por ello, el campo posmoderno de celebración se vincula a una apologética directa que advierte que, en una sociedad post-industrial o de comunicación de masas, aún podría existir la desigualdad económica o política, pero que ésta estará en vías de resolverse cuando se expandan los juegos del lenguaje y la información, reduciéndose los problemas a una cuestión técnica o celebrando la toma de la palabra de “minorías” y grupos sociales oprimidos. Es decir, habría avances en estas nuevas resistencias que progresivamente se irán acoplando con el retroceso de las desigualdades económicas y políticas. Por su parte, Santos se liga más bien a un cierto anticapitalismo romántico, ya que realiza críticas pertinentes a la sociabilidad capitalista, pero sus salidas son de un socialismo utópico que oscila entre la reforma de aspectos de la sociabilidad capitalista, la instauración de un nuevo Estado de Bienestar y la construcción desde los márgenes y las múltiples resistencias. Por ejemplo, Santos propone la conformación de un nuevo Estado experimental como “novísimo movimiento social”, en cuanto “[...] relación política parcial y facturada, abierta a la competencia entre los agentes de la subcontratación política y por la que transitan concepciones alternativas del bien común y de los bienes públicos” (2006c: 49). Es decir, este “novísimo movimiento social”, que es el Estado, debe actuar en la “coordinación de múltiples intereses” y generando “igualdad de oportunidades”. Por ello, “El nuevo

Estado de bienestar debe ser un Estado experimental y en la experimentación continua con una activa participación de los ciudadanos estará la sostenibilidad del bienestar” (Sousa Santos, 2006c: 55).

Respecto al tercero de los elementos destacados, la creación de subjetividades rebeldes desde los márgenes, Eagleton plantea la relación entre éstos y el fracaso de la fuerza social revolucionaria desde la década del setenta. En términos del autor:

Puede esperarse, por ejemplo, que haya un incremento del interés por los márgenes y las grietas del sistema –por esos lugares ambiguos, indeterminados, donde su poder parece menos implacable [...] El sistema no podría ser quebrado, pero podría al menos ser momentáneamente trasgredido [...] (1997: 19).

Como afirma Anderson (1998), existe como horizonte del campo posmoderno, con mayor o menor complicidad o displicencia, el reconocimiento de la victoria de un único metadiscurso: el del capital y la democracia liberal. En una misma línea, Eagleton refiere a que el campo posmoderno es radical y conservador al mismo tiempo, es políticamente opositor al “[...] desafía[r] a un sistema que todavía necesita de valores absolutos, de fundamentos metafísicos y de sujetos autoidénticos; contra eso lanza la multiplicidad, la no identidad, la trasgresión, el antifundamentalismo, el relativismo cultural” (1997: 195) y económicamente cómplice, ya que “La lógica del mercado es de placer y pluralidad, de lo efímero y lo discontinuo [...]” (1997: 194). A ello se le agrega el creciente alejamiento, ya inaugurado por Nietzsche en el irracionalismo, de los estudios de la economía política y un fuerte acento en los aspectos simbólico-culturales que desconocen la legalidad entre economía, política y cultura.

En ese sentido, la posmodernidad se constituye en un nuevo irracionalismo con ciertos atributos particulares. El primero de ellos, y a diferencia del irracionalismo conservador, es que se presenta con un carácter rebelde y trasgresor, “[...] basada en una fusión de ética de ‘izquierda’ y teoría del conocimiento (ontología, etc.) ‘de derecha’” (Lukács, 1985: 291). En segundo lugar, el irracionalismo posmoderno, al igual que lo que Lukács (1959) mostró en la trayectoria de Schelling a Hitler, se complementa con una lógica formal o con lo que se ha llamado una racionalidad formal-abstracta, fundando una nueva razón que no es una sola, sino múltiples y diversas. Esto se expresa en el tercer aspecto, en la oscilación de la intuición, la vivencia y la subjetividad desobjetivada que conduce a un pensamiento abiertamente anti-ontológico, donde la realidad objetiva desaparece y sólo quedan representaciones, y la definición de reglas de juego, normas y legalidades necesarias para participar de los juegos del lenguaje o en la “novísima retórica posmoderna”. Inclusive, si en Schelling la relación entre el arte y la ciencia conducía a una superación de ésta última a partir de una intuición basada en el arte, aquí tiende a una fusión y combinación heteróclita entre ambas, llevando a una mezcla ficcional y no ficcional de una intuición posmoderna basada en interpretaciones subjetivas de una hiper-realidad. En cuarto lugar, el campo posmoderno termina en un excesivo relativismo, al romper con la dialéctica entre lo relativo y lo absoluto. Si la verdad es un horizonte alcanzado en cada momento histórico, y éste determina sus límites, el reflejo nunca es capaz de aprehender en su total plenitud al objeto, siendo factible de ser revisado y refutado. No obstante, el carácter relativo y aproximativo del conocimiento no cancela el aspecto objetivo del conocimiento. Por el contrario, el campo posmoderno tildaría de monocultura a la existencia de una verdad, habiendo múltiples verdades que disputan,

en un juego de lenguaje, su legitimidad y su capacidad de adhesión, quedando en un segundo plano la capacidad objetiva que tienen estas versiones de conocer la realidad.

Sintetizando, el campo posmoderno rompe definitivamente con la razón ontológica y emancipatoria. Como recalza Zaidan Filho, en detrimento de la dialéctica se promueve la intuición, el holismo y el empirismo y una **desreferencialización de lo real**, en el que la representación simbólica de lo real ocupa el lugar de la realidad objetiva. Como afirma el autor, “[...] no hay real y, mucho menos, un sentido en ese real. Hay solamente un simulacro, la imagen, la representación (imaginaria) de esa realidad” (1989: 21). El humanismo, que reconocía al hombre como un ser social que actúa y transforma la realidad, es refutado con la “muerte del sujeto” y la aparición de individuos múltiples y heterogéneos, sin una identidad colectiva que los agrupe. Así, se produce la **desubstancialización del sujeto**, siendo éste reducido a un haz de sensaciones hedonistas, en el que “el mundo histórico se torna un fantástico caleidoscopio de micro-objetos, sin sentido, sin jerarquías causales, sin razón [...] No existe ninguna posibilidad de determinación ontológica del conocimiento histórico [...] y mucho menos una subjetividad racional, unificada, autoconsciente, capaz de entender (explicar) el mundo” (Zaidan Filho, 1989: 22). Finalmente, el historicismo se convierte en una poshistoria o se afirma el “fin de la historia”. El presente es un *continuum* que absorbió el pasado y el futuro. Así, se genera un **descenramiento de lo político**, en el que la historia no tiene sentido y en el que el cotidiano sustituye al futuro y lo inmediato a lo mediato.

A continuación se analizará cómo el campo posmoderno se expresa dentro del Trabajo Social contemporáneo y, en particular, cómo esto impacta en la intervención profesional a partir de las dimensiones de sobredeterminante

socio-institucional; subdeterminante popular y lo ético-político o, si se prefiere, desde las categorías del reflejo, la finalidad y los medios.

3. Campo posmoderno y Trabajo Social: implicancias en los procesos de intervención profesional

La incidencia del campo posmoderno en Trabajo Social se vincula con aquello que podría denominarse el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino. El análisis del mismo parte de considerar que las profesiones en general, y el Trabajo Social en particular, no son un mero resultado de las transformaciones macroscópicas que configuran en cada tiempo un conjunto de problemáticas y demandas particulares, sino un proceso de interacción entre las mismas y el complejo profesional, que conforma distintas respuestas profesionales a partir de las “[...] reservas propias de fuerzas (teóricas y práctico-sociales)” (Netto, 1997: 85). De esto se desprenden dos factores: el primero, que existe una interacción compleja entre el Trabajo Social y la coyuntura específica, hecho que ya viene siendo abordado en el capítulo precedente, y, en segundo lugar, no se produce dentro de las profesiones una única respuesta, apareciendo proyectos profesionales que disputan la direccionalidad hegemónica del Trabajo Social.

Así, el Debate Contemporáneo del Trabajo Social argentino está inmerso bajo esta doble configuración y posee un conjunto de rasgos a destacar. El primero, que una fecha periodizadora que da origen a dicho debate es 1994, al crearse el primer posgrado en Trabajo Social del país y la conformación de un espacio de elaboración de conocimiento, en formato de tesis, que luego serán publicadas como libros. Otro aspecto alude a que es un debate que aún se sigue desarrollando dentro de la profesión y muchas de sus polémicas y visiones teóricas siguen teniendo actuali-

dad y fuerza dentro de la misma. En tercer término, este debate permitió un significativo acercamiento a las distintas tendencias de las ciencias sociales, contribuyendo a superar las proposiciones de la gerencia social, centrales a inicios y mediados de los años noventa. En cuarto lugar, este debate se produce en el marco de las contra-reformas instauradas en el Estado con la fase neoliberal del capitalismo tardío, que produce importantes transformaciones en las políticas sociales y en las condiciones laborales de los profesionales.

Así, el debate contemporáneo en el Trabajo Social argentino denota un momento de salto cualitativo en la profesión y, dentro del mismo, aparece un conjunto de autores adherentes a una concepción posmoderna o que recuperan ciertos aspectos parciales para pensar los procesos de intervención profesional y la posición teleológica secundaria del trabajador social.

Resulta necesario destacar que el tratamiento que se realizará del campo posmoderno en el Trabajo Social será abordado teniendo en cuenta las cualidades generales del posmodernismo: ser un campo posmoderno y no una teoría. Esto vuelve necesario un abordaje diferenciado en estos autores, en relación con sus consideraciones en torno a la modernidad, la crisis contemporánea y las implicancias para la intervención profesional.

3.1 Entre Foucault y la posmodernidad: consideraciones críticas a los aportes de Carballada en su concepción de intervención profesional

Uno de los autores ligados al campo posmoderno en Trabajo Social, Alfredo Carballada, señala que la modernidad está vinculada a una visión contractualista de la sociedad inspirada en Hobbes, quien advierte que para salir de un estado de naturaleza, el “todos contra todos”, necesaria-

mente los individuos realizan una concesión de su soberanía a un soberano. En términos del autor:

La sociedad, en el pensamiento de Thomas Hobbes, es la negación del estado de naturaleza. Si los hombres “pactan” para franquear el paso del status naturalis a una sociedad civil, deben entregarse a un Leviatán (soberano representado mediante la figura de un monstruo nombrado en la Biblia), en la cual Estado y sociedad coinciden (2002: 16).

Es este contrato el que instaura un conjunto de cambios y transformaciones en distintas esferas de la sociabilidad. En palabras del Carballada

La modernidad va a plantear una enorme serie de nuevas cuestiones que van desde lo político hasta lo económico, pasando por la generación de una determinada noción de sociedad. La sociedad moderna es la sociedad del contrato, de los individuos y de los ciudadanos (2004: 100).

Así, en lo político aparece el Estado-Nación; en lo económico la conformación del capitalismo y de agentes útiles a la sociedad; en lo social la ciudadanía y la noción de sujeto, en la moral se desenvuelven los valores afines al bien común y en lo cultural hay un despliegue y autonomía de la ciencia (Carballada, 2002).

Al mismo tiempo, la modernidad se caracteriza por dos elementos más: el desarrollo de un progreso considerado indefinido, ya que “[...] el motor fundamental de la modernidad es la idea de ‘progreso indefinido’, que connota una valoración positiva del cambio. En pocas palabras: toda transformación, en tanto praxis, se presenta como necesaria y útil a la sociedad, es decir, al todo” (Carballada, 2002: 38). Esta concepción del “progreso indefinido” apunta a valorizar lo nuevo o el cambio sobre lo antiguo o lo establecido, el porvenir siempre es “mejor” al trazarse una

“[...] idea lineal de progreso, ascendente, sostenido e ilimitado, sintetizado en la identificación hegeliana de razón y realidad” (Carballeda, 2004: 35).

El segundo aspecto, ligado a lo que Carballeda llama lo cultural, refiere a que la modernidad “[...] es el reino de la razón, y la historia es vista como una historia de la razón [...]” (2002: 45). Es decir,

La razón moderna se construye en cuanto a razón matemática, de manera cuantificadora e instrumental, mediante la formulación de leyes, o sea el establecimiento de relaciones causales necesarias y constantes entre la naturaleza y los fenómenos. La noción de ley, expresada en términos matemáticos, es fundamental para la ciencia moderna (2004: 181).

Esta concepción de modernidad, vinculada a la idea del contrato social, el progreso indefinido y la razón, lleva al autor a concebir que

[...] la fundación de las formas para lograr la cohesión en el terreno de la paz, alcanzada luego del pacto de sujeción, es también el momento de construcción de los instrumentos de coerción que se relacionarán con los bordes, los márgenes de ese contrato, en definitiva aquellos que quedaron fuera de la contienda [...] (Carballeda, 2002: 16).

Para Carballeda la modernidad y la Ilustración actuaron “[...] con diferentes grados de violencia según las épocas” (2002: 43), al tiempo que tienen “[...] una finalidad más relacionada con el resguardo del orden establecido que con la transformación de la realidad” (2002: 44). Esta visión afirma que la modernidad conforma un conjunto de dispositivos institucionales y prácticas sociales que, presentándose bajo el ropaje de la emancipación, instalan el terror, la opresión y el dominio de un “otro” que no accedió al

mundo moderno, debiendo ser “tutelados” para que éstos se conviertan en sujetos libres y racionales.⁹⁶ En palabras del autor,

[...] la intervención en lo social puede ser entendida [...] como la preparación de un espacio en los márgenes de la sociedad, en el que el señalamiento de la anormalidad, con su connotación biológica y psicológica, determina qué es lo normal y lo patológico [...] Nuevamente, el ideal de la emancipación dialoga de manera cercana con el terror y construye formas de hacer con una doble cara, coercitiva y libertaria (Carballeda, 2008: 59-60).

Es la modernidad y la ratio moderna la que construyen, mediante un saber clasificatorio, aquel “otro” sobre el cual se va a intervenir. Esto es lo que inaugura la “intervención en lo social”, una “[...] vía de ingreso a la modernidad dirigida a aquellos que cada época construye como portadores de problemas que pueden disolver al ‘todo social’” (Carballeda, 2002: 21). Según Carballeda (2002) esta “intervención en lo social” cumple las de clasificación y delimitación de lo normal y anormal y establece formas de disciplinamiento. Esto significa que “[...] desde las prácticas de intervención fueron construyéndose dominios de saber cada vez más tecnologizados que generan la aparición de ‘diferentes’ donde antes había ‘iguales’” (2002: 42). Así, los dominios de saber de la “intervención en lo social” actúan sobre “otredades”, estableciendo vínculos de poder sobre éstas:

96 Sobre este aspecto, Carballeda afirma: “Es posible pensar la lógica de las primeras instituciones de la Acción Social desde esta perspectiva, es decir, poner a quienes ‘no están en condiciones’ de ejercer la soberanía bajo mecanismos que los hagan visibles. Dispositivos que se enuncien desde el horizonte de la ‘preparación’ de estas personas para que en el futuro —al haber adquirido la razón— puedan ser soberanos” (2004: 30).

Pero estas formaciones discursivas que “generan” verdad están fuertemente atravesadas por la cuestión del poder. El poder de los discursos como constructores de realidad. Se trata de invertir la filosofía de Platón en el sentido de pensar la razón como un proyecto de la voluntad. En definitiva, discursos de poder que construyen realidades (Carballeda, 2004: 16).

Este sujeto de la práctica, sobre el que actúa la “intervención social”, es una construcción discursiva y simbólica, una forma de saber que forja discursos de verdad y prácticas de poder. O, como señala Carballeda, “[...] se generan dominios de saber que imponen nuevos objetos, conceptos y técnicas de intervención que, en definitiva, construyen nuevos sujetos de conocimiento” (2002: 26). Lo social, de este modo, sería una cimentación social y discursiva que genera determinados sujetos de conocimiento, a partir de un juego de registro, análisis e intervención. Esto significa que la realidad, y más particularmente lo social, es una

[...] construcción que puede presentarse como discursiva y que genera sujetos de conocimiento. En términos de cotidianidad, lo social se construye a partir de imaginarios sociales, de representaciones, que generan diferentes impactos en la singularidad de cada grupo, barrio o sujeto (Carballeda, 2002: 95-96).

Tanto la modernidad como la ratio moderna instauran una sociedad disciplinada, donde el cuerpo es manipulado, educado y moldeado y los dispositivos y discursos dejan “marcas en los cuerpos” (Carballeda, 2008). Ello fue posible desde el siglo XVII, “[...] cuando surge todo un saber alrededor del ‘hombre’, la individualidad, la normalidad y la anormalidad” (Carballeda, 2002: 42).

Por lo tanto, la “intervención en lo social” genera un conjunto de instituciones y dispositivos destinados a actuar

sobre la “otredad”, que no son más que aquellos sectores derrotados y excluidos de la sociedad moderna. Estas instituciones, propiciadoras de relaciones de poder, se nutren y son producto de construcciones discursivas y de saberes. Para Carballada, la “cuestión social” se vincula con la “otredad”, ya que

[...] no puede pensarse sólo como una contradicción entre capital y trabajo, sino como un producto que se genera lentamente en las filigranas de la modernidad [...] La cuestión social se funda en la otredad, en la noción de individuo peligroso que, como tal, formará parte o no de movimientos políticos y sociales en el desarrollo de la modernidad, en la necesidad de multiplicar el poder político de la razón (2008: 63-64).

El Trabajo Social formaría parte, como uno de los dispositivos de poder-saber, de la “intervención en lo social”, al volverse necesario una disciplina normativa que sea capaz de actuar, como campo de conocimiento, en el “afuera” institucional, el cotidiano y los márgenes de la sociedad. En palabras de Carballada:

El Trabajo Social alimentará el conocimiento inscribiendo, realizando descripciones, en el terreno de la cotidianidad de la comunidad, de la familia [...] De esta forma, surge a fines del siglo la “necesidad” de contar con una disciplina que intervenga estrictamente en ese campo, mientras otras se ocuparán del cuerpo y la mente [...] Esta constitución de un nuevo espacio del saber se relaciona estrechamente con la prehistoria del Trabajo Social (2004: 143-144).

Desde esta óptica, el Trabajo Social nació vinculado y atravesado por un contexto y visión Estado-céntrico, con el objetivo de intervenir sobre la fragmentación, y como práctica profesional “[...] surge de la necesidad de reparar fracturas sociales, desde un espacio presentado como

neutro, casi a-histórico; reparaciones que no alteraban en lo esencial la lógica de fondo que las generaba, en una especie de entrecruzamiento entre las nacientes ciencias sociales y la filantropía [...]” (Carballeda, 2004: 175).

Las consideraciones planteadas por Carballeda permiten realizar algunas reflexiones críticas que muestran cómo este autor toma como punto de partida los diversos elementos que el campo posmoderno en las ciencias sociales adopta para pensar la historia, el individuo y la sociabilidad humana.

En primer término, se observa que la concepción que Carballeda posee en torno a la modernidad podría vincularse a las ciencias políticas, que, como parte de las disciplinas y profesiones que emergen desde 1848, tiende a separar y abstraer el ámbito de lo político y jurídico de lo económico, lo social y lo cultural. Esto lleva a perder de vista que en la sociabilidad capitalista se instaura un mundo dual, dado por la sociedad política, y el *citoyen*, y la sociedad civil, dada por el *bourgeois*, y, en el cual, el primero declara la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos, pero en la sociedad civil se oculta la opresión, la desigualdad y la explotación. Esto significa que si sólo se analiza el aspecto jurídico-político de las relaciones sociales, éstas habrían declamado y alcanzado la igualdad y la libertad de todas las personificaciones (ciudadanos), pero cuando se analizan las mediaciones entre lo económico y lo jurídico-político se observa cómo “El *contenido* de tal *relación jurídica* o entre *voluntades* queda *dado* por la relación económica misma (Marx, 2002: 103).

De este modo, al romper con la totalidad, el complejo de complejos, que conforma la sociabilidad capitalista, Carballeda asume el punto de vista de las ciencias políticas que conciben que los sujetos abstractamente libres organizan entre sí un contrato y forman una potestad superior a las individualidades que las dominan, el Estado como

órgano regulador de las relaciones sociales. En otras palabras, al observar sólo las relaciones jurídico-políticas aparece una conciencia libre capaz de dominar las mercancías e intervenir de forma conciente y voluntaria en las relaciones sociales, mientras que si se analizan las mediaciones entre lo económico y lo jurídico-político se comprende que la libertad y la igualdad son la forma que adoptan las relaciones de explotación capitalista.⁹⁷

Esto permite vislumbrar porqué para el campo posmoderno, y particularmente para el pensamiento de Carballada, la modernidad es la “culpable” de los procesos de dominación y explotación de los últimos siglos en la humanidad, al concebir que la modernidad es un contrato social basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad, que en vez de realizarse plenamente en la realidad lo que efectivizaron es todo lo contrario, procesos de desigualdad, heteronomía y opresión.

De allí que resulte correcta aquella crítica establecida por Netto (2004) acerca de la entificación de la razón y de la modernidad, como si éstas fueran entes que objetivan posiciones teleológicas como los individuos, obnubilando que es el modo de producción capitalista, fundado en el trabajo alienado, el que imposibilita la realización de la universalidad, la individualización y la autonomía, elementos constitutivos del proyecto de la modernidad. En ese sentido, se considera al proyecto de la modernidad como un proyecto societario que actúa como ideología en un sentido amplio, que permite volver conciente y operati-

97 Cuando se observa la circulación aparece que la libertad es abstractamente libre, se puede hacer lo que se quiera con la mercancía, se puede dominarla. Pero cuando se analiza el contenido de esa relación, ésta es una voluntad libre que posee como contenido la alienación, ya que se debe personificar la mercancía y establecer un vínculo directo de cambio con otro poseedor de otra mercancía. Esta relación se hace en nombre de la mercancía y no del poseedor de la misma. De allí la cosificación de las relaciones sociales y el dominio de las mercancías sobre éstas.

va la praxis de individuos, grupos y clases sociales. Pero, en cuanto tal, al objetivarse en una realidad objetiva ésta puede desencadenar un “período de consecuencias”, ciertos efectos no pensados e indeseados por los individuos.⁹⁸ La modernidad, de este modo, no es una teleología universal vulgarizada, sino una ideología que inspira ciertos valores éticos y prácticas sociales.

Del mismo modo sucede con la concepción, propia del campo posmoderno y retomada por Carballada, acerca del “progreso indefinido”, como relación entre lo “nuevo” y lo “viejo” o “clásico”, siendo el primero “mejor” respecto al segundo. Esta crítica justifica un cierto “presentismo” y rompe con la articulación entre el pasado, el presente y el futuro, cuyo desarrollo no es lineal y puede conducir a caminos sin salida o generar saltos cualitativos que supera, conserva y niega al momento anterior. En ese sentido, Lukács destaca cuál es la concepción que Hegel y Marx poseen sobre el progreso, al advertir que “En los comienzos de la evolución del pensamiento burgués dominó la tendencia a afirmar el progreso olvidando la contradictoriedad [...]” (1966a: 70).

No obstante, la modernidad y el “progreso indefinido” apenas serían la expresión de un proceso que se presenta como emancipador y racional, pero que conduce a la conformación de mecanismos de dominación. Es decir, Carballada retoma elementos de la corriente del estructuralismo

98 La riqueza del pensamiento de Lukács se encuentra en que éste no elimina el carácter contradictorio de la sociabilidad y de la realidad objetiva con el socialismo y reconoce que en ésta siguen operando los períodos de consecuencias y objetivaciones que generan resultados no deseados e inclusive pudiendo abrir camino a nuevas formas de alienación. Según el autor “La eliminación del carácter antagónico de las contradicciones [...] y su transformación en contradicciones no antagónicas, empieza con el socialismo, pero es un proceso largo y desigual que no excluye en absoluto determinados residuos y hasta recaídas en restos superados [...]” (1966a: 69).

del saber-poder. A partir de ello, resulta menester realizar dos señalamientos: en primer lugar, que la concepción del autor, inspirada en Foucault, es la de una racionalidad formal-abstracta capaz de manipular, segmentar, dividir y clasificar ciertas cualidades y aspectos que conforman categorizaciones construidas por dicha razón. Por otro lado, la razón cumple, a partir de los dispositivos de saber, la función de producir verdades que son las que generan efectos de poder.

Para Macnally (1999) la posmodernidad es un nuevo idealismo discursivo que, al reducir la realidad a símbolos y discursos que engloban todo, considera que el propio ser, la identidad y la subjetividad son construcciones del lenguaje. Aunque Foucault intenta demarcar su posición de la corriente textualista del estructuralismo, el autor destaca los puntos de contacto entre ambos:

Michel Foucault, por ejemplo, es conocido por su visión del lenguaje como un terreno de poder y dominación, corporificado en determinadas instituciones sociales, tales como hospitales, asilos y prisiones. Y, especialmente en trabajos posteriores, Foucault parece admitir la posibilidad de resistencia a las prácticas de dominación. El énfasis que dio al poder fue una tentativa de combatir el vacío político de teorías que reducían las relaciones sociales a sus formas lingüísticas [...] Aún así, aunque repudie el cerramiento en los textos, el propio Foucault no consigue liberarse del discurso como un campo cerrado sobre si mismo. En verdad, todo su concepto de “saber-poder” tiende para la opinión de que las relaciones de poder son formadas en y a través de prácticas de seres humanos “conocedores”. Y esas prácticas –tales como clasificar, medir, y evaluar personas- tienen origen en el campo del discurso, donde los individuos son consignados a categorías diferentes de pensamiento y descripción (1999: 36).

Así, aunque Foucault no diga explícitamente que culpabiliza a la razón de los dispositivos y mecanismos de dominación, el idealismo discursivo, presente en el saber que genera poder, produce formas de resistencia que colocan en el centro de las mismas al tema de la razón, en cuanto razón manipuladora y dominadora, que debe ser superada mediante micro-resistencias, producto de micro-poderes capilares, que están por todos los poros de la sociabilidad. Retomando estos elementos, Carballeda advierte que “Para Michel Foucault, el punto de partida de su análisis de lo social son las prácticas y sus formas discursivas; la relación entre discurso e intervención [...] la sociedad se construye a partir de discursos, y es por eso que lo social es considerado como una forma de ‘habla’, y es posible acceder a sus relaciones intersubjetivas” (2008: 86).

Carballeda vincula la intervención del trabajador social, y por ende el Trabajo Social como profesión, con la episteme planteada por Foucault, como “[...] amalgama de categorías y saberes que conforman la apertura y cierre de conocimientos [...]” (2007: 48), y si bien ésta se

[...] vincula con grandes corrientes de pensamiento [...] es posible pensar una aproximación microsocia y en diálogo con la práctica cotidiana, especialmente si se pone el acento en los procesos discursivos que se dan en su interior, teniendo en cuenta que a partir de ellos se presentan, emergen, desaparecen y quedan latentes determinados enunciados, categorías, marcos teóricos y corrientes epistemológicas (2007: 49).

Esta “entificación de la razón”, que mediante los dispositivos de saber genera sujetos de conocimiento y sobre la cual intervienen instituciones que producen efectos de poder, sería la que explicaría el origen de la “intervención en lo social” y del Trabajo Social como profesión. La relación entre el saber y la “intervención en lo social” se dilucida

cuando Carballada identifica los momentos históricos que atraviesan esta última:

El proceso de disciplinamiento tiene varias etapas, la primera o fundacional, que coincide con la aparición de la modernidad, imponiendo una serie de valores aún presentes en las prácticas que intervienen en lo social en forma naturalizada. Una segunda etapa se relaciona más directamente con la ilustración, que trajo una serie de ideas y presupuestos que se expresan también en el presente, en la fuerte tendencia hacia la pedagogía del “otro” aún vigente en muchas intervenciones. Otra etapa nos plantea la organización más eficiente del control punitivo, a través de la aparición de los Estados modernos, que en el caso de la Argentina coincide con el positivismo y una si se quiere última etapa que se relaciona con el desarrollismo, en términos de redisciplinamiento, como un intento de volver a controlar y ordenar a aquellos que quedaron al margen del progreso (2004: 172).

Esto trae aparejado un conjunto de consecuencias respecto al modo de concebir la “intervención en lo social” y la génesis del Trabajo Social. En primer término, se cae en una visión determinista, ya que la razón y la modernidad, por ser teleológica y omnipresente, actúan de forma tal de abarcar y determinar todos los poros y espacios de la vida social. Así, la “intervención en lo social” no tiene vinculación con la existencia de relaciones sociales desiguales entre los hombres y la lucha que ésta desencadena, volviéndose necesario en diversos momentos históricos distintas formas de responder a dicha lucha de clases, sino que surge de la relación entre saber-poder y modernidad, con una razón omnipotente que arbitrariamente establece sobre qué intervenir y cómo clasificarlo. En segundo lugar, de ello deriva un cierto anti-humanismo, porque los sujetos son una construcción discursiva que actúan mediante dispositivos institucionales sobre los cuerpos de los individuos y porque frente a una razón disciplinadora y una mo-

dernidad entificada los hombres apenas pueden realizar el decurso por éstas establecido. Finalmente, como tercer aspecto, hay una especie nueva de endogenismo (Montaño, 1998), ya que es la constitución de un dispositivo de saber lo que conforma la necesidad del Trabajo Social y de aquellos otros dispositivos que forman parte de la “intervención en lo social”. Si bien se plantea que entre el saber y el poder existe una relación directa, lo real es que sin el primero el segundo no se produciría, siendo esencial la conformación de espacios de saber especializados para que el Trabajo Social, y toda su “pre-historia”, surja como profesión. Sobre esto, Carballeda afirma:

De allí que las instituciones y las prácticas que se construyen desde ellas [por el saber] son, en definitiva, dispositivos que construyen “realidad”, constituyen sujetos de conocimiento sobre los cuales luego van a intervenir [...] el discurso es parte de la historia, no porque sea su crónica o descripción, sino, fundamentalmente, porque es un gestor e intensificador de las relaciones de poder [...] Así, se activan los sentidos de las intervenciones en lo social, mediante la producción de discursos de verdad, que en definitiva son constructores de realidad (2004: 145).

En ese sentido, el término “intervención en lo social” trae consigo una dificultad: apenas es capaz de reconocer algunos rasgos de continuidad entre las distintas formas que adoptan sus dispositivos y el Trabajo Social. Es decir, habría una continuidad entre la pre-historia del Trabajo Social y su origen como profesión, desconociéndose sus discontinuidades, fundamentalmente relacionadas con el hecho de que el trabajador social es un asalariado. Con ello, se engloba al Trabajo Social y las otras formas de dispositivo habiendo, a lo sumo, cambios o discontinuidades dados por los dispositivos de saber.

Estos elementos generales presentes en el Trabajo Social como dispositivo, y vinculado a la “intervención en lo social”, adquieren nuevos rasgos y cualidades en la contemporaneidad. Para Carballeda se estaría pasando de una sociedad disciplinada a otra de control, en la que el mercado se vuelve el dispositivo regulador. En términos del autor:

La desigualdad social se transformó en un nuevo elemento de control, que no requiere, en muchos casos, de instituciones especializadas sino que se ejercer desde el cuidado de “uno mismo”, de la propia disciplina del yo [...] El nuevo orden de los cuerpos, ahora fragmentados y reordenados según las reglas construidas por la competencia y el mercado, es una señal metafórica del estallido de la sociedad (2008: 12-13).

Este “estallido de lo social” habría generado un proceso de crisis en los espacios de socialización y en los dispositivos de control y disciplinamiento de la sociabilidad. También, se produjo una crisis de la noción de “progreso indefinido”, así como “[...] la confianza en la ciencia, la técnica y el progreso comienza a desmoronarse rodeada de desencanto y una caída del optimismo que había caracterizado al pensamiento de Occidente desde los inicios de la Ilustración” (Carballeda, 2006: 101).

La crisis de las formas de socialización, de los dispositivos de saber-poder, de la razón y del “progreso indefinido” “[...] se caracterizan por ubicarse en una dimensión espacio-temporal relacionada con la denominada ‘crisis de la modernidad’, lo que implica una serie de fisuras y continuidades en conflicto” (Carballeda, 2002: 36). También, esta crisis de la modernidad es vinculada por Carballeda con la crisis de los metarrelatos y “[...] éstos serían sustituidos por una enorme diversidad de historias y relatos. La crisis de la modernidad, desde estos autores -en ge-

neral- dialoga con el fin de las grandes ideologías, de la verdad, de la ciencia, de Dios, del hombre, de la cultura, y del sentido” (2006: 111).

Esta crisis, como expresión de un malestar y de pérdida del lazo social (Carballeda, 2006), trae aparejada la ruptura de la totalidad y la aparición de una sociabilidad fragmentada, en la medida en que

Una de las formas actuales de padecimiento se relaciona con la incertidumbre que se suma a la sensación de falta de pertenencia a un todo (social). La crisis trajo como consecuencia la pérdida de espacios de socialización y la crisis de sentido de muchos de ellos (por ejemplo, la escuela); la expresión más clara de ello es fundamentalmente la ruptura de lazos sociales, la conformación de relaciones sociales efímeras y de espacios de encuentro y sociabilidad novedosos que plantean interrogantes y quizás nuevas posibilidades para la intervención en lo social (Carballeda, 2002: 51).

Esta fragmentación conduce a una doble crisis en la “intervención en lo social”, ya que, por un lado, la actuación “[...] centrada en una visión de poblaciones homogéneas, y la preocupación por la anomia [...] se singularizan en forma heterogénea” (Carballeda, 2006: 116) y, por otro, se agudizan “[...] las dificultades que suscitan las modalidades clásicas de intervención, lo que provoca que la resolución misma de los problemas sociales se transforme [...] en un nuevo problema y genere mayores complicaciones” (Carballeda, 2008: 29). En síntesis, esta crisis expresa que

[...] las instituciones fueron creadas a partir de una configuración de sociedades integradas [...] los dispositivos típicos de intervención entran en crisis dada la complejidad de las demandas y la turbulencia de los escenarios. Por otra parte, las instituciones no se fundaron en contextos en los que la exclusión social sobresalía como problema, al menos visible; por eso la exclusión social como categoría de análisis sería

una expresión de los malestares actuales. Los orígenes de las instituciones de intervención social en general se vinculan a la necesidad de gobernabilidad a partir de la construcción de poblaciones homogéneas, estables y articuladas en un todo (Carballeda, 2008: 17).

La ruptura de la totalidad, la fragmentación y la crisis del lazo social son los elementos que Carballeda (2006) señala para referir la existencia de una “nueva cuestión social”, que estaría vinculada a

[...] la crisis de la sociedad capitalista moderna y especialmente en función de una sociedad “opaca” y confusa, donde sobresale la fractura social, con un importante derrumbe de certezas, en la aparición de nuevas formas del malestar de fin de siglo y especialmente el surgimiento de expresiones de la exclusión social en un contexto signado por una marcada desigualdad, nunca antes vista por lo menos en la historia de los siglos XIX y XX (2006: 142).⁹⁹

A partir de la “crisis de la modernidad” la realidad se fragmentó en múltiples partes, siendo cada una de éstas entes separados y aislados entre sí. Es decir, la realidad no es una totalidad, no sólo porque ésta categoría no es más apta para comprender los nuevos fenómenos, la heterogeneidad y diversidad propia de la posmodernidad, sino porque se produce una ruptura de los procesos colectivos y la aparición de la incertidumbre como falta de pertenencia a un todo. Sobre esto, Carballeda afirma: “[...] la pérdida de la noción de totalidad, remite nuevamente a la ruptura

99 En otro de sus textos, Carballeda destaca que la “cuestión social” se vincula “[...] al problema de la propia integración social, renovándose de esta manera los problemas fundacionales de las ciencias sociales, en tanto resolución de la problemática de la integración, cuando el Estado fue desmantelado y atacado de manera tal que tiene grandes dificultades para articular respuestas y adaptarse al contexto de la intervención” (2006: 120).

de los procesos colectivos y hace reflexionar en tanto procesos de individuación que terminan fragmentando a la propia individualidad” (2004b: 33).

Si no hay totalidad tampoco podría decirse que existen partes, lo que habría son fragmentos autónomos y a los que se alude con el término de lo “social”, lo “político”, lo “económico” y lo “cultural”. Estas esferas mantienen vínculos entre sí, pero su lógica de ser “partes en sí mismas” implica que tienen una dinámica intrínseca y extrínseca, una interna (comprendiéndose a sí mismo) y otra externa (en relación con las otras esferas). Ello se explica al hablar de la existencia de lo micro y lo macro y de su vinculación. A cada esfera autónoma, por ejemplo “lo social”, le corresponde una dimensión micro y macro. Entre una y otra hay una relación externa, porque si se toman los problemas sociales, éstos tendrían una doble dimensión: una macrosocial, que se vincula a una valoración cuantitativa, y una microsociedad, ya que el impacto de lo “macro” sobre lo “micro” es necesariamente singular.

Más que una realidad habría que referirse a un conjunto de realidades, en el que las esferas adquieren un significado y sentido único e irrepetible en la subjetividad de los sujetos, ya que “[...] la ‘verdad’ de la vida social se encuentra en la subjetividad de sus participantes” (Carballeda, 2002: 96). Es decir, si se produjo una crisis de las “poblaciones homogéneas” y de las formas clásicas de intervención, esto significa que tanto los problemas sociales como las formas de intervenir sobre los mismos han mutado, predominando su heterogeneidad y diversidad, sobre todo, porque “[...] comienzan a expresarse diferentes historias de personas que intentan poner en palabras la singularidad de lo que ocurría inscripto en cada uno de ellos, en su cuerpo, en su historia, en su presente” (Carballeda, 2006: 132).

Esta fragmentación de la realidad, donde la verdad se encuentra en la subjetividad de cada individuo, hace que la “nueva cuestión social” se vincule al problema de la integración social, en un escenario de plena crisis de los dispositivos de saber-poder. Dicha categoría ya no remite a los problemas que derivan de la relación entre el capital y el trabajo, sino a los padecimientos subjetivos de los individuos y cómo los mismos son únicos e irrepetibles. Dificilmente la “cuestión social” sea una, sino que serían “cuestiones sociales” relacionadas a la subjetividad individual y sus padecimientos. Vinculándolo a la intervención del trabajador social, Carballeda señala que la

[...] “nueva cuestión social”, genera nuevos interrogantes hacia la intervención. En un escenario turbulento, cambiante, el acceso a la singularidad de quien demanda asistencia [...] implica la necesidad de interrogarse acerca de los nuevos padecimientos sociales. Éstos se relacionan con la precariedad de la vida cotidiana, transformada en falta de trabajo, hambre, pero también incertidumbre, crisis identitaria, sensación de no pertenencia a un todo, sumada a una impresión de fin de una época, pero con una fuerte discontinuidad con lo que lo sigue, en términos de un vacío ignoto, desconocido (2006: 126).

Cabe destacar que los planteos recuperados de Carballeda acerca de una “nueva cuestión social” están emparentados con los aportes teóricos realizados por Rosanvallon, quien advierte que la “nueva cuestión social” sería un fenómeno social que emerge desde la segunda mitad del siglo XX, dado por la aparición de nuevos problemas sociales ligados a nuevas formas de pobreza y de exclusión y por la crisis de las respuestas dadas a la “cuestión social”. Como advierte Pastorini, la propuesta de este autor propone refundar un Estado-providencia activo sobre la base de una “justicia con equidad” que otorga los medios

para los “[...] procesos de individuación, entendiendo que el Estado-providencia estaría cada vez menos vinculado a las clases sociales, a las poblaciones homogéneas, a los grupos sociales y, al contrario, cada vez más relacionado a los individuos particulares” (2004: 56).

Si en Rosanvallon la “nueva cuestión social” se vincula a la crisis de la sociedad industrial y al ingreso de una nueva fase post-industrial, que deja atrás a la “cuestión social” y sus problemas pertenecientes a la relación entre el capital y el trabajo, en el caso de Carballeda esta “nueva cuestión social” se relaciona con la “crisis de la modernidad” y de sus dispositivos de saber-poder. Así,

En las expresiones actuales de la cuestión social la reinserción sería una forma de inscripción o re-inscripción de ese sujeto en la sociedad que lo excluyó, de allí que las situaciones de vulnerabilidad y exclusión se corren hacia la esfera del padecimiento, donde parecería que la puja de ese “otro” es por ingresar a la sociedad (2007: 72).

En ese sentido, cabe problematizar que la “nueva cuestión social” refiere al fenómeno de la exclusión y la necesaria reinserción de individuos y grupos sociales a la sociedad. Es decir, concebir que hay excluidos significa considerar que hay individuos que se encuentran por fuera de la sociabilidad capitalista. Por el contrario, podría afirmarse que la cuestión de la exclusión es apenas un fenómeno aparente que se relaciona con la ley general de acumulación capitalista trabajada por Marx (2004a) en *El Capital*. En la misma, se analiza cómo la transformación en la composición orgánica del capital produce la tendencia a sustituir el trabajo vivo (capital variable) por nuevos medios de producción (capital constante). Esto genera tres procesos conjuntos: la creciente expulsión de fuerza de trabajo involucrada en los procesos de trabajo; la reducción del trabajo necesario para producir una mercancía

y la expansión del tiempo de trabajo no pago que genera plusvalía.

Esta población obrera que no participa de la relación social general de la sociabilidad capitalista, al no poder vender su fuerza de trabajo, no se encuentra excluida y por fuerza del modo de producción, en la medida que cumple una función social muy específica en relación con la porción de la clase obrera ocupada:

El trabajo excesivo de la parte ocupada de la clase obrera engruesa las filas de su reserva, y, a la inversa, la presión redoblada de esta última, con su competencia, ejerce sobre el sector ocupado de la clase obrera, obliga a éste a trabajar excesivamente y a someterse a los dictados del capital. La condena de una parte de la clase obrera al ocio forzoso mediante el exceso de trabajo impuesto a la otra parte, y viceversa, se convierte en medio de enriquecimiento del capitalista singular y, *a la vez, acelera la producción del ejército industrial de reserva en una escala acorde con el progreso de la acumulación social* (Marx, 2004a: 792).

La conformación de este ejército industrial de reserva es una condición inherente al modo de producción capitalista y a la ley de acumulación del capital, con lo cual no existirían ni excluidos, porque cumplen una función social particular en la sociabilidad socio-histórica del capital, ni sería un fenómeno nuevo, aunque si habría una expansión cuantitativa en la enorme masa de trabajadores que pasaron a engrosar las filas de los desocupados.

Carballeda reconoce que la “nueva cuestión social” estaría directamente vinculada a la “crisis de la modernidad” y sería lógico que si esta última entra en crisis también produzca transformaciones y modificaciones sustantivas en la “cuestión social”. Con ello, nuevamente se entifica a la modernidad y se coloca en un plano secundario al orden del capital. Esto conduce a dos aspectos, por un lado,

la “cuestión social” no es de carácter transhistórica, ni se liga a la cuestión de la cohesión que mantiene unida a una sociedad, al ser un fenómeno particular del capitalismo. Como afirma Netto, la “cuestión social”

[...] no es una secuela adjetiva o transitoria del régimen del capital: su existencia y sus manifestaciones son indisociales de la dinámica específica del capital transformado en potencia social dominante. La “cuestión social” es constitutiva del desarrollo del capitalismo. No se suprime la primera conservándose la segunda (2003: 62).

Para Pastorini (2004) la “cuestión social” posee tres pilares fundamentales que la sostienen: en primer lugar, que ésta remite a la relación entre el capital y el trabajo y su dinámica conflictiva; en segundo lugar, las respuestas a la “cuestión social” se vinculan directamente con los problemas sociales y los sectores sociales que pueden colocar en jaque al orden del capital y en tercer término que la “cuestión social” es una cuestión política, constituida por actores colectivos y clases sociales en la que se expresan las desigualdades y antagonismos de la sociabilidad capitalista. La autora, debatiendo con aquellas posturas que señalan la aparición de una “nueva cuestión social”, advierte que

Tomando como referencia una relación dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo, orientados por la lógica del “y”, y no por una oposición binaria, entendemos que sólo sería posible afirmar que existe una “nueva cuestión social”, diferente de aquella que surgió en el siglo XIX, si la “antigua cuestión social” no existiese más, sea porque fue superada sea porque fue resuelta. Pero para que eso se torne real es necesario transformar los fundamentos de la sociedad burguesa (Pastorini, 2004: 102).

Si no habría una “nueva cuestión social”, ya que el orden del capital mantiene sus fundamentos pese a la transformación del régimen de acumulación y de regulación flexible, lo que si aparecen son nuevas expresiones de la “cuestión social”, esto es, problemas sociales que, de forma intensiva o extensiva, se diversifican y se multiplican, producto de las consecuencias que trae la ley de acumulación capitalista y la relación social y antagónica entre el capital y el trabajo.

Volviendo a los planteos de Carballada, éste va a señalar que si la “cuestión social” refiere a los procesos de exclusión, y a la necesidad de generar mecanismos de destinados a integrar aquello que se derrumbó con el estallido del lazo social, el Trabajo Social y la intervención profesional se ubican dentro de la sociabilidad en un lugar particular,

[...] en la esfera del trabajo, ubicándola dentro de la economía de servicios, lo que significa que los medios de la intervención y de la supervisión son simbólicos. Elaborados a través de discursos, representaciones y diferentes formas de interacción, en una actividad de orden reflexivo orientada a la resolución de dificultades, generando una serie de inscripciones e impactos en la construcción de subjetividad (2007: 20-21).

Estas consideraciones acerca del lugar que ocupa el Trabajo Social dentro de la sociabilidad contemporánea, y la función social que éste ejerce en la misma, tendrán un conjunto de consecuencias respecto al reflejo, la finalidad y las alternativas presentes en los procesos de intervención profesional. Antes de avanzar sobre ellos, resulta menester señalar que los planteos de Carballada realizan una crítica a una concepción vulgarizada en torno al materialismo: pareciera que la materia remite a los objetos externos a los hombres y ligados a la naturaleza, mientras que las relaciones sociales serían de carácter inmaterial,

no objetivas y plenamente subjetivas. Sobre esto, Lessa observa:

Es rigurosamente imposible sustentar [...] la existencia de una objetividad inmaterial. Apenas y tan solamente la materialidad puede dar soporte ontológico a cualquier objetividad –repetimos: no es que el mundo de los hombres sea no material y la naturaleza material, pero si que la materialidad del ser social es ontológicamente distinta de la materialidad del ser natural (2007b: 98-99).

Este carácter inmaterial del hacer del trabajador social es acompañado de una creciente semiologización de lo real, siendo el lenguaje el aspecto determinante de lo social y de la realidad en general. En palabras del autor

La cuestión de la “construcción de la subjetividad” a una serie de discusiones que se remontan a principios de los años sesenta, cuando comienza a cuestionarse que el lenguaje sea un medio, una instancia que se interpone entre la realidad y el yo, para considerarlo capaz de construir tanto el yo como la realidad (Carballeda, 2002: 59).

De este modo, como el lenguaje determina a la realidad y al individuo, la finalidad de la intervención profesional del trabajador social se vincula con

[...] la necesidad de una búsqueda, de una construcción, de una modalidad discursiva diferente, determinada ahora por el sujeto, por su propia palabra, por su singularidad, a la vez que recupera la importancia de los vínculos de esos sujetos con otros, buscando desde allí una resemiotización de aquello que se construye discursivamente como hegemónico. Una alternativa de la gramática que permita una nueva enunciación de lo real (Carballeda, 2002: 111).

Es decir, el Trabajo Social debe “[...] buscar puertas de salida o de líneas de fuga en relación con las estratificaciones sociales opresivas” (Carballeda, 2008: 44), pero el modo en que lo hace es trabajando en torno a las simbolizaciones y representaciones que los individuos poseen, ya que la intervención de los trabajadores sociales es “[...] algo que no transforma ni agrega, sino como un dispositivo que ‘hace ver’ aquello que ese otro tiene. Este accionar es planteado como una posibilidad de construcción de una enunciación diferente de lo que se presenta dentro del espacio-tiempo de la intervención” (Carballeda, 2008: 44).

El énfasis del autor en torno al lenguaje, las representaciones y lo simbólico conduce a dos aspectos a tener en cuenta. En primer lugar, los problemas sociales sobre los que actúan los trabajadores sociales apenas son un conjunto de representaciones, símbolos, imaginarios que el profesional interpreta para actuar sobre los mismos. Según Carballeda, los problemas sociales son representaciones y textos e intervenir sobre estos supone “[...] reescribir los textos y guiones que se presentan como inamovibles, expresando una escena marcada por el determinismo naturalista [...]” (2008: 14). Esto lleva a que en la intervención no sea necesario “[...] la búsqueda de causas, sino de entender motivaciones, reconociendo el atravesamiento macrosocial de estas” (Carballeda, 2006: 139).

En segundo lugar, este énfasis en lo dialógico, y en el trabajo sobre las representaciones e imaginarios, es producto de un pensamiento derrotista que abandona la gestión de prestaciones, a causa de la “crisis de los recursos materiales”. Si éstos inicialmente tenían un papel integrador, hoy los mismos habrían caducado con la “crisis de la modernidad”. En palabras del autor

[...] los recursos que se administraban [por el Estado] no sólo han disminuido sino que han cambiado de sentido. Es

posible pensar que ya no tienen la misma validez “contractual” que cuando fueron creados. En esta línea de análisis, el “recurso” pierde validez como tal, en especial desde el punto de vista simbólico y como instrumento de integración de lo social; es decir, pierde su importancia hobessiana (Carballeda, 2002: 87).

Esta concepción acerca de la finalidad lleva al autor a señalar que en la intervención profesional se debe priorizar la palabra, la mirada y la escucha. Esto significa que, si bien existe en la intervención una dimensión “extra-discursiva”, la misma termina ocupando un lugar secundario respecto a la intervención profesional del Trabajo Social. Dicho elemento queda retratado en el siguiente fragmento:

[...] la intervención está atravesada por construcciones discursivas y extra-discursivas que la preceden, que de una u otra forma le imponen un orden, una forma de ley, de organización, de gramática, que le confiere dirección al hacer [...] De ahí que los mecanismos, dispositivos, acciones que construyen y constituyen la intervención en lo social están en gran parte limitados a las representaciones y construcción de ese “otro” sobre el cual se interviene en tanto sujeto de intervención [...] la intervención en lo social, como campo de saber, es en sí misma un espacio de permanente elaboración de creencias, hábitos y especialmente de formas instrumentales aplicadas que se relacionan en forma dinámica con el contexto (Carballeda, 2007: 64).

Esta visión teórica limita la finalidad de los procesos teleológicos en la intervención profesional a la producción de cambios y modificaciones en las representaciones e imaginarios que tienen los individuos, fundamentalmente en torno a aquellas visiones que poseen sobre los problemas sociales que llevan a demandar la intervención profesional. Es por ello que, para esta perspectiva, el recor-

te y/o desaparición de los recursos ligados a prestaciones (Oliva, 2007) –o al mal llamado recurso “material”- no son un problema significativo, ya que la verdadera problemática se ubica en el nivel simbólico. Es allí donde realmente el individuo debe “esforzarse” para cambiar las mismas y superar su situación. Así, se promueve un accionar profesional que

Restituye en nuevos discursos y prácticas el apelo al individualismo materializado en la auto-ayuda, en la autoestima, a la forma en detrimento del contenido, al holismo en sustitución de la universalidad y la verdad en nombre del “punto de vista” o del “mirar” (Ortiz, 2007: 27).

Esto genera un proceso de “psicologización de la cuestión social” (Netto, 1997), donde los problemas sociales, en cuanto manifestaciones de la “cuestión social”, pierden sus rasgos colectivos y sociales y pasan a ubicarse en un plano individual y es a partir de la modificación o cambio de determinadas características personales que el individuo puede resolver su situación problemática. Es decir, junto a la psicologización se promueve una “inducción comportamental” para que el individuo desarrolle determinadas conductas y acciones, influenciando en las posiciones teológicas de dichos individuos.

Al mismo tiempo, si la verdad se encuentra en la subjetividad, y no hay causas para los problemas sociales sino motivaciones, la pluralidad y la fragmentación de posiciones vuelve dificultoso, por no decir casi imposible, una articulación entre lo singular y lo colectivo. En términos del autor:

La intervención, planteada desde este lugar, implica una necesaria búsqueda de significados en las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos [...] se nos presentan como textos a develar e interpretar; textos que

en definitiva remiten a un “orden gramatical”, fuertemente marcado por la singularidad de quienes escriben y reescriben las diferentes inscripciones [...] lo subjetivo, la subjetividad, no puede ser pensado en forma universal. Una vía posible de acceso a la subjetividad pasa, en principio, por el camino de la singularidad (Carballeda, 2002: 98).

Estas posiciones representan una mirada idealista de la realidad, al invertir aquella afirmación de Marx (2004b) de que no es la conciencia la que determina al ser social, sino que es el ser social quien determina la conciencia. Al otorgarle centralidad a las representaciones y a los imaginarios simbólicos, colocan en ellas el elemento central que mantiene cohesionada a la sociedad. Los planteos de Carballeda contienen implícitamente un dualismo irreconciliable entre la teleología y la causalidad que remite a las discusiones premarxistas entre idealismo y materialismo, donde el primero de ellos otorga a la teleología un carácter de demiurgo de la realidad, independiente de la voluntad humana, mientras que para el materialismo la causalidad y la negación de cualquier trascendentalismo difícilmente podía captar cual era el lugar y la función de la teleología en el ser social.

El dualismo entre conciencia y realidad material es resuelto por Marx a partir de un *tertium datur*, una perspectiva que reconoce ontológicamente la unidad no identitaria entre teleología y causalidad. Esta dicotomía es resuelta en el campo posmoderno con la preeminencia de la conciencia sobre la realidad, diluyendo la relación entre sujeto-objeto y siendo el objeto completamente absorbido por el sujeto y su subjetividad. Así la teleología de la intervención profesional, desde una visión posmoderna, busca leer la realidad como un relato intertextual, indagando en ella las motivaciones subjetivas de los comportamientos individuales, al no existir en la realidad ninguna causalidad.

Esta posición desdeña cualquier determinación macroestructural existente en la realidad, es decir, no existen determinaciones estructurales y materiales que incidan en las representaciones y en los imaginarios de los individuos, borrándose las mediaciones entre el individuo y la sociedad y, al mismo tiempo, al encontrarse la “verdad” en el individuo existirían múltiples y diversas “verdades” que limitan la intervención profesional a un accionar de corte individual.

La finalidad de la intervención profesional estaría dirigida a que los sujetos sean capaces de denominar su vida y sus problemas sociales desde una nueva gramática social, ya que esto “[...] implica la existencia de un texto, de una narrativa que deviene históricamente, y le confiere determinados mandatos y papeles a los actores” (Carballeda, 2008: 80). Para actuar sobre este texto se vuelve necesario recuperar la dimensión “teatral de la intervención”, en la que se presenta un escenario de carácter cambiante, donde bajo una “misma trama”¹⁰⁰ es posible “cambiar el guión” y en donde interactúan –al igual que en el teatro– diversos “actores” con diversos roles. Según Carballeda, la intervención reconoce que en

[...] un escenario hay actores que ejecutan los papeles según el guión, pero que tienen cierto (nuevo) protagonismo y una posibilidad de cambiar la trama que generalmente es producto de la interacción entre actor, papel y escenario (2002: 57).¹⁰¹

100 Las palabras entrecomilladas son términos y citas textuales utilizadas por los autores nombrados.

101 En otro de sus textos, Carballeda agrega: “La utilización de la dimensión teatral como instrumento de análisis de la intervención puede aportar nuevas formas de accesos a la singularidad y al padecimiento, especialmente en el contexto actual, en el que lo imprevisible atraviesa todo el proceso de intervención. Por eso, las preguntas o respuestas inesperadas alteran los guiones preestablecidos, escritos en la historicidad de

En este escenario de intervención los “[...] atravesamientos contextuales son múltiples, e inaprensibles en su totalidad [...]” y se dirigen a obtener un “[...] conocimiento microsical [...]” (Carballeda, 2007: 44). El “[...] escenario de intervención es un lugar donde transcurren en distinta forma una serie compleja de textos que se presentan como tramas discursivas” (Carballeda, 2007: 45) y compuesto por distintos elementos escénicos, los cuales, son

[...] por un lado, las diferentes expresiones de las representaciones sociales que se tienen de la situación que se está exteriorizando en el escenario de la intervención. Sumadas a la forma de presentación de éstas, tanto desde el sujeto que demanda intervención, como desde la institución misma, las políticas de intervención, la “cultura” de presentación (tanto del sujeto como de quienes intervienen), la “presentación institucional” (Carballeda, 2007: 47).

Si bien el autor destaca que existen ciertos aspectos que determinan al Trabajo Social en su intervención profesional, como el impacto de la agenda pública y la propia institución empleadora, la crisis de las instituciones y de los dispositivos de saber-poder, es necesario abrir desde la profesión un “[...] ‘espacio de libertad’, ya que se construye en pequeños hiatos, intersticios, lugares, donde es posible reconstruir historicidad [...]” (Carballeda: 2002: 32). En ese sentido, la intervención profesional construye una subjetividad que se reconozca en sus derechos y en sus deseos, como sujeto deseante. Para ello, Carballeda (2002) destaca el papel del lenguaje, vinculado a la corriente textualista del estructuralismo, advirtiendo que una nueva gramática puede ser una alternativa respecto al orden do-

las partes, y les confiere identidad, pertenencia y, especialmente, sentido” (2008: 81).

minante, siendo necesario un proceso de deconstrucción, ya que

[...] se trataría de no destruir una tradición sino de observar aquello que ha sido omitido por ésta. Desde esta perspectiva, deconstruir es desmontar, desnaturalizar, increpar la solidez de ese discurso o esa modalidad discursiva, problematizando la relación de las construcciones de los acontecimientos desde otro tipo de mirada, que pone el acento en la visión histórico-social de esa construcción [...] (Carballeda, 2002: 157).

En síntesis, el Trabajo Social actúa con relatos en los que aparecen representaciones e imaginarios que son constitutivos de la conformación simbólica de un problema social. Por lo tanto, la profesión es un dispositivo que

[...] implica la generación de un tiempo-espacio artificial, es decir, un momento encuadrado desde la perspectiva de aquel que la recibe y la aplica. La intervención es desde esta perspectiva, una construcción que puede ser definida como discursiva y con una fuerte presencia en el imaginario social, como así también dentro del plano de lo simbólico (Carballeda, 1996: 14).

Para concluir, debe destacarse que el Trabajo Social, desde esta óptica, no requiere de un proceso de aprensión de la realidad, sino de interpretación. La misma tendría dos cualidades, la primera, el pasaje de la causalidad a lo probabilístico, lo que significa

[...] pensar la intervención a partir de condicionantes y no desde determinantes, lo que nos lleva al terreno de lo probabilístico, donde la singularidad y la subjetividad suben a escena ahora con papeles relevantes (Carballeda, 2008: 20-21).

Esta concepción, legataria del pensamiento de Weber, distingue entre la causalidad social y natural y adopta una visión mecanicista de la causalidad, como si pudiera anticiparse de modo absoluto y con plena certeza que una causa conlleva un determinado efecto. Así, se produce la ruptura con todo reflejo desantropomorfizador y si bien la causalidad siempre es más compleja que la posición teleológica que realiza el reflejo, ésta posee ciertas leyes tendenciales y objetivas conformadas por sus cualidades, propiedades, relaciones y articulaciones entre dichos elementos.

De este modo, lo probabilístico conduce a un relativismo basado en la interpretación y en la subjetividad, que conlleva la “[...] renuncia a la elaboración de enunciados generales, que remiten al origen de las ciencias sociales y a su pretensión de dar respuesta a los interrogantes acerca de lo social, a la manera de las ciencias de la naturaleza” (Carballeda, 2002: 83). En este planteo es errónea la relación directa entre las ciencias naturales y las leyes generales, marcando el rumbo al Trabajo Social y a las ciencias sociales: el abordaje de lo singular y la eliminación de cualquier universal que colonice y destruya la heterogeneidad y la diversidad.

Estas determinaciones reflejan la pertenencia de Carballeda al campo posmoderno, mediante la recuperación de la tendencia textualista y de saber-poder del post-estructuralismo y la utilización de algunos de sus tópicos en un sentido posmoderno. Esto se expresa, por ejemplo, en la concepción que el autor tiene de la modernidad y la ratio moderna, siendo éstas las causantes de los procesos de control y dominación que existen dentro de la sociedad. Es decir, hay una entificación de la razón y se retoman, de manera directa o indirecta, las influencias de Foucault, Nietzsche y Heidegger acerca del papel que la ciencia y

los dispositivos de saber ocupan como dispositivos de poder que actúan sobre individuos que son, en realidad, una construcción discursiva y meros efectos del saber-poder.

En ese sentido, existe una preeminencia de la corriente del saber-poder para explicar las transformaciones ocurridas dentro de la sociabilidad, al producirse el pasaje de una sociedad con múltiples dispositivos de poder a otra en la que predomina el mercado como el disciplinador de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, estas consideraciones de Carballada no abarcan las múltiples resistencias, o micro-resistencias, a los dispositivos de poder, prevaleciendo en el modo de aprender la realidad una concepción y una reconstrucción analítica de sus elementos basada en el determinismo unívoco del saber-poder.

Esto lleva a que el reflejo que propone Carballada en torno a la intervención profesional parta del reconocimiento de la crisis de las instituciones que encarnan el saber-poder, de los recursos y sus significantes, así como de las modalidades de intervención dirigidas a “poblaciones homogéneas”.¹⁰² Es decir, este reflejo apenas se detiene en los aspectos particulares y desdeña los elementos universales y generales, llevando a una celebración del fragmento y de una subjetividad descentrada y, al mismo tiempo, conduce a un relativismo que impide la articulación entre lo singular y lo colectivo. Con ello, el reflejo queda aprisionado en aquellas capas epidérmicas de la vida social y tiende a coagularlos y a segmentarlos, produciendo un proceso mistificador que es propio del campo posmoderno.

Donde con mayor precisión se observa la incidencia de la corriente textualista del post-estructuralismo es en la finalidad de la intervención profesional. En ésta, pese a no se desconocerse la existencia de una realidad objetiva, existe lo que se ha llamado la “semiologización de lo real”, la transformación de los aspectos discursivos y del

102 Estos elementos formarían parte la determinación socio-institucional.

lenguaje, así como de la representación y la subjetividad, en el momento predominante de la vida social, cayendo en un pseudo-idealismo vulgarizador que concibe que las ideas y la conciencia determinan al ser social. Así, el trabajador social, producto del reflejo del escenario contemporáneo de la sociedad, se vuelve un promotor de la “resemiotización” de los discursos y representaciones. La transformación en el modo de pensar es lo que asegura un cambio en las condiciones de vida de los individuos.

Es decir, la única resistencia que el trabajador social puede construir con los sujetos en la intervención es de carácter discursiva, deslizándose una concepción anti-ontológica del mundo de los hombres, ya que ésta no tendría algún grado de objetividad. También, lo que aparece con suma claridad es que los individuos, junto a la crisis de las instituciones, se vuelven un conjunto indiferenciado que parecieran que no tienen espacios colectivos de organización, cuando, en realidad, muchos de estos espacios emergen de la crisis a la que refiere el autor.¹⁰³

Lo mismo sucede con las alternativas, la finalidad reduce lo ético y lo político a elementos singulares que serían producto de la adopción individual del profesional y las objetivaciones profesionales apenas articularían un conjunto de movimientos tácticos, dificultándose la posibilidad de construir una direccionalidad a la posición teleológica secundaria del Trabajo Social, ya que ante múltiples situaciones problemáticas, sin conexión entre sí, corresponden respuestas singulares por parte del profesional.

Finalmente, cabe destacar que el posmodernismo de Carballada, fuertemente emparentado al post-estructuralismo, reconoce la crisis de la modernidad y señala que las

103 Cabe destacar que la crisis a la que alude Carballada es apenas una expresión abstracta de la crisis real que aparece con la sociabilidad tardo-burguesa. Con estos aspectos se dilucidan algunos aspectos del subdeterminante popular.

respuestas a la misma no se encuentran en ella, que ya ha producido a lo largo de los siglos distintas formas de dominación y colonización del hombre, pero tampoco arriesga un camino que permita una superación de la misma.

3.2 Significaciones imaginarias y psique: la autonomía y la finalidad de la intervención según Malacalza

La incorporación de Malacalza como parte del campo posmoderno en Trabajo Social se vincula a un conjunto de aspectos que aparecen en el pensamiento de la autora y que la acercan y emparentan con dicha corriente teórica. Inclusive, Castoriadis se expresó contrario al campo posmoderno, aunque varias de sus temáticas abordadas y el modo en que lo hace, así como el propio tratamiento que hace del autor Malacalza, lo lleva a un cierto acercamiento con dicha tendencia teórica.¹⁰⁴

Antes de ingresar a las disquisiciones propias del pensamiento de la autora, debe destacarse que en ésta aparecen evidenciadas ciertas reflexiones en torno a lo que se ha llamado la finalidad de la intervención profesional, existiendo algunos pasajes marginales respecto a las alternativas y el reflejo. Con lo cual, el tratamiento teórico y su correspondiente crítica no cuenta con la totalidad de las determinaciones analizadas, como fue el caso del autor anterior.

Para Malacalza (2000) el capitalismo instauró un modo de producción que trajo consigo un imaginario social influenciado por la Revolución Francesa y las ideas de libertad, fraternidad e igualdad, así como por un Estado capaz de expandir el “dominio racional” en la vida social. Para esta autora, son los significados imaginarios los que

104 Algunas consideraciones de Castoriadis y su crítica al marxismo y al papel de la clase trabajadora como sujeto de la revolución puede encontrarse en Evangelista (1992: 17-20).

cohesionan y mantienen unida a una sociedad. Al igual que Carballeda, estos significados imaginarios son los que se encuentran en crisis actualmente, otorgándole a dicha crisis este carácter particular, por no poder ser remediada mediante reformas o paliativos. En palabras textuales:

[...] la crisis de la actual sociedad occidental, como un crisis de las significaciones imaginarias sociales. La red institucional a perdido su significación y está funcionando sobre la base de imaginarios sociales construidos en otro momento histórico (Malacalza, 2000: 82).

Es decir, esto supone que “[...] se está frente a una ruptura profunda de los esquemas referenciales operatorios de la sociedad, sacudiendo así sus prácticas sociales” (Malacalza, 2000: 13). Esta crisis es de carácter estructural, al estar desvinculada de “[...] la idea de una crisis coyuntural posible de superar con medidas correctivas” (Malacalza, 2000: 13). La misma se relaciona a dos procesos: el desarrollo del mercado y la pérdida de control de éste por parte del Estado-nación y las transformaciones tecnológicas ligadas a la información.

De este modo, la crisis contemporánea se vincula a la crisis de los significados imaginarios, al ser éstos los que actúan en la “[...] construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad” (Malacalza, 2000: 37). Esta crisis simbólica y material es la que denota el decurso de sus reflexiones.

No obstante, estas instituciones, creadoras de las significaciones imaginarias instituidas, son las que determinan lo que pensamos, “[...] las metáforas con las que vivimos y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad” (Malacalza, 2000: 38). Esto último es referido por Malacalza como un magma de significaciones

imaginarias sociales. Es el “colectivo anónimo”¹⁰⁵ el que funda las instituciones y genera un proceso de socialización de los individuos. No obstante, según la autora

[...] lo que une a una sociedad es la institución, es decir, *las normas, los valores, el lenguaje y los procedimientos y métodos de hacer cosas y de hacer frente a las cosas*. Es la institución la que convierte al ser humano en individuos sociales ya que somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad” (Malacalza, 2000: 38).

Es decir, son las instituciones las que transmiten las significaciones imaginarias de la sociedad y mantienen cohesionada a una determinada sociedad. Según Malacalza “[...] la red simbólica que opera en la institución, le otorga funcionalidad, es decir, le permite el funcionamiento cotidiano, pero dicha funcionalidad esta orientada en cada momento por el *imaginario social*” (2000: 79).

De este modo, se estaría entrando en un nuevo período histórico que pone en jaque y en cuestionamiento a la modernidad. No obstante, para Malacalza esto se produce no por un cambio en la dinámica de las relaciones sociales, sino porque las significaciones imaginarias entran en crisis. Aquí, nuevamente aparece reflejada la tendencia a la entificación de ideas y representaciones que determinan la vida humana, como si la crisis de los imaginarios fuera el momento predominante respecto al ser y sus objetiva-

105 Citando a Castoriadis, Malacalza señala que “Lo social es algo enteramente diferente de muchos, muchos, muchos sujetos y también algo completamente distinto de muchas, muchas intersubjetividades. Es sólo en y a través de lo social que un sujeto y una intersubjetividad se vuelve posibles. Lo social es el colectivo anónimo siempre ya instituido en y a través del cual los sujetos pueden aparecer; va indefinidamente más allá de ellos (que siempre son reemplazables y siempre están siendo reemplazados) [...]” (2000: 70).

ciones y éstos sean lo que mantienen unido y cohesionado a una determinada forma de sociabilidad.

Tanto la crisis de las instituciones como la los significados imaginarios llevarían a un acelerado proceso de exclusión, ya que éstas

[...] impactan e interpelan al sujeto desde la segmentación generando temor, inseguridad, enfrentándolo a la “posibilidad imposible” de un consumo ilimitado de productos y a un imaginario político global, mientras que la realidad cotidiana lo sumerge en un aislamiento cada vez mayor y a un desapego de la actividad cultural y de los poderes políticos (Malacalza, 2000: 16).

Esta “sociedad consumista”, que impele al sujeto a adquirir nuevos productos, coincide con la crisis de ciertos valores y prácticas que son propias de la modernidad. La autora destaca que una de

[...] las características de la socialización construida en la sociedad moderna, donde la dimensión del trabajo era uno de los aspectos articulantes, pierde en la contemporaneidad su significación generando en los sujetos, más allá de la bipolarización socioeconómica cada vez más notable, incertidumbres, inseguridades y pérdida de sentido de la vida (Malacalza, 2000: 16).

Esta “crisis de la sociedad del trabajo”, y de los valores y significaciones imaginarias que ésta conlleva consigo, junto a “La crisis del modelo de Estado de bienestar y las contradicciones constitutivas entre el desarrollo capitalista real y los derechos y garantías en el proyecto de la sociedad moderna, enmarcan la nueva cuestión social” (Malacalza, 2000: 14-15).

La “nueva cuestión social” sólo tiene como aspecto novedoso la crisis del Estado de Bienestar, esto es, de aquel Estado que cumplimenta funciones extra-económicas con

el fin de ampliar su legitimidad social, responder a algunas de las demandas de la clase trabajadora y sostener la tasa de ganancia capitalista. El resto del pasaje conduce a dos señalamientos: el primero, la aparición de una confusión, propia del campo posmoderno, entre lo moderno y el capitalismo, como si el primero hubiera instaurado un campo de legalidad y de formalismo propio del derecho y el segundo se hubiera detenido a efectivizarlo, y volverlo real, según cada momento histórico. El segundo refiere a que dicha dinámica, salvo por lo del Estado de Bienestar, no tiene nada de nuevo: es propia de la conflictividad de la lucha de clases la contradicción entre lo formal y lo real, entre la real efectivización de los derechos sociales conquistados por las clases subalternas y su incumplimiento por parte del Estado. Es decir, esta dinámica es constitutiva y propia de la “cuestión social” y no un aspecto novedoso de la misma.

Esta “nueva cuestión social” pone en tensión un cierto grado de “homogeneidad” en su tratamiento, cuestión que coincide con el modo en que las ciencias sociales explican a la misma y a los problemas sociales que derivan de ella. En términos de Malacalza, y particularmente refiriendo a la profesión, hay una dificultad

[...] en el reconocimiento de las heterogeneidades provocando una diversidad de consecuencias de apreciación sobre el sujeto singular que lleva a una sobredeterminación del colectivo. Esta dificultad suele conducir en Trabajo Social, a la homogeneización de quienes quedan incluidos dentro de diferentes categorías usadas por las ciencias sociales, tales como: “pobre”, “sectores populares”, “pobres estructurales”, “nuevos pobres”, “población de riesgo”, “grupos vulnerables”. Ello conduce entonces, a una incomprensión de la diversidad de lo singular y, por lo mismo, a una simplificación de lo social (2000: 91).

Para comprender lo social, e intervenir sobre el mismo, resulta fundamental desprenderse del pensamiento heredado que plantea simplificaciones en la comprensión de la realidad, al no captar la complejidad en cuanto elemento sustancial de la realidad. Esta complejidad refiere a que “La realidad así interpretada, es constitutivamente opaca, compleja e imposible de descomplejizar a efectos de clasificarla” (Malacalza, 2000: 23).

En otro de sus textos, Malacalza advierte que la ciencia “[...] estudia lo complejo, lo imprevisible, y descubre sus propias limitaciones” (2003: 26). Retomando a Castoriadis, la autora observa que la ciencia apunta a conocer el magma, la complejidad,

[...] lo que quiere decir que no podemos pensarlo como unidad de una pluralidad en el sentido habitual de estos términos, que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un magma, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir caos, sino, el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo consciente (Castoriadis In Malacalza, 2000: 71).

Este pasaje ilustra con suma claridad una de las cualidades centrales que adquiere el reflejo, o el modo de aprender la realidad, para Malacalza: la diversidad y complejidad se oponen a la unidad y si bien esto no llevaría al caos, sí conduce a un sinfín de fragmentos, partes o “magmas”. Así, se rompe con una visión de totalidad que analiza a sus partes, que son totalidades, en el marco de sus mediaciones con totalidades de mayor o menor complejidad y se desconoce que unidad y diversidad no son antagónicas, que en la diversidad hay una unidad, una “[...] síntesis

de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso” (Marx, 1971: 21).¹⁰⁶

De este modo, la realidad se compone de dimensiones causales y no causales, subjetivas y objetivas que conducen a un extremado relativismo, al afirmarse que “[...] lo social contiene lo no causal como momento esencial” (Castoriadis In Malacalza, 2000: 73). Según Castoriadis,

Hay lo causal en la vida social e histórica porque hay lo “racional subjetivo”. Lo hay también porque hay lo “racional objetivo”. Y hay también lo “causal bruto” que constatamos sin poder reducirlo a unas relaciones racionales subjetivas o objetivas, unas correlaciones establecidas cuyos fundamentos ignoramos, unas regularidades de comportamiento, individuales o sociales, que continúan siendo puros hechos (Castoriadis In Malacalza, 2000: 73).

Así, habría distintas causalidades según una dimensión objetiva y subjetiva que se encontrarían diferenciadas entre sí, probablemente por ser “magmas” que no pueden ser unificados entre sí. Con ello, predomina nuevamente una dualidad y pluralidad frente a algo que es unitario: la causalidad tiene efectos objetivos y subjetivos que sólo pueden comprenderse en el marco de su unidad y síntesis. Inclusive, esto incorpora algunas consecuencias ligadas a la “inmaterialidad” de las relaciones sociales, ya que, como refiere Malacalza,

Aquello que llamamos realidad social no es transparente ni a-priori; si bien está conformada por dimensiones que podríamos quizás llamar más **objetivas**, también lo está por otras, que son claramente construcciones producto del juego

106 Si bien la autora no avanza en cuáles son las formas de analizar una situación problemática en la intervención, con este pasaje se puede inferir que la diversidad y complejidad de las mismas difícilmente contribuyan a dilucidar sus determinaciones y causantes, producto de la infinidad de fragmentos de la que podrían ser parte.

político de las relaciones sociales que los sujetos van estableciendo en la dinámica de una sociedad concreta (2000: 22).

En ese sentido, Malacalza ubica al pensamiento de Castoriadis, y a las reflexiones precedentes, en el marco del deconstructivismo, esto es, como parte de lo que en este capítulo se ha denominado de corriente textualista del post-estructuralismo. Según la autora:

Desconstruir parece significar ante todo: desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también des-sedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significativo bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica (Peñalver In Malacalza, 2000: 26).

No es casual que Malacalza proponga “deconstruir” uno de los logros fundamentales de la modernidad: la categoría sujeto. Para la autora, las ciencias sociales deben

[...] romper con la categoría de “sujeto” como unidad racional y transparente. Esta conceptualización implica otorgar un significado homogéneo a todos los terrenos de la conducta del sujeto. La idea de sujeto social a la que adscribo, es la planteada por Ernesto Laclau, concibiéndola como una pluralidad atravesada por *diferentes posiciones de sujeto* (Malacalza, 2003: 49).

Este planteo guarda coherencia con los señalamientos de Castoriadis, para quien no existe una oposición entre el individuo y la sociedad, siendo el primero una creación social de la segunda, sino entre psique y sociedad. Acerca de esta relación, Malacalza advierte que el colectivo anónimo

crea las instituciones y éstas socializan a la psique. Esta cadena es lo que permite concebir que

Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo, involucrado con lo “externo”), la imaginación radical le crea al ser humano singular un mundo propio “genérico”, un mundo lo suficientemente compartido con los demás miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, crea un mundo propio singular [...] este “interior” es el que posibilita y condiciona primero un distanciamiento con relación al mundo considerado como meramente dado y en segundo lugar, una posición y disposición activa y actuante respecto de ese mundo. Representación, afecto e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio y principios de distanciamiento respecto de ese mundo y de acción sobre él (Castoriadis In Malacalza, 2000: 90-91).

Si bien la autora advierte que el posicionamiento de Castoriadis no es ni idealista ni subjetivista, la salida a lo instituido, a través de lo instituyente, se produce a partir de la psique, del “aspecto interno”, en cuanto representación, afecto e intención que permite una distancia con lo “dado”, es decir, con el “mundo externo” y social del individuo. Esto se vincula a que “[...] la *imaginación* es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. Sustenta, asimismo, que la propiedad fundamental del ser humano es la *imaginación libre y desfuncionalizada* [...]” (Malacalza, 2000: 37).

De este modo, Malacalza plantea que la psique, como mundo interno, es el ámbito de refugio del individuo frente a lo instituido, que puede ser subsanado mediante una imaginación radical. Según la autora, los procesos teleológicos secundarios de la intervención profesional tienen por finalidad generar espacios de autonomía en una sociedad fuertemente heterónoma.

La consecución de esta finalidad requiere de un abandono del pensamiento heredado, ya que, por un lado, éste tiene la “[...] dificultad de visualizar -en los sujetos con quienes el Trabajador Social interactúa profesionalmente-, intersticios posibilitadores de autonomía en el ámbito de lo singular y de lo colectivo” (Malacalza, 2000: 87). Por el otro,

[...] la dilución de las manifestaciones de lo cotidiano de los sujetos “singulares” en virtud de una fuerte gravitación de las miradas “colectivas”, macro y/o estructurales, lo que -según creo- constituye otro obstáculo en las prácticas de los Trabajadores Sociales (Malacalza, 2000: 90).

Mediante la superación de estas dos problemáticas propias del pensamiento heredado, el trabajador social puede promover una finalidad en su intervención profesional que le permita aprovechar aquellos espacios e intersticios que permitan construir imaginarios radicales que amplíen la autonomía:

[...] consiste en la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan sus propias instituciones, su representación del mundo, sus *significaciones imaginarias sociales* (Malacalza, 2000: 39).

En ese sentido, se construye una “autonomía imaginaria” destinada a transformar los imaginarios y representaciones del “mundo interno” de un individuo.

En síntesis, partiendo de la crisis de la modernidad, de sus significaciones imaginarias y sus instituciones, Malacalza propone un nuevo reflejo que apunte a captar lo singular, diverso y complejo de cada situación problemática, como parte de la problematización que la autora propone respecto a las formas homogéneas de pensar. Aquí aparece con claridad la proposición de un análisis teórico ba-

sado en lo micro y lo diverso, en la medida en que “[...] lo total real es inabordable desde el conocimiento, por lo cual será necesario para cada coyuntura de trabajo generar estrategias metodológicas específicas que permitan unir lo micro a lo macro [...]” (Malacalza, 2003: 28).

Al mismo tiempo, el reflejo se articula con la finalidad de la intervención, haciendo que el trabajador social actúe sobre las significaciones imaginarias, las ideas y representaciones de los sujetos, de modo tal que al problematizarlas puedan construir una nueva imaginación y nuevos aspectos en su psique. Así, la autonomía no sólo es imaginaria y simbólica, sino que difícilmente, producto de las singularidades de cada psique, puedan articularse en el marco de un pensamiento que piensa lo social y la psique como un magma de magmas, un conjunto heteróclito de elementos que guardan múltiples relaciones y de diversa naturaleza.

Estas consideraciones generales dan cuenta de cómo el pensamiento de los dos autores trabajados hasta acá se vinculan con el campo posmoderno, en el cual predomina el carácter fragmentado de la realidad, existiendo realidades y no una realidad como totalidad, en la que el lenguaje, los imaginarios y las representaciones se constituyen en momentos que se coagulan respecto a la praxis humana, volviéndose la capacidad de enunciar e imaginar distinto, representarse la realidad de otro modo, el camino de salida y de escape a una realidad compleja, opaca y oscura. Así, no sólo se cae en un vulgar idealismo que combina aspectos del idealismo objetivo y subjetivo, cuyo momento predominante lo ocupa este último, sino que se convierte en un pensamiento y acción de capitulación que, de espaldas a la realidad objetiva, se refugia en una subjetividad y en un conjunto de representaciones e imaginarios que pueden transformarse plenamente sin ningún

tipo de trabas ni dificultades, ya que la materialidad, sea natural o social, fue un mito de la modernidad que ha sido dejado atrás en la actualidad.

Es por ello que el campo posmoderno en Trabajo Social queda aprisionado en la inmediatez, en el horizonte de la intervención profesional ligado al cotidiano, lo que genera que las respuestas profesionales se vuelvan un accionar táctico incapaz de articularse con estrategias más amplias de mediano y largo plazo. Así, se encubre una nueva forma de intervención profesional dirigida a lo individual, cuyo foco está en las representaciones y significaciones de una subjetividad vacía separada de la totalidad. Como diría Netto, esto conduce a una intervención anti-ontológica, al desaparecer la realidad objetiva y predominar su carácter idealista, ya que trabajando las representaciones se acabarán los problemas sociales. Ejemplificando esto, el autor señala: “Trabajan la representación del hambre y creen con ello que resuelven el problema del hambre mismo”.¹⁰⁷

107 Este pasaje fue registrado en el curso de posgrado que el autor da sobre el pensamiento moderno y el campo posmoderno.

CAPÍTULO III

RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA Y TRABAJO SOCIAL: EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO Y LA GESTALT

1. La trayectoria del funcionalismo-sistémico y su articulación con la Gestalt-terapia

El capítulo anterior avanzó en el análisis y crítica del campo posmoderno en las ciencias sociales y cómo éste se manifiesta en el debate contemporáneo del Trabajo Social, en sus implicancias teóricas, políticas y éticas de los procesos de intervención profesional. No obstante, junto a esta tendencia teórica se desarrolló otra vinculada a la racionalidad formal-abstracta y más precisamente al pensamiento sistémico y su articulación, en algunos casos, con la Gestalt-terapia.

En ese sentido, el estudio del pensamiento sistémico demanda un análisis del proceso de continuidad y ruptura entre el funcionalismo y la Teoría General de los Sistemas, siendo central la reconstrucción, aunque más no sea genéricamente, de lo que podría ubicarse como un primer momento del pensamiento funcionalista, ligado a su fase clásica y cuya plenitud fue alcanzada en la obra de Parsons, otro explícitamente relacionado con la Teoría General de los Sistemas, y los aportes de Bertalanffy, y un último período vinculado al holismo y el paradigma de la complejidad (Santos de Souza, 2001).¹⁰⁸

Tal vez el aspecto más destacado de lo que podría llamarse el funcionalismo clásico refiere a la analogía que

108 Cabe destacar que para los fines de este trabajo el énfasis se encontrará puesto en la conformación de la Teoría General de los Sistemas, mientras que el resto de los momentos serán recuperados de manera general.

se plantea entre los sistemas orgánicos biológicos y los sistemas sociales. Esta característica, analizada ya en el primer capítulo con Durkheim, es constitutiva del positivismo como lógica formal y metodológica de aprehensión de los aspectos cosificados y coagulados de la positividad capitalista. Como refiere Netto,

En la perspectiva de la tradición positivista, el concepto de ciencia es inequívoco y su extensión a la investigación del ser social parece legítima: como la legalidad de lo social es identificada a la legalidad de la naturaleza, el estatuto “científico” de la investigación de la sociedad es homólogo al de la naturaleza –vale decir, el patrón teórico de las “ciencias de la sociedad” es un símil del de la biología, de la física, de la química etc. [...] (1997: 134).

Esta forma hegemónica de pensar la realidad, que homologa los métodos de investigación de las ciencias naturales con las ciencias sociales, identifica la legalidad de la naturaleza, cuyo movimiento es de reproducción simple y de continuidad de lo establecido, con el de la sociabilidad humana, en el que la continuidad incluye siempre un momento de lo nuevo y de la heterogeneidad y diversidad, y, de este modo, hace factible una mirada organicista de la sociedad.

El positivismo busca generar un conocimiento científico basado en ciertas leyes y regularidades que rigen a la sociabilidad humana, siendo éstas exteriores e independientes a los individuos y, por ende, éstos no pueden ni actuar sobre las mismas ni torcer su rumbo. Para Durkheim

[...] los fenómenos psíquicos (físicos) y sociales son hechos como los otros, sometidos a leyes que la voluntad humana no puede desarreglar a su manera y *que, por consiguiente, las revoluciones en el sentido propio de la palabra son cosas*

tan imposibles como los milagros (Durkheim In Löwy, 1991: 25).¹⁰⁹

Como afirma el autor, “[...] la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios” (Durkheim, 2002: 159). Estos caracteres del sistema, distintos al de sus partes, expresan alguna de las ideas que luego la Teoría General de los Sistemas retomará. En otro de los pasajes de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim profundiza esto diciendo:

En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen (2002: 158).¹¹⁰

Si la sociedad es diferente de las partes que la constituyen, esto no significa que sea un todo indiferenciado, por el contrario, éste se conforma por

[...] un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formado, ellos mismos, de partes diferenciadas. A la vez que los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco se hallan dispuestos de la misma forma. No se encuentran ni yuxtapuestos linealmente, como los anillos de un anélido, ni encajados unos en otros, sino

109 El agregado entre paréntesis fue recuperado del pie de página número 60 de la obra de Netto (1997).

110 De más está decir que aquí nuevamente se homologa la naturaleza con la sociedad, lo que genera que el individuo pierda una de sus cualidades fundamentales: la libertad y la objetivación de alternativas que es constitutiva de la praxis humana.

coordinados y subordinados unos a otros, alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderatriz. Este mismo órgano no tiene ya el carácter que en el caso precedente, pues, si los otros dependen de él, él depende a su vez de ellos. Sin duda que hay todavía una situación particular y si se quiere privilegiada; pero es debida a la naturaleza del papel que desempeña y no a una causa extraña a esas funciones, a una fuerza cualquiera que se le comunica desde fuera (Durkheim, 1987: 216).

Aquí queda en evidencia que la sociedad, desde la óptica de Durkheim, es un sistema social u organismo con órganos que cumplen funciones diferenciadas. De ello, se infiere, por un lado, que los privilegios de ciertos órganos respecto a otros son una cuestión completamente natural, debido a la función que cumplen unos y otros, y, por otro lado, que si un órgano quisiera cumplimentar un rol diferente traería un desequilibrio y anomia en el conjunto del organismo.

Esta tradición positivista adquiere continuidad, aunque con algunas particularidades que la distinguen de Durkheim, en la obra de Parsons, quien propone desarrollar una Teoría General basada en hipótesis lógicas y abstracciones teóricas. Es decir, el funcionalismo de Parsons posee un alto nivel de abstracción, hecho que lo distingue de los empiristas norteamericanos que profundizaron las reglas sociológicas planteadas por Durkheim. Según Robertson, hay un

[...] convencimiento de Parsons de que “la abstracción analítica” constituye un empeño legítimo y necesariamente científico. De acuerdo con esta convicción, Parsons ha venido oponiéndose firmemente a la idea de que la sociología debería proceder sobre la base de generalizaciones empíricas (generalizaciones basadas en regularidades comprobadas de la vida social). Su razonamiento consiste en que la indagación sociológica de índole fáctica siempre será insatisfacto-

ria mientras se emprenda partiendo de una base ad hoc que no vaya encaminada por una consideración de las posibles relaciones entre un amplio orden de fenómenos (1970: 221).

Entonces, la abstracción analítica tiene por finalidad la creación de ciertos conceptos que son separados del movimiento de la historia y universalizados para toda forma de sociabilidad. Para Gouldner

[...] la prueba de significación de estos conceptos *no* es que conduzcan a hipótesis o proposiciones susceptibles de ser puestas a prueba, o que puedan ser insertados en ellas; esto parece interesarle tan poco como al simple compilación de un diccionario las oraciones en que pueda ser aplicado su inventario de palabras. Parsons se libera de la tensión y se siente triunfante cuando logra “mostrar” que un conjunto de sus categorías o conceptos puede ser aplicado a *diversos* sectores sociales o a *diferentes* niveles de la vida social, lo cual le permite vincularlos [...] Aunque no lo diga, considera a la diversidad de aplicaciones de un mismo conjunto de categorías como *prueba* de su valor (1973: 195).¹¹¹

Así, la preocupación del funcionalismo clásico de Parsons se vincula a la construcción de modelos acerca de la acción social, a partir de variables e indicadores aplicables a cualquier momento histórico. Según Santos de Souza (2001), Parsons tiene como punto de partida de su análi-

111 Gouldner advierte que “[...] Parsons parece sostener que el vuelco voluntarista en la teoría social tuvo lugar por la confiabilidad empírica de las observaciones y la corrección lógica de las inferencias extraídas a partir de ellas. De hecho, resuelve el enigma consistente en determinar cómo *diferentes* puntos de partida teóricos pueden haber conducido a la *misma* conclusión reduciendo, si no sacrificando, el papel de la teoría sustantiva. De tal modo, la explicación parsoniana sobre el vuelco voluntarista de la teoría social para a ser, en gran medida, una cuestión de acumulación de datos confiables sujeto a un razonamiento válido; en síntesis, una concepción que destaca la autonomía de la ciencia social con respecto a las fuerzas sociales [...]” (1973: 177).

sis teórico a la acción social, que posee distintos elementos que la componen y conforma una totalidad compleja o un sistema de acción. En otras palabras, el sistema de la acción social tendría al menos cuatro subsistemas y se liga a

[...] una división tripartita de personalidad, sistemas sociales y sistemas culturales. Desde el punto de vista del sentido común, el sistema de la personalidad se refiere a aquellas características de la personalidad individual que afectan el funcionamiento social de ésta; el sistema social hace referencia a los modelos y unidades de *interacción*, y el sistema cultural se refiere a las prescripciones cognoscitiva, estimativa y simbólica de un sistema de acción [...] En otras palabras, todo sistema social real está compuesto de: a) individuo que se hallan, b) en interacción con otros sobre la base de un grado mínimo de expectativas complementarias, gracias y conforme a, c) un sistema compartido de creencias, normas y símbolos [...] Un modelo completo para el análisis de la acción y la interacción tiene que incluir, asimismo, el reconocimiento de un organismo que actúa. El organismo tiene determinadas necesidades y señala límites al ámbito de la conducta humana. Es el “grado más bajo” de los cuatro sistemas, al que siguen la personalidad (Robertson, 1970: 223).

Para Santos de Souza esto expresa una concepción sistémica en la que el sistema social es de carácter abierto e interactúa con el sistema cultural, el de la personalidad y el del medio ambiente físico. La reciprocidad entre estos elementos conduce a “[...] un molde [...] y testimonia una estabilidad en el tiempo [...] [lo que] implica también una noción de estabilidad, algo que tiende a mantenerse (mantener la estructura y los procesos) [...]” (Santos de Souza, 2001: 10-11). Esta estabilidad en los sistemas lleva a Parsons a concebir dos aspectos fundamentales: la existencia de una estructura ligada a los elementos que le otorgan

relativa estabilidad y ciertas funciones que deben cumplirse. En relación al primero de estos, Robertson señala:

La interacción se halla, pues, organizada alrededor de un sistema de papeles que, a su vez, se organizan en colectividades interrelacionadas [...] Dos modelos son los que definen la relación entre las unidades básicas de los sistemas sociales: las normas (que incluyen prescripciones legales, reglamentaciones y convenciones informales) y los valores (guías generales para la conducta intencional). Por consiguiente, los componentes fundamentales de la abstracta concepción de Parsons sobre el sistema social, son los papeles, las colectividades, las normas y los valores. Aquellos se conciben, asimismo, en forma jerárquica, considerando que los valores ejercen una forma de dominio sobre las normas, las que, a su vez, definen las relaciones de la colectividad, y así sucesivamente (1970: 224).

Este planteo de Roberston (1970) destaca cómo lo normativo cumple una función central en el pensamiento de Parsons y sirve como “[...] criterio normativo para la elección entre alternativas de orientación que están intrínsecamente abiertas en una situación [...]” (Parsons, 1999: 44). Así, toda acción social es “normativamente orientada” y

El problema del orden, y por ello de la naturaleza de la integración de los sistemas estables de la interacción social (o lo que es igual, de la estructura social), se centra en la integración de la motivación de los actores con los criterios normativos culturales que integran el sistema de acción, en nuestro contexto interpersonalmente. Estos criterios son [...] pautas de orientación de valor, y como tales son una parte particularmente crucial de la tradición cultural del sistema social (Parsons, 1999: 27).

Este extracto permite inferir que una sociedad se encuentra ordenada, y en un relativo equilibrio, cuando los

individuos comparten entre sí un conjunto de normas culturales y cumplen ciertos papeles dentro de ésta. Según Robertston (1970), el sistema cultural brinda el contenido de los valores y los papeles que los sujetos desempeñan depende del sistema de la personalidad. Mediante ello, es posible alcanzar una tendencia al equilibrio, tanto mediante una institucionalización, que articula las actividades sociales con los valores dominantes, y la interiorización, que supone a la incorporación de la cultura en la personalidad del individuo. Esto demuestra el énfasis que Parsons coloca sobre la cuestión de las normativas y los valores en la acción social y cómo

[...] la integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de la necesidad internalizada de las personalidades constituyentes es el fundamento central de la dinámica de los sistemas sociales. Se puede decir que el teorema dinámico fundamental de la sociología es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esa integración. Este es el punto principal de referencia de todo análisis que pretenda ser un análisis dinámico del proceso social (1999: 30).

Esta citación trasluce cómo la concepción de Parsons acerca del sistema social se relaciona con una mirada de la acción social ordenada a partir de ciertos valores y papeles que los individuos comparten entre sí, siendo éste el factor fundamental para mantener cohesionada y equilibrada a la misma. Gouldner (1973) observa que Parsons nunca se interroga si los individuos persiguen sus finalidades, ligadas a estas normas, valores y papeles, por una opción propia o si son impuestas por otros individuos, desconociendo cuáles son las determinaciones que atraviesan a las mismas. En una misma línea, Wright Mills advierte:

[...] lo que Parsons y otros grandes teóricos llaman “valores-orientaciones” y “estructura normativa” se refieren principalmente a los símbolos de legitimación del amo [...] Pero estos símbolos no forman ninguna esfera autónoma dentro de una sociedad; su significación social está en su uso para justificar la organización del poder y las situaciones que dentro de ella ocupan los poderosos, o para oponerse a ella (1961: 55).

Cabe destacar que esto guarda relación con las necesidades que el sistema social tiene como generalidad y con su tendencia a la estabilidad y equilibrio. Según Santos de Souza (2001), habría cuatro funciones esenciales: a) *función de manutención de los modelos*, relacionada a una estabilidad de los modelos de cultura institucionalizada; b) *función de realización de los fines*, vinculada a la realización de las finalidades de un sistema social; c) *función de adaptación*, ligada a los recursos necesarios para la realización de los fines y d) la *función de integración*, que apunta a la regulación y ajuste de los subsistemas. Como afirma Gouldner, uno de los aspectos trabajados por Parsons es

[...] el problema del *mantenimiento del sistema*. Los sistemas pueden conservar cierto grado de estabilidad mediante mecanismos que restablezcan su “equilibrio”, cuando este es alterado. Así, buena parte del análisis parsoniano de sistemas se resuelve en cuestiones sobre la índole de la interdependencia sistémica de las fuerzas estabilizadoras del sistema, los mecanismos que mantienen los límites o mecanismos equilibrantes (1973: 198).

Es decir, la obra de Parsons se centra en aquellos elementos y mecanismos auto-mantenedores del sistema que permiten a este último otorgarle estabilidad. Por lo tanto, el funcionalismo clásico tiene como foco de atención “[...] el control moral del poder, lo cual forma parte de su enfo-

que más general sobre la importante de las pautas sociales moralmente sancionadas, o de las pautas contempladas en sus relaciones con las creencias morales” (Gouldner, 1973: 228). Así, las normas y los valores son los mecanismos fundamentales desde los cuales el sistema se sostiene y adquiere viabilidad. En otro pasaje, Gouldner aclara esta conexión diciendo que

El modelo sistémico que Parsons propicia hace que se coloque el acento en la unidad inducida por la interdependencia y que se asigne desproporcionada importancia a los modos en que los individuos están dispuestos a ajustarse a las expectativas de los otros o a satisfacer las necesidades de sus sistemas sociales. La atención fundamental se centra en los mecanismos de integración social que incorporan a los individuos a las solidaridades sociales o reducen su distancia social recíproca; en los mecanismos de defensa que disminuyen la tensión existente entre ellos, o en los mecanismos adaptativos que ajustan el sistema a su ambiente y reducen la fricción con este último (1973: 208-209).

Esta tendencia, a la “[...] entera *moralización* de las teorías sociales abarcativas” (Netto, 1997: 42), conducirá luego a la Teoría General de los Sistemas a concebir que los problemas sociales se encuentran en sus aspectos relacionales y en las gratificaciones que los individuos y grupos sociales obtienen mediante sus intercambios, debiendo éstos reconocer sus posibilidades y límites a partir del sistema social, el sistema cultural y la personalidad. Como el sistema social tiende a lograr una relativa estabilidad, ésta depende de que las partes admitan cuál es su lugar y la función que deben desempeñar dentro de la misma.

Al mismo tiempo, la tendencia al equilibrio y la moralización se conjugan con el modo en que Parsons concibe al sistema como un todo y su relación con las partes. El autor afirma: “en un sistema de variables interdependientes [...]”

no se puede determinar el valor de ninguna variable de manera total si no se conocen el de todas las otras” (Parsons In Gouldner, 1973: 201), con lo que conocer alguna de las partes del todo se vuelve una empresa imposible, al ser improbable que un cientista pueda determinar con exactitud cuáles son esas otras partes con anticipación y como si éstas fueran un *a priori* desde el cual debe partir y no el resultado de la investigación, reconociendo, en todo caso, la parte que se investiga en el marco del conjunto de relaciones y en el que adquiere articulación.

El funcionalismo clásico de Parsons se enfoca excesivamente en los aspectos interdependientes de las partes, haciendo que las últimas pierdan cualquier tipo de independencia o, en términos de Lukács (1981), autonomía relativa, ya que si bien adquieren su función social dentro de la totalidad más amplia que la contiene, éstas no dejan de tener una legalidad y tendencialidad particular. Kosik plantea con suma claridad esta distinción, al decir que

Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y autocreación, y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no puede alcanzar la “totalidad” de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que *todos* los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico (1967: 55).

Así, la obra de Parsons (1999), pese a que declama la existencia de una totalidad compuesta por una interdependencia entre sus partes, termina cayendo en una totalidad formal compuesta por conceptos, analogías y modelos que

desdeñan a la realidad como un complejo de complejos que posee como determinación central su carácter ontológico, que toma como punto de partida a los grados de ser efectivamente existentes en la realidad (naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y mundo de los hombres) y capta sus particularidades.

Esta concepción de totalidad y del sistema es uno de los aspectos que retomará el “nuevo funcionalismo” encarnado en la Teoría General de los Sistemas (Santos de Souza, 2001). Será Ludwig Von Bertalanffy, biólogo de origen alemán, quien sintetice en su obra *La teoría general de los Sistemas* las principales proposiciones del pensamiento sistémico.¹¹² En dicha obra, donde se compilan diversas intervenciones y artículos del autor producidas desde 1945, aparece con suma claridad una misma concepción de totalidad basada en una concepción organística, que señala que

Es necesario estudiar no sólo partes y procesos aislados, sino también resolver los problemas decisivos hallados en la organización y el orden que los unifican, resultantes de la interacción dinámica de partes y que hacen el diferente comportamiento de éstas cuando se estudian aisladas o dentro del todo (Bertalanffy, 1980: 31).

Y, en otro pasaje, completa esta concepción diciendo:

112 Alday y otros destacan algunas otras influencias teóricas en la conformación de la Teoría General de los Sistemas, como es el caso de la Teoría de los Tipos Lógico de Russel que “[...] marcaba la diferencia de niveles de tipos lógicos” (2001: 32), la Cibernética “[...] surgida desde la ingeniería de la comunicación y la ciencia de las computadoras, buscó responder a la necesidad de entender los principios generales de cómo se regulaban los sistemas de cualquier clase” (2001: 33) y la Cibernética de segundo orden que “[...] enfatizaba el rol del observador en la construcción de la realidad observada” (2001:33).

El sentido de la expresión algo mística “el todo es más que la suma de sus partes” reside sencillamente en que las características constitutivas no son explicables a partir de las características de partes aisladas. Así, las características del complejo, comparadas con las de los elementos, aparecen como “nuevas” o “emergentes”. Sin embargo, si conocemos el total de partes contenidas en un sistema y la relación que hay entre ellas, el comportamiento del sistema es derivable del compartimento de las partes (Bertalanffy, 1980: 55).

Aquí se traslucen dos elementos de continuidad entre el funcionalismo clásico y el “nuevo funcionalismo”: por un lado, para la concepción sistémica, al igual que Parsons, las partes sólo existen en función de la totalidad, no siendo éstas totalidades de mayor o menor complejidad que guardan una autonomía relativa, y, por otro, la Teoría General de los Sistemas revela leyes generales presentes en cualquier sistema -sea social, natural o de otra índole, o abierto o cerrado (todas características que se irán retomando en la exposición)- y afirma que es posible conocer todas las partes constitutivas de un sistema.

No obstante, ambos elementos adquieren concreción en el marco de una visión teórica plenamente formalista que, en primer término, afirma que la Teoría General de los Sistemas es aplicable a cualquier tipo de sistema, siendo un nuevo paradigma científico que “[...] es circunscrible como ‘ciencia de los sistemas’, o sea la exploración y la explicación científicas de los ‘sistemas’ de las varias ciencias (física, biología, psicología, ciencias sociales...), con la teoría general de los sistemas como doctrina de principios aplicables a todos los sistemas [...]” (Bertalanffy, 1980: XIII). En cuanto nuevo paradigma científico, la teoría sistémica apunta a alcanzar un conjunto de proposiciones teóricas posibles de aplicarse a sistemas de distinta naturaleza, ya que

[...] existen modelos, principios y leyes aplicables a sistemas generalizados o a sus subclases, sin importar su particular género, la naturaleza de sus elementos componentes y las relaciones o “fuerzas” que imperen entre ellos. Parece legítimo pedir una teoría no ya de sistemas de clase más o menos especial, sino de principios universales aplicables a los sistemas en general (Bertalanffy, 1980: 32).

Según Bertalanffy (1980) no existirían distinciones fundamentales entre los distintos tipos de sistema, con lo que el sistema de la naturaleza no tendría una legalidad distintiva a la de la sociabilidad humana. Estas afirmaciones del autor expresan ciertos puntos de contacto con los planteos de Durkheim acerca del organicismo y la concepción de la sociedad como un organismo compuesto de órganos entrelazados entre sí, donde las leyes que pueden construir las ciencias sociales se asemejan a las que producen las ciencias naturales. Esta indiferenciación de Bertalanffy acerca de los sistemas lleva al autor a plantear que

Podemos muy bien buscar principios aplicables a sistemas en general, sin importar que sean de naturaleza física, biológica o sociológica. Si planteamos esto y definimos bien al sistema, hallaremos que existen modelos, principios y leyes que se aplican a sistemas generalizados, sin importar su particular género, elementos y “fuerzas” participantes. Consecuencia de la existencia de propiedades generales de sistemas es la aparición de similitudes estructurales o isomorfismos en diferentes campos. Hay correspondencia entre los principios que rigen el comportamiento de entidades que son intrínsecamente muy distintas. Por tomar un ejemplo sencillo, se puede aplicar una ley exponencial de crecimiento a ciertas células bacterianas, a poblaciones de bacterias, de animales o de humanos, y al progreso de la investigación científica medida por el número de publicaciones de genética o de ciencia en general (1980: 33).

Esta extensa citación no sólo clarifica lo señalado hasta el momento respecto a la búsqueda de leyes y modelos aplicables a todo sistema sin importar su naturaleza, sino que enfatiza que lo importante son estas leyes generales y no las particularidades que pueden estar presentes en las mismas. Por ejemplo, Bertalanffy (1980) afirmaría que entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres existe una ley general que los determina: ambos poseen una determinación orgánica que conduce a las múltiples especies (incluida los humanos desde esta óptica) y especímenes individuales a un ciclo de nacimiento, desarrollo y muerte, desconociendo que en el caso de la sociabilidad humana ésta es un momento subordinado al desarrollo de los aspectos sociales y al “retroceso de las barreras naturales”. Es decir, el tipo de leyes que produce la Teoría General de los Sistemas es una abstracción generalizable de aspectos coagulados del movimiento de la realidad, que se expresa también en el ejemplo trabajado por Bertalanffy acerca de comportamientos que rigen a los distintos entes: el movimiento de una bacteria es el mismo al de una producción conciente y voluntaria de un individuo, lo central es el elemento estadístico que borra las particularidades y demuestra cuantitativamente una misma tendencia.

En segundo término, lo destacado hasta aquí acerca del pensamiento de Bertalanffy adquiere sentido en el modo en que el autor considera que es posible alcanzar la construcción de las leyes y modelos teóricos: mediante la matematización de la realidad. Es decir, “[...] la teoría general de los sistemas es una ciencia general de la ‘totalidad’ [...] En forma elaborada sería una disciplina lógico-matemática, puramente formal en sí misma pero aplicable a las varias ciencias empíricas” (Bertalanffy, 1980: 37), promoviendo un nuevo paradigma científico que produzca el pasaje de la “[...] teoría de las categorías [a] [...] un sistema

exacto de leyes lógico-matemáticas” (Bertalanffy, 1980: 88).

Esta tendencia a la formalización y matematización de las ciencias se conecta con las influencias neopositivistas de Bertalanffy, quien recupera los señalamientos de Carnap cuando éste afirma que

[...] la unidad de la ciencia está garantizada por el hecho de que todos los enunciados de la ciencia puedan a fin de cuentas ser expresados en lenguaje físico —en forma de enunciados que vinculen valores cuantitativos a posiciones definidas en un sistema espaciotemporal de coordenadas. En este sentido, todos los *conceptos* que se dirían no físico, p. ej. nociones específicamente biológicas como las de “especie”, “organismo”, “fertilización” y así sucesivamente, son definidos por medio de algunos criterios perceptibles: determinaciones cualitativas susceptibles de fisicalización. El lenguaje físico es, pues, el lenguaje universal de la ciencia (1980: 89).

Lukács (2012) recalca que la tendencia al formalismo, propia de la racionalidad formal-abstracta, oculta que toda determinación cuantitativa es una cantidad de “alguna cosa”, de un substrato categorial que son los presupuestos de las relaciones cuantitativas reales. Así, se descifran los fenómenos a partir del medio homogéneo de la matemática y se establece una unidad absoluta de la ciencia que excluye las diferencias. Según el autor

El neopositivismo, como vimos, desea resolver esa cuestión por la exclusión de toda ontología, por la simple unidad del “lenguaje” científico y por su tipo de manipulación logicista. De ese modo, todas las formas específicas de ser pierden forzosamente su particularidad interna, debiendo ser tratadas según el modelo —conforme la interpretación neopositivista de la física moderna (Lukács, 2012: 69).

Los señalamientos de Lukács (2012) reflejan cómo el neopositivismo, y la Teoría General de los Sistemas al retomar dichos planteos, constituye una totalidad formal que, aplicando la lógica de las matemáticas y la física, alcanza una concepción globalizadora de la realidad. Pero al hacerlo desde una racionalidad formal-abstracta, ésta desempeña claramente una función social apologética, ya que busca

[...] transferir los problemas y las contradicciones de la vida real, de su plano social dolorosamente real, a la esfera legítima de la razón formalmente omnipotente, “transcendiendo” así, idealmente, en términos de los postulados formales universalmente válidos, la *conflictividad real*; o, cuando la superación general de las contradicciones y antagonismo antes prevista ya no sigue siendo admisible, transformarlos en conflictos del “ser como tal” [...] (Mészáros, 2011: 30).

Al transformar una realidad concreta y contradictoria en “[...] conexiones materiales y formales cosificadas [...]” (Mészáros, 2011: 30) se tiende a una apología directa o indirecta según las circunstancias históricas. En el caso de la Teoría General de los Sistemas se observa una apologética indirecta ya que, de forma general, si hay desajustes en un sistema éste tiende siempre al equilibrio. Este proceso es caracterizado por Bertalanffy al decir que “En el estado de totalidad, una perturbación del sistema conduce a la introducción de un nuevo estado de equilibrio” (1980: 71). Pese a la distinción entre los sistemas cerrados y los abiertos -ya que en el primero al no tener un intercambio con el medio supone que el estado final está determinado a partir de las condiciones iniciales y en el segundo al haber *inputs* y *outputs* distintivos hace que puedan “[...] alcanzarse el mismo estado final partiendo de diferentes condiciones iniciales y por diferentes cami-

nos” (Bertalanffy, 1980: 40)- existiría una doble tendencia que éstas comparten:

Una es la equifinalidad, la tendencia a un estado final característico a partir de diferentes estados iniciales y por diferentes caminos, fundada en interacción dinámica en un sistema abierto que alcanza un estado uniforme; otra, la retroalimentación, el mantenimiento homeostático de un estado característico o la búsqueda de una meta, basada en cadenas circulares y en mecanismos que devuelve información acerca de desviaciones con respecto al estado por mantener o meta por alcanzar (Bertalanffy, 1980: 46).

Si se piensa en el sistema social se podría afirmar, y esto será recuperado por los autores en Trabajo Social, que su dinámica natural se inclina al equilibrio y que, a lo sumo, debe actuarse sobre aquellas partes que rompen con dicha dinámica, de modo de reestablecer los lazos sociales existentes y promover su carácter homeostático. Aquí irrumpe con suma claridad una apologética indirecta que parte de un modelo universal de sistema y considera que este siempre tiende al equilibrio y si se produce un desequilibrio hay una tendencia a resolverlo. El carácter abstracto y universal del sistema conduciría a

La eliminación, a la vista, de la *dimensión histórica* de la vida socioeconómica [...] gracias a la perversa metamorfosis categorial resultante de las prácticas abstractas/reductoras, y sólo en un sentido *formal* igualadoras, que prevalecen en los intercambios materiales mismos y, al mismo tiempo, hallan sus equivalencias conceptuales mistificadoras en el nivel de la teoría filosófica y social (Mészáros, 2011: 32).

Pese a este claro carácter formalista, la propuesta de Bertalanffy (1980), legataria del neopositivismo, introduce un cierto relativismo a partir de lo que el autor llamará el perspectivismo, al advertir que

El pensamiento discursivo siempre representa sólo un aspecto de la realidad última [...] jamás llega a agotar su infinita multiplicidad. Así, la realidad última es una unidad de opuestos; cualquier enunciado es válido sólo desde cierto punto de vista, su validez es relativa y debe ser suplementada por enunciados antitéticos desde puntos opuestos (1980: 261).

Lukács, al analizar el neopositivismo, destaca en la obra de Carnap la misma tendencia presente en Bertalanffy. Al respecto, el autor señala:

[...] el neopositivismo consiste sobre todo en una regulación lingüística para la filosofía científica. La aceptación de los resultados de la lógica matemática y de la matematización generalizada de todas las ciencias es solamente una parte, aunque extremadamente importante, de esos esfuerzo [...] El propio Carnap afirma: “Para cada calculo dado hay, en general, muchas posibilidades diferentes de interpretación verdadera”. Se sigue de allí que cada fenómeno, mismo teniendo sus determinaciones cuantitativas expresadas matemáticamente de manera tan exacta y correcta, de modo alguno es comprendido en su efectividad total [...] (2012: 55).

El planteo de Bertalanffy (1980) lleva a un relativismo, producto de la ruptura entre la dialéctica entre lo relativo y lo absoluto, que exagera el carácter aproximativo del conocimiento, que es siempre histórico y posible de aprender nuevas determinaciones y mediaciones hasta entonces desconocidas, y niega su aspecto absoluto, esto es, la existencia de una realidad objetiva que posee ciertas cualidades y atributos que el individuo puede conocer. Inclusive, el autor, inspirado en la obra de Spengler, afirma que

Las fórmulas matemáticas como tales son portadoras de necesidades lógicas, pero su interpretación visualizable que les

da sentido es una expresión del “alma” de la civilización que las creó. De este modo nuestra imagen científica del mundo tiene sólo validez relativa (Bertalanffy, 1980: 246).

Lukács (1959) analiza la obra de Spengler como parte de la trayectoria del irracionalismo alemán y destaca que ésta cumple la función de radicalizar los aspectos únicos y singulares de cada fenómeno, al exacerbar su relativismo histórico, en el que “Todo es histórico, lo que significa, para Spengler, que todo es históricamente relativo, puramente relativo” (1959: 376). Sintetizando los planteos en torno al perspectivismo, Bertalanffy señala:

[...] las categorías de nuestra experiencia y pensamiento parecen estar determinadas por factores biológicos así como culturales. En segundo lugar, esta vinculación humana es vencida merced a un proceso de desantropomorfización¹¹³ progresiva de nuestra imagen del mundo. En tercer lugar, aún desantropomorfizado, el conocimiento sólo refleja ciertos aspectos de la realidad. Pero, en cuarto lugar [...] cada aspecto tiene verdad, aunque relativa (1980: 261).

113 Cabe destacar que la desantropomorfización para Bertalanffy (1980) refiere a tres cuestiones: en primer lugar, la eliminación de aquellos rasgos específicamente humanos de la ciencia, como por ejemplo la utilización de instrumentos de observación y medición que se interponen entre los sentidos del individuo y la experiencia. En segundo lugar, se produce una convergencia de la investigación. Y, en tercer lugar, se eliminan los aspectos propios de la experiencia y adquieren primacía los aspectos ligados al sistema de relaciones matemáticas. Es decir, esta concepción de desantropomorfización refiere a un proceso que distancia a la ciencia de la realidad objetiva y sus determinaciones y reduce a la misma a sus aspectos abstractos y formales. Mientras que, para Lukács (1966a), la desantropomorfización es un tipo de reflejo que, mediando entre entendimiento y razón, reproduce las determinaciones objetivas existentes en la realidad con independencia de los valores, juicios y opiniones subjetivas del individuo.

Así, desde la óptica de Bertalanffy, el científico aplica un modelo o constructo formal-abstracto sobre el que inciden factores biológicos, psicológicos, culturales, entre otros, ya que “[...] la percepción no es una reflexión de ‘cosas reales’ (cualquiera que sea su condición metafísica), ni el conocimiento una mera aproximación a la ‘verdad’ o la ‘realidad’” (1980: XVI-XVII), sino un producto relativista según el momento histórico y los factores que lo influyen. Entonces, la óptica del autor prioriza en ciertos momentos la racionalidad formal-abstracta y en otros un irracionalismo relativista.

Cabe destacar que estos elementos analizados hasta aquí explican porqué la Teoría General de los Sistemas adopta una visión de totalidad formalista. Bertalanffy (1980) afirma que la “totalidad es la suma de las partes”. Este planteo puede prestarse a confusión respecto a la concepción que Lukács tiene acerca de la totalidad. No obstante, hay dos elementos que distinguen a ambos autores: el primero, ya señalado, la autonomía relativa que adquieren los complejos sociales parciales para Lukács, siendo totalidades con sus leyes tendenciales que contienen complejos sociales de menor complejidad y éstos son contenidos dentro de complejos más amplios. Como afirma Netto, “[...] si hay totalidades más determinantes que otras [...] ellas se distinguen por la legalidad que las rige: las tendencias operantes en una totalidad le son peculiares y no pueden ser trasladadas directamente a otras totalidades” (2011: 56). Así, las “partes” serían complejos sociales que adquieren límites y posibilidades en el marco del conjunto de relaciones sociales en el que se inserta y no meros epifenómenos de una totalidad.

Pero, en segundo lugar, lo que diferencia a Lukács de Bertalanffy es el carácter ontológico de la totalidad, ya que ésta, en cuanto complejo de complejos, se constituye a partir de distintos niveles del ser que existen efectiva-

mente y que articulan aspectos universales y singulares. Marx señala que “En cada sociedad las relaciones de producción forman un todo” (1987: 68) y que el conocimiento de la misma reproduce en la conciencia, mediante un reflejo desantropomorfizador, aquellas relaciones reales, sus mediaciones y determinaciones esenciales. En otras palabras, la totalidad es de carácter ontológica, en el sentido que la propia realidad tiene una estructura de totalidad y se conforma de innumerables totalidades de menor complejidad. Las totalidades no son amorfas ni iguales entre sí, teniendo diferentes grados de complejidad. Ya se observó en diversos pasajes que todo complejo social posee una doble articulación: la misma se encuentra subordinada por totalidades más complejas y es subordinante en relación con aquellas de menor complejidad.

En síntesis, la sociabilidad humana es una totalidad ontológica y real, no un modelo formal y matemático como en el caso de Bertalanffy (1980), articulada por diversos complejos sociales en los que el individuo se constituye en la unidad de menor complejidad, siendo un complejo de complejos con múltiples determinaciones y con una autonomía relativa que le permite objetivar alternativas, al tiempo que forma parte de complejos sociales más abarcativos que lo contiene, como la familia, mientras que ambos (el individuo y la familia) están subordinados a la clase social y así hasta alcanzar la totalidad más desarrollada: la sociabilidad humana. Cabe destacar que el sentido de subordinar aquí no refiere a dominar y colonizar, sino que ésta posee una mayor complejidad y mediaciones y, por ende, contiene en su seno a diversas totalidades. Respecto a esto, Netto advierte:

Para Marx, la sociedad burguesa es una *totalidad concreta*. No es un “todo” constituido por “partes” funcionalmente integradas. Antes, es una totalidad concreta inclusiva y macroscópica, de máxima complejidad, constituida por totali-

dades de menor complejidad. Ninguna de esas totalidades es “simple”, lo que las distingue es su grado de complejidad [...] En fin, una cuestión crucial reside en descubrir las *relaciones* entre los procesos que ocurren en las totalidades constitutivas tomadas en su diversas y entre ellas y la totalidad inclusiva [...] Tales relaciones nunca son directas; ellas son *mediadas* no sólo por los distintos niveles de complejidad, sino, sobre todo, por la estructura peculiar de cada totalidad (2011: 56-57).

Por el contrario, la concepción teórica de Bertalanffy (1980) adscribe a un formalismo matemático y a una homogeneización de cualquier tipo de sistema, sin importar si éste es social, natural o lógico. Con respecto al primero, el autor va a señalar que “[...] el problema de la historia humana se cierne como la aplicación más vasta posible de la idea de sistema” (1980: 205) y establece, pese a instalar ciertas críticas superficiales, una conexión directa con el funcionalismo:

La teoría sociológica del presente consiste en gran medida en intentos de definir el “sistema” sociocultural y en discutir el funcionalismo, es decir, la consideración de los fenómenos sociales con respecto al “todo” al que sirven [...] La teoría funcionalista ha recibido varias expresiones, como las representadas por Parsons, Merton y otros muchos [...] La principal crítica al funcionalismo, particularmente en la visión de Parsons, es que insiste demasiado en el mantenimiento, equilibrio, el ajuste, la homeostasia, las estructuras institucionales estables, y así sucesivamente, con el resultado de que la historia, el proceso, el cambio estructural, el desenvolvimiento dirigido desde adentro, etc. queda en mala posición y aparecen, si acaso, como “desviaciones” con una connotación de valor negativa. De modo que la teoría parece ser de conservadurismo y conformismo, que define el “sistema” [...] como es, descuidando conceptualmente el cambio y así estorbándolo. Es claro que la teoría general de los sistemas en la forma aquí preconizada está a salvo de esta objeción,

ya que incorpora por igual mantenimiento y cambio, preservación del sistema y conflicto interno [...] (Bertalanffy, 1980: 205-206).

Pese a que Bertalanffy (1980) observe que el problema principal del funcionalismo clásico es un cierto estatismo respecto al cambio, hecho trabajado en las funciones del sistema por Parsons y en su finalidad de lograr los aspectos universales-abstractos de cualquier sistema, la Teoría General de los Sistemas introduce el movimiento, la contradicción como forma de alcanzar el equilibrio o la progresiva destrucción de un sistema, producto de que sus partes se autonomizan en “cadenas causales independientes”. En otras palabras, el equilibrio es el momento predominante respecto al cambio, incorporando el movimiento con el fin de remarcar la tendencia a una nueva armonía en el sistema.¹¹⁴

Hasta aquí algunas de las determinaciones presentes en la Teoría General de los Sistemas y su fuerte anclaje dentro de una racionalidad formal-abstracta.¹¹⁵ Cabe destacar

114 Según Santos de Souza en la “[...] TGS [Teoría General de los Sistemas] se encuentran todos los elementos corrientes del funcionalismo que se buscó mostrar hasta aquí, cuales sean, la idea de funcionalidad, de sistema, de integración, de adaptación, y la analogía con sistemas orgánicos. Diferentemente de lo que hacía el funcionalismo hasta entonces, que se preocupaba con las funciones del sistema o de alguna de sus partes, la TGS pasa a preocuparse con el propio sistema, con sus mecanismos de adaptación y con las transformaciones que de ellas provienen. Para esto, utiliza frecuentemente modelos cibernéticos que trabajan la información y el *feedback* que proporcionan tal adaptación” (2001: 16).

115 Si bien ya se advirtió que no se avanzaría sobre el “nuevo funcionalismo”, ligado al “paradigma de la complejidad”, cabe resaltar algunas continuidades respecto a los dos momentos anteriores del funcionalismo. El mismo se vincula con el descubrimiento de la física cuántica y los sistemas autopoéticos de la biología celular. Santos de Souza (2001) destaca los tres aspectos fundamentales de dicha etapa: a) la incertidumbre y la indeterminación: que refiere a no poseer un control sobre los acontecimientos futuros y la capacidad para preverlos; b) la auto-producción

que algunos de los autores pertenecientes al pensamiento sistémico en Trabajo Social buscan una articulación con los planteos de la Gestalt, la cual proviene de otra tradición más cercana a la fenomenología y el existencialismo, esto es, con corrientes teóricas ligadas al irracionalismo. De allí que sea necesario indagar acerca de la relación entre la Teoría General de los Sistemas y la Gestalt.

Será el propio Bertalanffy quien marque algunos puntos de contacto entre ambas tradiciones: “[...] la psicología de la *Gestalt* reveló la existencia y la preeminencia de todos psicológicos que no son sumas de unidades elementales y que están gobernadas por leyes dinámicas” (1980: 31). Es decir, la Gestalt sería parte de las perspectivas teóricas que confluyen en la Teoría General de los Sistemas, producto de “[...] la aparición, en todos los campos de la ciencia, de nociones como las de totalidad, holismo, organismo, *Gestalt*, etc., que vienen a significar todas que, en última instancia, debemos pensar en términos de sistemas de elementos en interacción mutua” (Bertalanffy, 1980: 45).

Así, por ejemplo, Telenge, quien propone una clara articulación entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas, señala que

y auto-organización: los sistemas vivos tienen su propia capacidad de generar su propia organización y mantenerla y c) la complejidad: los sistemas se componen de relaciones complejas, recíprocas e indeterminadas. Autores como Morin o Luhmann son los representantes de esta tendencia, para los cuales “[...] la realidad conformaría un sistema que funciona como un todo integrado y relacional. La idea de sistemas abiertos, esto es, de sistemas que combinan al mismo tiempo movimientos previsibles y aleatorios y de relación entre sistemas, conduce a la idea de entropía, según la cual todo sistema al relacionarse con otros sistemas y con el medio ambiente, pierde energía que, como vimos, no podrá más ser resuelta, produciendo una fuente de permanente desequilibrio y desorden [...] Así, se invertiría las señales: sistemas tenderían al equilibrio, pero con la producción interna de fuentes de desequilibrio [...]” (Vieira, 2006: 345).

No sólo la psicología de la Gestalt, sino también la teoría del campo y las teorías organísmicas representan los primeros modelos sistémicos en psicología. Preocupándose con la dinámica interrelacional de conjuntos complejos, su organización, regulación y dirección [...] Ley de pregnancia o buena forma, ecualización, homeostasis son algunos de los términos usados para referirse a procesos tendientes a un equilibrio dinámico (s/f: 1-2).

Por su parte, Baumgardner, discípula de Perls, advierte que

La teoría Gestalt asume que el organismo humano y su medio ambiente, que incluye a otras personas, forma una sola unidad indivisible. Lo uno no ocurre sin lo otro. La terapia Gestalt se ocupa de lo que ocurre entre el organismo y el medio ambiente, en los niveles biológico y social (2003:24).

Mientras que el propio Perls observa: “Nosotros no tenemos organismo –*somos* organismos- Y como organismo (al igual que cualquier otro organismo, planta o animal) tenemos incorporado una gran variedad de sistemas muy sutiles” (2003: 153). Estas citas marcan algunas de las continuidades existentes entre la Teoría General de los Sistemas y la Gestalt. Otro de los elementos que identifican a ambas tendencias teóricas refiere a la cuestión de equilibrio:

La persona que verdaderamente se regula a sí misma, conoce entonces primero a su propia persona y a los demás, en el nivel de la experiencia; permite que funcione su ser y el de los demás. La autorregulación organísmica confía nuestro bienestar al cuidado de un ser interno que se esfuerza inherentemente por ser sano (Baumgardner, 2003: 129).

No obstante, un punto de distinción entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas son las tradiciones teóri-

cas que sustentan su pensamiento. Si en el caso de la Teoría General de los Sistemas se vincula al funcionalismo y a la racionalidad formal-abstracta, la Gestalt tiene un influjo proviene de la fenomenología y el existencialismo.

Esto significa que más allá de los aspectos que permiten una articulación entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas existen ciertas particularidades que deben ser abordadas. Si el pensamiento sistémico tiende al formalismo y a la matematización, la Gestalt apunta a la experiencia, la percepción y la intuición. Baumgardner señala que la Gestalt es una terapia de carácter existencialista, ya que la misma

[...] consiste en atender a otros ser humano en tal forma que le permita ser lo que realmente es, “con fundamento en el poder que lo constituye”, según la frase de Kierkegaard [...] la terapia Gestalt es una terapia existencialista, que se ocupa de los problemas provocados por nuestra aversión a aceptar la responsabilidad de lo que somos y de lo que hacemos (2003: 19).

Entonces, la Gestalt terapia debe partir de las percepciones que traen los individuos y enfocarlas siempre desde el presente, convirtiendo esta percepción en la figura, en cuanto primer plano a ser resuelto, que se distingue del fondo, compuesta por múltiples situaciones y percepciones. El terapeuta debe lograr que el paciente reconozca que “[...] ha perdido contacto consigo mismo y no está dispuesto a saber lo que verdaderamente siente” (Baumgardner, 2003: 40) para, de este modo, alcanzar un conocimiento de sí y de sus necesidades. Según Baumgardner, para la Gestalt terapia

La percepción es nuestro medio de descubrirnos nosotros mismos y de descubrir nuestros mundos. El contacto con el flujo inmediato de uno mismo y con los sucesos que ocurren

en torno nuestro suministra la única base posible para reconocer, aceptar y ser responsable de lo que somos y de lo que hacemos (2003: 71).

Aquí queda en evidencia que la percepción refiere a la primacía de la subjetividad del individuo por sobre los aspectos objetivos, presentándose ambas de manera desarticulada entre sí. Por ejemplo, Baumgardner observa que “Tal vez no pueda cambiar los acontecimientos externos. En cambio, sus sentimientos, si está dispuesto, pueden ser distintos” (2003: 71-72). En otras palabras, una Gestalt se cierra, pasando la figura abordada al fondo y emergiendo una nueva figura, cuando el individuo es capaz de modificar su interioridad, sus sentimientos y percepciones más allá de la realidad exterior. Esta visión se clarifica al señalar que “La fenomenología existencial ofrece una forma de atender y de tratar de comprender la manera singular cómo un ser humano se experimenta a sí-mismo-entreotros” (Baumgardner, 2003: 127).

Para Perls, la Gestalt terapia aborda el problema existencial de la nada, ya que

Experimentamos un terror tremendo cuando sentimos la nada. En nuestra cultura, la nada es la inconsciencia; para nosotros es el equivalente del vacío. En nosotros, la nada equivale a que allí no hay cosa alguna, por estar vacío, por estar perdido [...] El temor de la nada es tan tremendo que nos apegamos a lo que es. Lo trágico de esto consiste en que la energía dinámica del organismo se emplea entonces en conservar el status quo (2003: 144).

Es por ello que la Gestalt debe lograr que el individuo vuelva a su centro, de modo de ser capaz de “[...] responder inmediatamente con todas nuestras facultades y todo nuestro potencial” (Perls, 2003: 163), en la medida que

“[...] lo verdadero es la inmediatez” (Perls, 2003: 164).
Para la Gestalt

Tenemos un “órgano” llamado intuición, en el que hemos aprendido a desconfiar. Esa intuición es la única dirección verdadera con que contamos. Diría que ésta es la más lamentable tragedia del hombre: tiene uno que asegurarse de esto y de aquello, y pasa por alto lo que es obvio [...] La pérdida de la realidad se convierte, en sí misma, en otra realidad. Tomamos nuestras fantasías como si fuesen realidades; tomamos nuestros ensayos como reales [...] Pero una vez que comenzamos a ver la posibilidad de confiar en nuestra intuición, hacemos un descubrimiento maravilloso: esos peligros que prevemos se convierten, por lo menos en un 95 por ciento, en nada que no sea nuestra propia proyección (Perls, 2003: 164-165).

Este pasaje ilustra cuál es la finalidad de la terapia Gestalt: el trabajo con la intuición que, como se analizó en el primer capítulo, se liga a una dimensión más profunda de la realidad y que tiene como anclaje la subjetividad propia del individuo. La propuesta de Perls, de abordar la intuición de manera segmentada de la realidad objetiva, es producto de las influencias teóricas de la fenomenología y el existencialismo. Proponiéndose como una “tercera vía en el pensamiento”, que supera el idealismo y el materialismo, la fenomenología plantea la correlación entre conciencia y existencia pero expulsando “[...] el idealismo por la puerta para permitirle volver por la ventana, puesto que al admitir que la existencia no puede existir sin la conciencia se abandona el materialismo, según el cual la existencia es independiente de la conciencia” (Lukács, 1975: 48). Husserl propone una metodología que

[...] ha creído descubrir en la *Wesensschau* un instrumento de conocimiento capaz de captar la esencia de la realidad objetiva sin superar, empero, la conciencia humana, esto es,

individual. La *Wesensschau* es una especie de introspección intuitiva, que no tiene por objeto el proceso de reflexión mismo en tanto que proceso psicológico, sino la estructura de los objetos de tal proceso, y la naturaleza del acto abstracto por el cual la reflexión pone su objeto (1975: 49).

Esta metodología, que pone entre paréntesis el problema de la realidad del objeto, “[...] toma como punto de partida absoluto los datos inmediatos de la experiencia vivida, sin analizar su estructura y condiciones, para conducir a las últimas revelaciones abstractas, podía dar fácilmente la apariencia total de la objetividad científica” (Lukács, 1975: 51).

Esta “apariencia total de la objetividad científica” puede retratarse mediante uno de los ejemplos que Lukács (1975) aborda para clarificar la función social del método fenomenológico, cuando retoma el examen fenomenológico que Szilasi realiza sobre “[...] el ser-conjuntamente de él mismo y sus auditores” (1975: 51) y parte de que el auditorio está compuesto por un espacio con “[...] tablas trabajadas de distintas maneras [...] [y] constituye una sala de clases porque damos ese sentido preciso a este montón de maderas” (1975: 51). Sobre esta primera aproximación a la experiencia fenomenológica, Lukács advierte que si se dijera que las tablas trabajadas de distinto modo son “[...] mesas o pupitres [...] destruiría automáticamente el efecto mágico propio de la noción de la experiencia intencional [...]” (1975: 52). No obstante, Szilasi se olvida de señalar lo más importante:

La sala de clase en cuestión se halla en Zurich y la conferencia que citamos tiene lugar alrededor de 1940. Szilasi da su conferencia en Zurich y ese hecho es función de diversos datos de orden social. Antes del advenimiento de Hitler, Szilasi dictaba sus cursos en Friburgo. En 1933 fue alcanzado por una suspensión y, algunos años más tarde, debió abandonar

Alemania porque peligraba su seguridad persona (Lukács, 1975: 52).

Es decir, el método fenomenológico construye una experiencia intuitiva y subjetivista que “[...] lleva a oponer la conciencia del individuo aislado al pretendido caos de las cosas y de los hombres, puesto que, sin reconocerlo, hace abstracción de todo elemento social” (Lukács, 1975: 52). Como la fenomenología representa una “tercera vía” que identifica la conciencia con la existencia, la misma hace que la subjetividad sea la organizadora de la realidad y a lo sumo sea ésta la que incorpora en su intuición elementos que provienen de una realidad exterior al individuo.

La fenomenología adquirió su máximo desarrollo durante el período de relativa estabilidad que antecedió a la Primera Guerra Mundial, al predominar un clima de seguridad y donde “[...] la inteligencia burguesa vivía en medio de una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada” (Lukács, 1975: 56). La Primera Guerra Mundial significó la ruptura con esta seguridad, haciendo que la filosofía sostenga su direccionalidad pero, al mismo tiempo, generalizando la angustia y desesperación de los individuos y la sociedad:

La conciencia individual se hallaba a tal punto sometida a la sugestión del fetichismo social, que cuando la primera guerra mundial cuestionó toda posibilidad de existencia, cuando esta conmoción universal transformó todos los objetos posibles del pensamiento humano valorizando de nuevo todos los principios establecidos, cuando, en fin, la gran penitencia sucedió al carnaval del individualismo puro, la estructura fundamental de los problemas de la filosofía permaneció casi sin cambio (Lukács, 1975: 57).

Es decir, la fenomenología, como expresión de la crisis imperialista y su estado de desesperación, enfrenta al in-

dividuo a un pesimismo y nihilismo sin salida. Como afirma Lukács:

El mundo no era ya un gran escenario lleno de cambios y mudanzas, en que el yo, cambiando a cada paso su ropaje y moviendo a su antojo el decorado y la tramoya, representa sus propias tragedias y comedias interiores. Aquel mundo se había trocado en un campo de ruinas. En los tiempos anteriores a la guerra, había podido criticarse, con una actitud de elegante filosofía de la vida, lo que la cultura capitalista tenía de inerte y de mecánico [...] Pero las cosas cambiaron [...] ahora, el mundo social comenzaba a infundir temor a este subjetivismo; el mundo que estos subjetivistas se permitían criticar a todas horas, pero que era la base inexcusable de su existencia, amenazaba con hundirse por todas partes (1959: 398).

La separación entre una subjetividad coagulada y abstracta respecto a la realidad objetiva adquiere nuevas determinaciones luego de que estalla la Primera Guerra Mundial, ya que ésta coloca en jaque a algunos de los valores centrales de la modernidad: el progreso y la conquista de la emancipación humana, haciendo surgir ciertas tendencias teóricas, como el existencialismo, que universalizan estas determinaciones históricas en una condición eterna de la vida humana y configurando el sentimiento de la angustia y el aislamiento como constitutivos de la conciencia individual fetichizada que se enfrenta a la nada.

El existencialismo se caracteriza por su tono de desesperación y la sustitución de la vida, la vivencia, por la existencia, que manifestaba la soledad y aislamiento de los individuos frente a una sociedad capitalista en ruinas, posterior a la Primera Guerra Mundial. Así,

[...] la ruptura se produce ahora en el seno mismo del sujeto, mientras que antes [...] se dividían los hombres, hasta cierto

punto en dos clases, los que vivían la vida y los que se quedaban al margen de ella, ahora se considera en peligro la vida de todos, la vida en general (Lukács, 1959: 400).

Para Lukács, en Heidegger se expresa con suma claridad la “tercera vía” que aparentemente se posiciona de cara al idealismo y al materialismo, cuando el filósofo alemán

[...] empleando la palabra “existencia” (“ser ahí”), aparenta una objetividad independiente de la conciencia humana, si bien su “ser ahí” no significa, cabalmente, otra cosa que la misma existencia humana y, en definitiva, más aún, simplemente su manifestación en la conciencia (Lukács, 1959: 401).

Con esto, tiende a ocultarse un idealismo subjetivo que crea una pseudo-objetividad entre la subjetividad y la objetividad. Para Heidegger la existencia (“ser ahí”) es distinta a lo que se expresa de modo inmediato y aprender la verdadera realidad depende de una intuición eidética, que “[...] capta como ‘esencia’ ‘oculta’; partiendo de la realidad directamente existente y percibida por la vía subjetiva inmediata” (Lukács, 1959: 403).

De este modo, se funda una antropología ligada a la filosofía de la vida y al existencialismo que se recubre de una falsa ontología, ya que “Heidegger se presenta ante nosotros con la pretensión de fundamentar una teoría objetiva del ser, una ontología, pero define, en el fondo, de un modo puramente subjetivista, aunque, envuelta en frases pseudoobjetivistas, la esencia ontológica de lo que es cabalmente la categoría central de su universo” (Lukács, 1959: 403).

La finalidad de la filosofía de Heidegger es apologética: realizar una descripción de la existencia humana, de su inmediatez y cotidianidad bajo una visión mítica. En ese

punto el cotidiano es la caída del hombre de la autenticidad, lo que lo lleva a un

[...] profundo pesimismo, que hace de la cotidianidad una esfera de desesperada decadencia, de ser-arrojado “a la publicidad del todo el mundo”, “a falta de suelo de la cháchara”, tiene necesariamente que empobrecer y desfigurar su esencia y su estructura: si la práctica de la cotidianidad pierde su vinculación dinámica con el conocimiento, con la ciencia, según esa descripción fenomenológico-ontológica, si el conocimiento y la ciencia no surgen de las cuestiones planteadas por la cotidianidad, si ésta no se enriquece constantemente con los resultados que producen aquellos ni se ensancha y profundiza con ellos, entonces la cotidianidad pierde precisamente su auténtico rasgo esencial (Lukács, 1966a: 71).

Para Heidegger en el cotidiano se produce un “derrumbe de la existencia” y predomina la falta de verdad y las fuerzas de la alienación. El cotidiano es el reinado de lo “uno”, que en el *Ser y el Tiempo*, su cuarto capítulo, se va a caracterizar como

Este “ser no con otro” disuelve totalmente el peculiar “ser ahí” en la forma de ser de “los otros”, de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros [...] El “uno”, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (1968: 143).

Como advierte Lukács, este “uno”, traducido a un lenguaje mundano y terrenal, sería el mundo social, la vida pública del período imperialista, el cual, se condice con la cotidianidad, ya que el “[...] reinado del ‘uno’, es, pues, en rigor, un no-ser. Y Heidegger determina, en efecto, el ser, no como lo inmediatamente dado, sino como lo más remoto [...]” (1959: 410).

Este aspecto inauténtico de la existencia (“ser ahí”) se vincula con el “[...] mundo de ‘lo impersonal’ [das Man], todo ser humano actúa por impulsos que recibe puramente de afuera, quiere decir, es manipulado” (Lukács, 2012: 95). Por otro lado, esta manipulación, propia del capitalismo y de la cosificación de las relaciones sociales, es convertida por Heidegger en una apología indirecta, ya que vuelve estas determinaciones socio-históricas en una condición propia del individuo humano. Es decir, se “[...] transforma una tendencia tan profundamente condicionada por el tiempo en factor ontológico fundamental de toda vida humana, podemos vislumbrar en eso, tranquilamente, un caso típico de arbitrio como base metodológica de la fenomenología” (Lukács, 2012: 91).

Esto conduce a una separación rauda entre lo auténtico y lo inauténtico en la existencia (“ser ahí”), ya que

[...] según la concepción de Heidegger, en la vida social de los hombres no se trata de una relación de interdependencia entre el sujeto y el objeto, sino de lo “propio” y lo “impropio” dentro del sujeto [...] lo cierto es que apela a otra capa, supuestamente más profunda, de la subjetividad (Lukács, 1959: 410-411).

Así, la autenticidad se alcanza mediante un repudio de lo “uno”, de la vida pública y cotidiana, es decir, rechazando todos los criterios objetivos de la realidad. La autenticidad supone que “[...] el hombre debe ‘esencializarse’, prepararse a escuchar y comprender ‘la voz de la conciencia’, para ir madurando así hacia el ‘estado de resuelto’” (Lukács, 1959: 412). Este “estado resuelto” conduce a la existencia (“ser ahí”) a la nada, siendo este estado de autenticidad un reconocimiento de la misma en la conciencia. Con ello,

La metodología y el contenido heideggerianos expresan aquí, en una terminología extremadamente complicada (pero, so-

bre todo, afectada), el sentimiento de vida del filisteo intelectual en una dura época de crisis: se trata de rechazar los peligros que amenazan la propia “existencia”, de tal modo que el hombre no se considere obligado por ello a modificar las propias condiciones exteriores de vida y, mucho menos, a cooperar al cambio de la realidad social objetiva (Lukács, 1959: 413).

Alcanzar la autenticidad no apunta a la transformación de lo “uno”, sino, por el contrario, darle la espalda al mismo y alcanzar la verdadera vida: vivir para su muerte, que ésta no sea una ruptura que sobreviene, por el contrario, es una liberación del individuo desvinculado de lo impersonal y factual, una supuesta superación de lo “uno” por una subjetividad vacía desligada de cualquier mediación con lo macroestructural.

Esta centralidad del individuo desvinculado de sus relaciones sociales aparecerá con fuerza en los planteos de la Gestalt. No resulta casual la existencia de una línea de continuidad entre la fenomenología, el existencialismo y la Gestalt. Respecto a las dos primeras, Lukács observa que “A medida que el existencialismo hace de la fenomenología su método toma por su principal objeto la irracionalidad fundamental del individuo y, como consecuencia, el conjunto de la existencia” (Lukács, 1975: 61).

Por su parte, la Gestalt aborda cómo el individuo se experimenta a sí mismo y a los demás y la finalidad de dicha terapia es “[...] proporcionar un lugar especial en que alguien más pueda descubrir cómo relacionarse consigo mismo y desear ser él mismo” (Baumgardner, 2003: 43). Aquí aparece la línea de continuidad con la fenomenología y el existencialismo, ya que la Gestalt parte de la percepción del individuo y de su experiencia vivida para identificar en el propio sujeto sus vacíos y papeles asumidos, con absoluta independencia de las determinaciones objetivas que lo atraviesan. Para la Gestalt la totalidad es el indivi-

duo y su sistema psíquico y la modalidad de terapia aborda distintos elementos basados en percepciones, a partir de las figuras que una vez resueltas vuelven a la totalidad, el fondo, y aparecen otras partes por ser abordadas.

Esto significa que la Gestalt asume lo que Mészáros llama el punto de vista de la individualidad aislada, que tiene por finalidad abordar los antagonismos y conflictos “[...] como si emanasen no de las condiciones sociales de existencia, sino de su presunta constitución, por naturaleza propia, como ‘individuos egoístas’” (2011: 63). Este punto de vista toma las robinsonadas propias de la economía política que, según Marx, refieren a

[...] una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto (1971: 3).

Esta individualidad aislada es la monada que se conforma como individuo libre e igual a partir de la acumulación primitiva y la ruptura de los vínculos de dependencia personal preexistentes en las formas pre-capitalistas de sociabilidad. No obstante, el trazo más significativo es que esta óptica toma a la individualidad aislada “No como un resultado histórico, sino como un punto de partida de la historia” (Marx, 1971: 5), volviendo universal esta forma de sociabilidad socio-histórica que es el capitalismo. Como refiere Lukács,

Desde la derrota de la revolución de 1848 y el fin de la filosofía hegeliana, que había emprendido la tarea de franquear, sin abandonar su carácter burgués, los límites de su ahistoricidad traza al pensamiento burgués, la época de las ro-

binsonanas recomienza. Sólo el aspecto de la robinsonadas ha cambiado: son en lo sucesivo más subjetivistas, en consecuencia, más abstractas aún [...] se caracterizan por el rechazo de todas las definiciones establecidas por los clásicos y por la voluntad de deducir todo del análisis de la conciencia de sus robinsones aislados [...] (1975: 113).

Serán estas robinsoneadas, que conciben al individuo en el capitalismo como monada segmentada de sus relaciones sociales, las que llevan a la Gestalt a dos modos de abordar al individuo y su intuición: o se toman únicamente sus aspectos particulares, desdeñando sus elementos universales, o se tiende a fusionar confusamente lo universal y lo particular.

Hasta aquí algunas de las determinaciones de la Teoría General Sistémica y de la Gestalt y su vinculación con la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo. A continuación se expondrá cómo dichas perspectivas tienden a confluir en el Trabajo Social y generan ciertas proposiciones teóricas, políticas y éticas en torno a la intervención profesional.

2. Trabajo Social y pensamiento funcionalista-sistémico: análisis de sus implicancias en la intervención profesional

El pensamiento funcionalista-sistémico, y su articulación con la Gestalt o la gestalt-terapia, adquiere relevancia dentro de la profesión en los últimos años, con la publicación de un conjunto de obras que, casi en su totalidad, poseen dos rasgos distintivos. El primero de ellos, que buena parte de las producciones remiten a autores formados, en el grado o en el posgrado, en el Museo Social argentino,¹¹⁶

116 Las autoras a las que se aluden son Liliana Calvo y Mónica Chadi para el caso del grado y Alicia Kirchner en el caso del posgrado.

ámbito del cual surge la primera carrera en Trabajo Social del país y que en la actualidad es una institución de enseñanza superior privada. En segundo lugar, en la mayoría de los textos consultados aparece un orden lógico de exposición: concepciones generales acerca del Trabajo Social, aportes de la teoría sistémica y/o gestáltica, el desarrollo de las técnicas y exposición de experiencias concretas de intervención.

Antes de ingresar a las disquisiciones particulares acerca de la intervención profesional del Trabajo Social, resulta pertinente realizar algunos señalamientos más generales acerca de cómo esta tendencia teórica considera a la profesión en la sociedad, su génesis y funciones sociales.

El conjunto de autores vinculados a esta perspectiva teórica conciben el surgimiento del Trabajo Social como un servicio dirigido a “[...] brindar servicios a la población marginal y alienada” (Chadi, 2005: 19). Así,

Estos comienzos están emparentados con las buenas intenciones de personas colocadas socialmente en mejores condiciones personales para brindar “ayuda” a los seres más necesitados, en principio respecto de sus economías. Pero a medida que esta acción se fue profundizando, comenzó a extenderse a aquellos que se encontraban afectados no sólo por la pobreza respecto de sus posibilidades materiales, sino también en minusvalía social (Chadi, 2005: 19-20).

Según Chadi (2005), autora de las líneas anteriormente citadas, estas acciones empiezan a sistematizarse y la beneficencia se reguló dando lugar a instituciones encargadas de encarar dichas acciones. El origen del Trabajo Social estaría emparentado al asistencialismo, comprendido como el “[...] servir en algunas cosas o tareas a otros” (Chadi, 2005: 21). Del mismo modo, Reynoso y Calvo consideran que los

[...] orígenes científicos de esta profesión se remontan a fines de 1800, cuando una de las precursoras en Trabajo Social, Mary Ellen Richmond, ingresa a la Sociedad de la Organización de la Caridad (COS) De EE. UU [...] Por esa época surge en ella la necesidad de sistematizar la enseñanza para formar los primeros Trabajadores Sociales (2003: 16).

Mientras que, en una línea similar y complementaria, Armas y Kirchner advierten que

El marco de referencia de una profesión es su llave maestra. En el caso del Trabajo Social hay que partir desde la concepción en que se fue construyendo. Nació con un criterio inminentemente filantrópico, luego optó por un concepto sanitarista, tiñéndose posteriormente de una óptica jurídica, psicológica, sociológica y científicista (1994: 1).

Estas referencias plantean al Trabajo Social como la resultante de una evolución de las formas de ayuda y caridad, siendo una continuidad de la tesis endogenista que explica el surgimiento de la profesión. En la misma, predomina una visión de exterioridad entre la historia general y el Trabajo Social, al no captar a la profesión inserta en el conjunto de las relaciones sociales, y asume una visión particularista, en la que ciertos individuos evolucionan y desarrollan las formas de ayuda hasta adquirir su forma actual con el Trabajo Social (Montaño, 1998). Lo mismo ocurre al concebir el Trabajo Social desde sus marcos de referencia: no sólo aparecía un cierto “etapismo de marcos de referencia” que existirían en cada momento histórico, óptica que desconoce la convivencia de los mismos en un mismo período histórico, sino que otorga prioridad a los “elementos internos” de la profesión, como si éstos pudieran auto-explicarse, y no adquirieran relevancia como respuestas que un colectivo profesional construye a partir de

las problemáticas y desafíos principales que se presentan en cada situación histórica.

Resulta interesante que dentro del pensamiento sistémico-gestáltico en Trabajo Social predomina una visión, en algún caso de manera explícita, de una nueva fase o etapa en la evolución del Trabajo Social ligada a lo que Chadi (2005) llama el Trabajo Social independiente. Comparando esta situación con el crecimiento de un individuo, la autora afirma:

Creo que es imposible no asociar esta situación con el “crecimiento”. Todo ser humano inicia su existencia con un alto grado de dependencia [...] A medida que progresa en sus etapas evolutivas, se acrecientan los grados de independencia, hasta transformarse en un ser autónomo [...] Trasladando esta situación vital a la tarea profesional, es acertado asociar la “independencia” con aquella necesaria para alcanzar una actividad autónoma. No sin antes aclarar que la independencia es logvable también en los roles tradicionales y que se desarrollan dentro del ámbito institucional (Chadi, 2005: 28).

Así, el Trabajo Social independiente, al encontrarse en una fase de aparición, oscila entre el temor que conduce a quedarse en las funciones y atribuciones dadas y un deseo de crecimiento e innovación. Según Chadi

[...] existe una contradicción entre la demanda social y de los servicios institucionales, que asocian al Trabajador Social como solamente capacitado para intervenir en los niveles sociales marginales, cuando en realidad la formación e incumbencias son amplias y no sectarias, pudiendo dirigirse a cualquiera que pueda tener problemas sociales, ya que su fuerza yace en los valores consistentes que constituyen la base de sustentación de una profesión altamente consustanciada con las normas de respeto y valoración de la condición humana (2005: 24).

Si bien se afirma que el Trabajo Social independiente no es incompatible con el Trabajo Social que se desenvuelve en el marco de instituciones estatales y públicas, la posibilidad de esta nueva “condición laboral” de los trabajadores sociales se ligaría también con una evolución en la función social que la profesión desarrolla, pasando del asistencialismo anteriormente señalado, que coloca al usuario como sujeto pasivo y al profesional como activo, a la asistencia, que establece mayor simetría entre el profesional y los actores involucrados. Habría una suerte de “fusión” entre “[...] *‘las identidades asistenciales y terapéuticas’*, que se entrelazan al tomar el término *‘terapéutico’* como común a lo psíquico y social” (Chadi, 2005: 30-31).¹¹⁷ Así, el Trabajo Social genera una intervención socio-terapéutica o un Trabajo Social clínico, al encontrarse vinculado con “[...] procedimientos para el tratamiento que conduzcan a la reducción de los factores que originan el sufrimiento humano [...] [y] tiene como meta la mejora del mantenimiento psicosocial de los individuos, las familias y los grupos” (Chadi, 2005: 22).

Articulando la terapia familiar sistémica, que aborda concretamente aspectos psicológicos, y el Trabajo Social, que actúa en lo social y lo asistencial, Chadi propone re-encuadrar

117 Estos señalamientos de Chadi parecen entrar en contradicción con lo señalado por la misma autora en su libro *Integración del Servicio Social y el enfoque sistémico-relacional*, cuando ésta afirma que “El contexto donde opera el Trabajo Social, lo definimos como *‘asistencial’* sosteniendo que en el mismo, “se tiende a *aliviar* el sufrimiento de los asistidos. Dicho de este modo, está en contraposición con el *‘terapéutico’* dado que el mismo, al tomarlo del modelo médico, se refiere a reducir *‘causas’* que originan dicho sufrimiento” (1997: 58-59). Dado que esta cita pertenece a un texto anterior al referenciado en el cuerpo del trabajo, se cree que la autora actualmente asume otro posicionamiento respecto a esta cuestión, adoptando una visión que “fusiona” lo social y lo terapéutico.

[...] al Trabajo Social operando en un contexto “socioterapéutico”,¹¹⁸ valiéndose de recursos re-formulados también como “socioterapéuticos”, que constituirán los procedimientos para reducir los factores “sociales” que originan una disfuncionalidad y su correspondiente sufrimiento (1997:59).

Para Chadi, la función social del Trabajo Social independiente es “[...] la mejora y el mantenimiento del funcionamiento psico-social de los individuos, la familia y los grupos [...]” (1997: 59), mediante un modelo de intervención “psico-relacional-social” en el que converge lo sistémico (relacional) y el Trabajo Social (el contexto), ya que

[...] Trabajo Social y Modelo Sistémico dependen mutuamente. Dependencia que está directamente ligada con la necesidad de conjugar las funciones que cada uno realiza por separado y que, integradas, significan acoplar recursos psicológicos y sociales; realidades psicológicas y sociales; contextos terapéuticos y asistenciales (2005: 40).

Así, el Trabajo Social independiente y sistémico propone como foco de intervención el pasaje de lo intrapsíquico a lo relacional, en la medida en que éste último amplía el campo de comprensión de la conducta humana (Chadi, 2005).

Estos extractos dan cuenta de cómo un sector del Trabajo Social construye un proyecto profesional ligado al ámbito privado y cuyo eje de atención se encuentra en dos aspectos interligados entre sí: el primero, un progresivo viraje en torno a la población usuaria que puede acceder al accionar profesional de los trabajadores sociales en el sector privado. El trabajador social monta un “consultorio

118 Chadi entiende por socioterapia al proceso de entrelazamiento entre lo social y psicológico, ya que “[...] lo social se nutre de lo psicológico-relacional. Y lo psicológico de lo social-contextual” (2005: 45).

social”, desligado del Estado, al que asisten “clientes”, en términos de las autoras, que tengan la capacidad económica de pagar por la intervención profesional desarrollada por el trabajador social. En segundo término, diversas autoras recuperan distintos documentos de la categoría profesional, como es el caso de la asamblea de Montreal de 1998, y señalan que el Trabajo Social se liga a “[...] la resolución de problemas en las relaciones humanas, el cambio social, el poder de las personas mediante el ejercicio de sus derechos y su liberación, y mejora de la sociedad [...] [y] Los principios de los Derechos Humanos y la Justicia Social son esenciales para el Trabajo Social” (Chadi, 2005: 23-24). Sin embargo, si el Trabajo Social tiene vinculación con los derechos humanos (y sociales) y con la justicia social, éstos, ¿qué nivel de injerencia y vinculación pueden tener con un abordaje privado? Es decir, se pasa de una lógica de derechos a otra de carácter mercantil. Al mismo tiempo, aparece una visión reduccionista de los derechos sociales, los cuales parecieran estar estrictamente ligados a los “pobres”, mientras que los otros grupos y clases sociales deberían resolver sus problemas sociales de manera independiente y privada.

Por otra parte, se propone que desde la intervención se deje de trabajar con “lo que falta” o lo disfuncional y se parta de los recursos y de los aspectos sociales de los individuos y grupos sociales. Según Díaz Usandivaras

[...] lo nuestro [refiriéndose al Trabajo Social] es más bien ayudar a la gente que no logra por las suyas resolver sus problemas, descubriéndoles sus recursos y habilidades no utilizadas, ampliando alternativas, desbloqueando restricciones en las conductas, a veces consecuencia de creencias y maneras de pensar, que limitan su competencia (In Chadi, 2005: 86-87).

La visión sistémica de la intervención profesional y su finalidad coloca el énfasis en la capacidad que poseen los individuos, y a lo sumo los grupos sociales, para resolver sus problemáticas sociales mediante sus propios recursos. Esto conduce, por un lado, a introducir una “inducción comportamental” al ubicar los problemas sociales al nivel de lo relacional, como si fuera el único aspecto que se presenta dentro de la intervención profesional y existieran “relaciones que son válidas y otras inválidas” y, por otro lado, este énfasis excesivo en lo relacional termina ocultando y negando aquellas determinaciones macroestructurales que atraviesan a los procesos sociales y a las problemáticas, como es el caso de las mediaciones existentes entre el metabolismo del capital y sus consecuencias deshumanizantes y reificadas con las que se enfrenta el profesional en la intervención. Pese a que se advierte el pasaje de lo psicológico a lo relacional, también aparece una tendencia a la “psicologización de la cuestión social”, al concebir, particularmente en la familia, determinadas etapas en el ciclo de una familia y “comportamientos esperables” en sus miembros. Según Chadi, en la intervención con familias es necesario “Investigar en que etapa del ciclo de la vida familiar se encuentra la familia y si las reglas de funcionamiento de la misma corresponden a dicho ciclo” (1997: 35).

Por su parte, otra de las autoras adherentes al pensamiento sistémico, que lo articula a la Gestalt, combina la inducción comportamental y la “psicologización de la cuestión social” como finalidad de la intervención, sobre todo al advertir que la misma “[...] es una modalidad de abordaje profesional, promocional, preventiva, educativa y asistencial, que tiende a la rehabilitación, la reinmersión social de las personas, y que trabaja con una concepción de red” (Calvo, 2009: 20). Así, tomando el caso concreto de los desencuentros entre los miembros de una familia que

comparte cada vez menos espacios en conjunto, como por ejemplo los almuerzos y cenas o espacios recreativos, la situación no es explicada, por ejemplo, por las transformaciones societarias, la flexibilidad laboral, sino por una escasa “voluntad” de dichos miembros para hacerlo, debiendo el profesional “fomentar” y “motivar” a los mismos. En términos textuales de la autora:

Cuando detecto que les cuesta encontrarse durante la semana, porque hay poco espíritu cooperativo y dificultad para entender al otro, aceptar las diferencias y los tiempos de cada uno, les propongo tareas para el hogar, que entrego en tarjetones a cada integrante por separado, con distintas consignas que promueven el encuentro (Calvo, 2009: 66).

La situación anteriormente descrita, que demanda del profesional una moralización de las relaciones sociales y una tendencia a inducir comportamientos “normales” sobre los “anormales”, es la resultante de individuos que tienen baja su auto-estima. Así, la intervención profesional, desde ésta perspectiva funcionalista-sistémica, tiende a naturalizar las relaciones sociales y debe promover “[...] la propia valoración que se tiene de uno mismo, con la posibilidad de aceptarse y de respetarse. Se relaciona con la aptitud de afirmar las capacidades, habilidades y entender las limitaciones” (Calvo, 2009: 30). Al traducirse el contenido de este pasaje, se advierte que los individuos deben respetarse como “pobres”, aceptando sus propias capacidades, habilidades y limitaciones. Con ello, el trabajo de la autoestima no está acompañado de una mejora en las condiciones de vida de los individuos y el acceso a recursos de diversa naturaleza, por el contrario, se trabaja con el “ser interior” de los individuos, ya que “[...] supone revisar el sistema de creencias para intentar que la familia se de cuenta si actitudes, modos de actuar, pensamientos que

tienen sobre ellos mismos o ideas sobre determinados temas, son verdaderamente de ellos o no” (Calvo, 2009: 34).

Inclusive, el “origen de todos los males sociales” se relaciona con la escasa auto-estima, al decir de Calvo: “El escaso amor a sí mismo es el origen de varios conflictos en los seres humanos. Dificultades en el trabajo, imposibilidad de concretar relaciones afectivas saludables, enfermedades, tienen su origen en un no poder aceptarse como se es [...]” (2009: 31). Por ejemplo, si existen huelgas obreras, demandas a los empleadores, éstas no plantearían reivindicaciones concretas frente a situaciones particulares, por el contrario, serían un conjunto de sujetos que al tener baja su auto-estima demandan, exigen y reclaman por su propio descontento. Aquí queda en evidencia la directa moralización del individuo y la reducción de toda conflictividad social a una dimensión motivacional vinculada a la insatisfacción. El rechazo a la conflictividad social es reconocida por la autora, cuando afirma que “Dentro de las funciones del Trabajo Social, la ‘promoción de la salud’ nos insta a realizar todo lo necesario para evitar que los problemas y conflictos familiares y sociales se produzcan en nuestra sociedad” (Calvo, 2009: 21).¹¹⁹

No obstante, esta finalidad de la intervención profesional quedaría inconclusa si no se analizan las otras funciones que el Trabajo Social tiene como profesión. Para Reynoso y Calvo existe una de carácter *preventiva*, ligada a “[...] la no aparición de enfermedades y conflictos sociales. Realiza una labor educativa, transmite nociones de autocuidado y autoasistencia [...]” (2003: 24), otra *curativa*, que apunta a “[...] colabora[r] asesorando a las personas para que logren solucionar sus situaciones conflictivas” (2003: 25), una *constructiva*, que “[...] tiende a cooperar y colaborar

119 Subyace en este pasaje, ligado a la “promoción de la salud”, que los problemas sociales son “enfermedades”, mientras que el equilibrio y la estabilidad un estado de salud social.

para mejorar los recursos de la comunidad” y, finalmente, una *paliativa*, que “[...] intenta aliviar los estados de necesidad de las personas” (2003: 25).

Estas funciones desempeñadas por los trabajadores sociales deben estar acompañadas, al mismo tiempo, por cierta aptitud y “[...] cualidad personal: tener la capacidad de sentir frente a su entrevistado, identificarse con sus problemas, dejar de lado prejuicios, mandatos y creencias limitadoras” (Reynoso y Calvo, 2003: 19). El Trabajo Social “[...] necesita de personas con respeto y admiración por la condición humana” (Chadi, 2005: 32). Es decir, los profesionales además de adquirir competencias técnicas deberían ser capaces de tener ciertos atributos como personas, siendo “[...] gente con un trascendente grado de vocación de entrega, y de dar y devolver lo que humildemente hemos tenido la suerte de aprender” (Chadi, 2005: 27).

La finalidad que estas autoras proponen para la intervención profesional de los trabajadores sociales se vincula al proceso reconstructivo que realizan de la realidad, advirtiendo, por un lado, ciertas particularidades en el escenario contemporáneo, dado por una crisis que es “[...] una situación compleja, difícil de transitar, en la cual se ponen en evidencia la presencia o ausencia de los soportes internos o externos de la persona o grupo social” (Reynoso y Calvo, 2003: 79). Los soportes internos refieren a la capacidad del individuo de darse cuenta y reconocer lo que les sucede, mientras los soportes externos son “[...] la familia, los amigos, los vecinos, un maestro, un profesional al que consultamos; también lo son el piso donde caminamos, una silla en la que nos sentamos, etc.” (Reynoso y Calvo, 2003: 38-39). Es decir, habría una crisis del propio individuo, su propia interioridad, y de sus círculos (redes) más próximos, desapareciendo nuevamente de escena aquellos aspectos y determinaciones más amplias de la vida social. Por su parte, Chadi observa que en

[...] los últimos años [...] he observado (con creciente preocupación) como el hombre ha acrecentado su negación como ser social [...] Dicha actitud genera un “encapsulamiento” del hombre, “replegado” como un “necesario” mecanismo de defensa frente a los demás que en realidad lo debilita, en vez de fortalecerlo (2000: 19).

Este diagnóstico de época responde a cómo ambas autoras conciben la realidad y las implicancias que tiene la intervención profesional desde el pensamiento sistémico, en el caso de Chadi, y en el de Calvo, con su intento de fusionar la Gestalt con lo sistémico. Para la primera de estas autoras, la intervención del trabajador social debe “[...] activar los recursos propios del cliente, suponiendo un desarrollo a través de su autodeterminación” (Chadi, 2005: 22). Esta concepción, centrada en el cliente, sus recursos y el auto-desarrollo, es la resultante de una mirada puesta en lo relacional, que advierte que el hombre es un “tejido de relaciones” (Chadi, 1997), adquiriendo relevancia una de estas relaciones por sobre las otras: la familia. En la misma, los individuos no sólo inician un proceso de socialización y de reglas interactivas que son internalizadas, sino que

Todo sistema dicta sus propias pautas de funcionamiento, que establecen una dinámica y su interacción. Estas reglas permanecen estables de acuerdo a cada ciclo evolutivo, es decir que la familia atraviesa un determinado período sin cambios trascendentes. Dicha característica determina su condición de homeostasis, cualidad que es entendida como un “estado relativamente constante que se mantiene mediante su autorregulación” (Chadi, 2000: 33).

Aquí se observa cómo la tendencia de la Teoría General de los Sistemas aparece en la concepción de familia, la

cual, pese a poder considerarla como un sistema abierto, lo que significa que existe un intercambio de entrada (*input*) y salida (*output*) entre el sistema y el medio, tiende a un equilibrio dado por su autorregulación. Así, se tensiona y polariza entre el cambio y la conservación lo que es un proceso dialéctico que incluye conjuntamente la conservación, la negación y la superación. No obstante, lo relevante de esta visión de la familia como sistema se vincula a la función social que se le atribuye a la misma:

La familia, como integrante de la Red primaria, es la unidad estructural mínima dentro del universo del tejido relacional. Esta cualidad es vital tenerla en cuenta ya que, en el interior de la misma, habitualmente se gesta la disfuncionalidad que luego dará lugar a la convocatoria de los demás circuitos intersistémicos que se convertirán en la “extensión de apoyo” para el encuentro de soluciones. Es decir que la problemática, como emergente de una disfuncionalidad general, se manifiesta como síntoma dentro de esta micro agrupación (Chadi, 2000: 40).

Este pasaje retrata cómo la familia es, para el abordaje sistémico, la unidad esencial, la estructura mínima, de todo sistema social. Esto explica porqué este enfoque teórico prioriza en la intervención profesional el trabajo con familias, al concebir que en éstas se producen las disfuncionalidades que pueden extenderse a otros sistemas sociales o redes secundarias. En otras palabras, en la familia se generan problemas relacionales que pueden tener algún grado de impacto sobre la propia red primaria y sobre aquellos sistemas con el que mantienen algún vínculo (red secundaria e institucional). En ese sentido, hay una responsabilización de la familia acerca de los problemas sociales, ya que en el núcleo de ésta se generan ciertas problemáticas sociales. Por ello, el trabajador social debe activar “[...] dichas redes primarias, como búsqueda de

cooperaciones ‘naturales’ que acrecienten la fe del sistema familiar en sí mismo y en sus posibilidades, aumentando como consecuencia directa su autoestima y su propia valorización” (Chadi, 1997: 46).

Así, el Trabajo Social pretende “[...] activar un cambio de nivel frente a los problemas familiares que los afectan y a lograr un mejor funcionamiento relacional y social” (Chadi, 2005: 41).

La preocupación constante acerca de lo relacional, presente en la mayoría de las citas hechas hasta el momento, tiende a convertir a ésta en una abstracción recortada de la totalidad social e introducir una visión de que ciertos vínculos, al ser desajustados del automantenimiento homeostático, deben ser adaptados al sistema social.

Inclusive, esto se articula con las concepciones acerca de la red secundaria e institucional y el tipo de vinculación que éstas tienen con la familia. El primer tipo de red, el secundario, refiere a relaciones más próximas a la red primaria, como los grupos recreativos, religiosos y laborales que pueden actuar como “redes de contención” o “extensión de apoyo” frente a un desequilibrio familiar. Éste será el objetivo del trabajo de red que, partiendo de la familia, establece “puentes” con las redes secundarias, para “[...] instrumentar una organización coherente en la red social que garantice la salud en sentido general, a través de su transformación en una unidad de apoyo, fortalecimiento y esclarecimiento” (Chadi, 2000: 76). Así, la solución a los problemas sociales se encuentra en los recursos y capacidades propias de la familia o en las redes secundarias.

La aprensión de estos aspectos de la realidad da cuenta de porqué la perspectiva sistémica obvia las determinaciones macroestructurales que atraviesan a las problemáticas sociales y a las relaciones entre los individuos. Pero, también, permite comprender la razón por la que

se desdeña la lógica de derechos, ya que ésta generaría un cierto grado de dependencia de los individuos a sistemas considerados artificiales y no naturales. En palabras de Chadi, “La convocatoria del ‘sistema profesional’ suele generar una ‘perturbación ecológica’ [...] se accede a ellas, por necesidades específicas que las tramas primarias no pueden satisfacer” (2000: 57). En otro de sus textos, la autora, citando a Díaz Usandivaras, completa estas ideas comparando el trabajo con la red primaria y lo que sucede con la inclusión de la red institucional:

[...] el concepto de red primaria [...] tiene la ventaja [...] que retiene la responsabilidad por la conducta y por sus resoluciones en el individuo y en su familia, apelando a sus propios recursos, en vez de tender a la desresponsabilización, por depositación de éstos en las instituciones, perpetuando la dependencia (1997: 47).

Con esto, se descarta la exigibilidad y acceso de determinados derechos sociales por parte de los individuos y grupos sociales y se dejan de lado aquellos valores a los que la autora hacía referencia como propios del Trabajo Social: los derechos humanos y la justicia social, quedando en evidencia que desde el Trabajo Social independiente se vuelve imposible una articulación con los mismos, debiendo ser descartados de manera general por formar dependencia y, si se quiere, clientelismo. En síntesis, esto conduce a un Cambio Uno, que modifica para conservar, haciendo una “[...] gestión de ayuda que niega la posibilidad de ‘autogestión’ del cliente” (Chadi, 1997: 51).

Este planteo lleva a Chadi (1997) a afirmar que el Trabajo Social interviene sobre los puentes de comunicación de los sistemas sociales, activando y ordenando los lazos sociales que permitan recomponer el tejido social. Es decir, existe una fina articulación entre la finalidad del Trabajo Social y el reflejo de la realidad.

De modo similar, aunque articulando lo sistémico con la Gestalt, Calvo señala que el trabajador social es un “Socioterapeuta [que] es, entonces, ‘quien cuida de lo social’, es el profesional que acompaña a las personas en su desarrollo humano, en la búsqueda de su bienestar, y opera en contextos sociales” (2009: 20). Como ya se observó, la socioterapia que el trabajador social realiza tiene por objetivo la resiliencia,¹²⁰ el trabajo sobre la auto-estima, que combina aspectos de una racionalidad formal-abstracta, como la aplicación de un genosociograma familiar, y “[...] un enfoque fenomenológico experiencial, acompaño a las familias en la expresión de sus necesidades, despejando malos entendidos, intentando se escuchen mutuamente y se den cuenta de qué les sucede en el aquí y ahora del encuentro” (Calvo, 2009: 67).

Así, se propone una intervención como un “*diálogo existencial*: en Gestalt es lo que ocurre cuando dos personas se encuentran ‘como personas’” (Reynoso y Calvo, 2003: 42). Este “diálogo existencial” es un acompañamiento no directivo que debe “suspender la realidad” de los prejuicios e interpretaciones y “[...] movilizar las posibilidades del individuo y los recursos de la comunidad apropiados para obtener así una mejor adaptación del cliente a su medio ambiente o para de él” (Reynoso y Calvo, 2003: 20). La adaptación al ambiente supone tener en consideración “[...] las necesidades expresadas en la consulta y con los recursos con que cuentan las familias para la satisfacción de las mismas” (Calvo, 2009: 66).

120 Pérez va a destacar que “[...] existen personas que en medio de condiciones muy adversas, logran enfrentar con éxito sus dificultades y romper con las expectativas de fracaso que se les otorga [...] el ser humano aprende y desarrolla ‘mecanismos protectores’ o de ‘resiliencia’” (2006: 277). Aquí queda en evidencia como la resiliencia refiere a las habilidades y capacidades internas del sujeto. En términos gestálticos son los pilares internos, en los sistémicos la red primaria y en la resiliencia el proceso que va del Yo tengo, Yo estoy, Yo puedo y Yo soy.

En el caso de Reynoso y Calvo lo sistémico se convierte en un conjunto de técnicas y procedimientos formales subordinados a “[...] las sensaciones, las vivencias, la experiencia sensorial, el contacto, que describen una situación en el momento que sucede” (2003: 36). La Gestalt pone el acento en los recursos que la familia y los individuos disponen, aceptando sus condiciones y limitaciones, y no en lo que falta. No obstante, esta visión desconoce los factores macroestructurales que atraviesan las situaciones problemáticas a las que se enfrentan los trabajadores sociales. Tomando uno de los casos que Calvo presenta, vinculado a talleres de auto-estima, relata cómo uno de los miembros del grupo se enferma y la respuesta que el profesional da a dicha situación:

[...] ella me dice que está intranquila porque no tiene cobertura social médica y el lugar donde fue asistida no le brinda seguridad, pues es una sala de guardia [...] Le recuerdo que uno de sus compañeros de grupo trabaja en un Centro de Salud y seguramente, como está cerca de su domicilio, podrá asesorarla para saber cómo poder ser atendida allí. Luego le aclaro que en caso de no ser así, me encargaré de orientarla sobre los lugares de atención que brinda la Municipalidad (2009: 86).

Nuevamente aquí aparece la primacía de la red secundaria sobre una red institucional, que pueda orientar al sujeto en la efectivización de un derecho público como la asistencia en salud. Esto se vincula con lo que Reynoso y Calvo refieren como el “darse cuenta”, esto es, “[...] contactarse con lo que se piensa, se siente y se hace, en un todo integrado, en el momento presente. Los trabajadores sociales, en ocasiones ayudamos a las personas a concentrarse en el presente [...]” (2003: 43). Este “darse cuenta” lleva al individuo a centrarse en el presente, en su necesidad y pensar qué alternativa y solución tiene a su pro-

blema, ya que, según la Gestalt, sólo es posible ocuparse de una cosa por vez, siendo la figura de un fondo que al resolverse vuelve al fondo y aparece una nueva figura que debe ser resuelta por el individuo.¹²¹

Resulta esclarecedor retomar un ejemplo concreto acerca de cómo se articularía en la intervención el Trabajo Social y la Gestalt:

Un trabajador social que trabaja con modalidad gestáltica y que es consultado por una persona que está muy confundida respecto a sus necesidades económicas. Luego de escucharla y establecer un diálogo donde pueda expresar su situación, el T.S. le propone realizar un trabajo de concientización corporal, con el fin de que logre concentrarse. Le puede pedir que se siente en la silla con la espalda perpendicular a la cola...que apoye los pies sobre el piso...que realice tres respiraciones profundas...que registre qué partes de su cuerpo están tensas...que vuelva a tomar contacto con su respiración...Es decir, le brinda los elementos para que logre contactarse consigo mismo. Una vez realizado, puede desarrollarse el siguiente diálogo:

T.S.: Trate de darse cuenta: ¿Qué necesita?

Consultante: necesito encontrar trabajo...

T.S.: ¿Qué necesita para encontrar trabajo?

Consultante: Necesito contar con direcciones de empresas de personal temporario.

T.S.: ¿Qué necesita hacer para tener esas direcciones?

Consultante: Necesito llamar a mi hermano...él trabajó durante una temporada para una de ellas, puede tener el listado...

T.S.: ¿Qué necesita para llamar a su hermano?

121 Un ejemplo demasiado ilustrado alude a esto: "El ciclo comenzó con una dificultad, con la percepción de una carencia (aire fresco), se piensa lo que puede hacerse para satisfacerla, luego la persona se pone en movimiento, se dirige a la ventana y la abre, así se logra el bienestar. Cuando esto sucede, decimos que la Gestalt se ha cerrado" (Reynoso y Calvo, 2003: 35).

Y así sucesivamente, hasta que el consultante consiga ver cuál es el camino que elige seguir para llegar a su objetivo (Reynoso y Calvo, 2003: 43-44).

Este extenso ejemplo da cuenta de cómo la aplicación de la Gestalt en Trabajo Social tiende a individualizar los problemas sociales y aislarlos de la realidad en la que se encuentran, al no plantear como alternativas para la intervención profesional la existencia de políticas sociales o programas de empleo.¹²² Así, se aplica una de las reglas de la Gestalt que las autoras destacan: la integrativa, que “[...] hace que el individuo llegue al fondo de una sensación o sentimiento y se haga responsable del mismo asumiéndolo como propio” (Reynoso y Calvo, 2003: 34). Aquí se expresa la influencia del existencialismo en la Gestalt, que coloca a una sensibilidad hipostasiada, la intuición, como el *organon* para aprender la realidad. Si esto es así, y vinculado con la Gestalt, las respuestas están en el individuo que se “[...] fija en la inmediatez de la ‘vivencia’, abandonando las mediaciones sociales como si fueran ‘inauténticas’ [...]” (Coutinho, 1973: 33-34). Esto lleva a la autora a afirmar que el fin de la intervención es que el individuo halle en sí la respuesta de sus problemas y el camino a seguir, produciendo una

[...] individualización de los problemas sociales, su remisión a la problemática singular (“psicológica”) de los sujetos por ellos afectados es, como vimos, un elemento constante, a pesar de su gravitación variable, en el enfrentamiento de la “cuestión social” en la edad del monopolio; ella permite [...] *psicologizar los problemas sociales*, transfiriendo su ate-

122 A lo sumo, al igual que Chadi, el trabajador social debe apuntar al “[...] desarrollo de diferentes valores, los conceptos de solidaridad, de amor a sí mismo, al semejante y al diferente, la autoaceptación y la aceptación del otro” (2009: 39) y, al mismo tiempo, promover las “[...] redes de contención psicosocial” (2009: 39).

nuación o propuesta de resolución para la modificación y/o redefinición de características personales del individuo [...] (Netto, 1997: 32).

Es decir, es un planteo teórico que aborda los problemas sociales, ligados a la reproducción objetiva y subjetiva de los individuos, sin captar las mediaciones que la constituyen, al tiempo que refuerza la faz privada de la atención de la “cuestión social” al apelar a los recursos y capacidades propias de los individuos. De igual modo, esta “psicologización de la cuestión social” es acompañada por una tendencia al moralismo alienante que transforma la función social de la moral, pasando ésta de ser una instancia mediadora entre el individuo particular y el género humano a convertirse en una trasmisora y reproductora de las normas que se vuelven costumbres en la vida cotidiana. Para Barroco “En la sociedad de clases, la moral cumple una función ideológica precisa: contribuye para una integración social que viabiliza necesidades privadas, ajenas y extrañas a las capacidades emancipadoras del hombre” (2004: 62).

Respecto a esto, se advierte que la fuerte moralización e individuación de los problemas sociales conducen a una familiarización de la intervención profesional, como si el enfoque sistémico y gestáltico fueran la expresión teórica de la orientación que adoptan las políticas sociales en los últimos años, con una focalización en las familias, en el rol de las mujeres y la maternalización de las responsabilidades y deberes presentes en las políticas sociales. Al respecto, Mallardi alude que

Mediante ésta, la estrategia moralizante se extiende a los seres sociales que la componen, haciéndolos responsable de lo que le sucede a cada uno de sus miembros. Así, la estrategia de individualización de la “cuestión social” pasa a necesitar de la funcionalidad de la familia para garantizar su

finalidad. Por ello, tanto en la retórica como en la práctica, la familia pasa a constituirse en el fundamento y horizonte de todas las estrategias que intervienen en la “cuestión social” (2013: 43).

De este modo, la moralización y “psicologización de la cuestión social” de los individuos y familias (la red primaria) son los contenidos que subyacen en la finalidad de la intervención profesional, al focalizarse en los aspectos relacionales y en los puentes que los mismos deben crear con la red secundaria e institucional. Dicha finalidad se articula conceptualmente con aquellas categorías a partir de las cuales se concibe y aprende la realidad: la crisis de los pilares internos y externos, que no son más que las habilidades y recursos propios de los individuos y de los grupos de pertenencia más cercanos. La finalidad de la intervención guardaría coherencia respecto al sentimiento del mundo actual: la incertidumbre y angustia de la crisis contemporánea que es reconvertida en un problema de la subjetividad y de los lazos sociales que construye cada individuo y la red primaria.

Junto a esta finalidad aparecen ciertos rasgos de la racionalidad formal-abstracta, al coagular y abstraer el complejo social del individuo y la familia de la totalidad, construyendo una abstracción formalista que a lo sumo es articulada y relacionada con otros complejos relativamente cercanos a éstos. Esto se manifiesta en los aspectos que son tenidos en consideración a la hora de trabajar con familias. Así, por ejemplo, Calvo señala que debe analizarse

[...] como son las relaciones horizontales y también cómo se despliegan las relaciones verticales. Todo ello me ayuda a descubrir si hay alianzas y confirma en ocasiones las lealtades familiares [...] cómo reaccionan ante los cambios que se producen en la vida familiar, qué aceptan y que rechazan [...] luego tomo en cuenta también a la familia ampliada [...]

Las intervenciones las oriento a distinguir si existen cuestiones pendientes entre ellos, ver su capacidad de atravesar situaciones adversas, la estimación que sienten hacia sí mismos y hacia los otros miembros de su sistema familiar [...] Un tema a tener en cuenta es quien transmite las normas y de qué modo lo hace, si éstas son flexibles o rígidas, si se cambian con el paso del tiempo (2009: 64-65).

El énfasis puesto en los aspectos internos de la familia y la relación con otras redes se vincula con los preceptos propios de la Teoría General de los Sistemas, al considerar que todo sistema es homeostático y se encuentra “[...] gobernado por reglas, en permanente evolución” (Chadi, 1997: 32). Serán estas reglas las que definen y regulan las relaciones hacia adentro de un sistema y los puentes establecidos entre éste y las redes secundarias. El problema de esta concepción es que se asocian las normas y reglas al equilibrio y armonía del conjunto, mientras que el cambio supone un período de anomia en la que no existen reglas. Así, el interrogante que se abre es: ¿Quién define estas reglas?; ¿existe una forma de medir lo que debería ser y lo que no y en qué momento particular, en el caso de la familia? En el caso del estudio de las relaciones de la familia, Chadi propone como indicador funcional de la red familiar las “[...] modalidades de agrupación, que suelen oscilar [entre el] ‘aglutinamiento’ [y] el desapego” (2000: 28). Entonces, pareciera que el trabajador social deba partir de un modelo formal de normas y reglas para las redes y sus modalidades de vínculo y contribuir, desde esta concepción a priori que guía su accionar, a “normalizar” los sistemas, de modo que éstos vuelvan a un estado de equilibrio. Por otro lado, existe una tendencia al metodologismo propio de la racionalidad formal-abstracta, aunque las autoras destacan que las “[...] fases están ligadas una con otra y requieren de una conducta que permita ‘diagnosticar, evaluar e intervenir’ permanentemente [...]” (Cha-

di, 2000: 91). Pese a esta advertencia, se proponen pautas metodológicas generales diferenciadas por los sujetos de la intervención, esto es, el conocido caso social, o “[...] *‘Caso Social Individual-Familiar’* [...] [que] culmina en los términos más acertados de *‘Intervención a Nivel Familiar’* [...]” (Chadi, 2005: 36), el grupo y la comunidad. Según Reynoso y Calvo “Los métodos que utiliza son los que el Servicio Social consagró como propios” (2003: 20). Como refiere Netto,

[...] las legitimaciones abstractas de las prácticas de Caso, Grupo y Comunidad, cristaliza de esta forma un artificio mediante el cual se refuerzan y revigorizan entre los cuadros de la formación del asistente social las desviaciones contra las cuales se levantaron las vanguardias profesionales, particularmente los recortes entre individuo y comunidad, persona y sociedad, ciudadano y trabajador, vida cotidiana y orden sociopolítico macroscópico (2000: 54).

Respecto al vínculo con los sujetos de la intervención, sean individual-familiares; grupales o comunitarios, se requiere de “[...] etapas de inclusión; de intervención propiamente dicha, y por último de desinvolucración” (Chadi, 2005: 63). En primer lugar, un acercamiento progresivo para conocer los problemas sociales, luego intervenir sobre los mismos y finalmente dar un cierre al accionar profesional al ser un sistema no ecológico que sólo actúa en situaciones puntuales y necesarias.

Junto a estos momentos, que orientan el vínculo con los sujetos de la intervención, se propone una serie de fases para intervenir sobre las problemáticas sociales. Calvo recalca que la metodología requiere de una serie de fases o etapas ligadas al “Estudio de la situación de la familia que se acerca, sus dificultades y la demanda. El estudio del medio familiar y de la red social [...] La elaboración y armado del genosociograma. El diagnóstico social o eva-

luación diagnóstica. La intervención socioterapéutica o tratamiento social. Trabajo de red” (2009: 24).

Por su parte, Chadi plantea “[...] tres etapas dentro del recorrido para concretar la tarea” (2000: 86), la primera, el *diagnóstico social de la red*, dirigido a captar “[...] los vínculos y sus formas de interrelacionarse” (2000: 86), luego *evaluar los medios*, que apunta a “[...] agrupar los medios acordes con una ‘lógica relacional’ [...]” (2000: 89) que sean de utilidad para actuar sobre la situación problemática, y finalmente la *intervención propiamente dicha*, entendida como un proceso que posee “[...] un conjunto de fases sucesivas para alcanzar un objetivo que en este caso se centra en transformar la disfuncionalidad en funcionalidad” (2000: 90-91).

Si bien estas visiones metodológicas han adquirido una cierta laxitud o señalamientos relacionados al carácter simultáneo o conjunto de las fases y momentos, éstas no escapan a un cierto molde formalista o a un “esquematismo metodológico”, ya que es un

[...] proceso metodológico [que] queda rigurosamente aprisionado a una serie de etapas, sub-etapas, momentos, sub-momentos; cada uno tiene *a priori* señaladas sus funciones, sus características, sus instrumentos, sus objetivos, sus formas de control y someten al investigador a una verdadera “camisa de fuerza”, que termina en la obsesión de la fidelidad al esquema, en perjuicio del movimiento de los procesos sociales (Lima y Rodríguez, 2000: 38).

Con ello, se refuerzan aquellos elementos segmentados y abstractos que los trabajadores sociales deben considerar en el abordaje de las situaciones problemáticas, obnubilando ciertos aspectos que podrían estar incidiendo en la intervención y en la vida cotidiana de la población usuaria. Al mismo tiempo, este formalismo oculta, bajo un manto tecnicista y de múltiples técnicas, una finalidad ligada a

la culpabilización del sujeto y a la auto-responsabilidad de éste por su situación.

Antes de avanzar con otro de los autores referenciados en esta tendencia teórica, debe destacarse que tanto Calvo como Chadi coinciden en que el trabajador social es un mediador y cumple una función social de mediación. La primera señala que

La mediación familiar surge como un recurso que ayuda en el Trabajo Social con familias, cuando solas no logran resolver sus problemas. Se focaliza en el mejoramiento de las relaciones futuras, en sanear las existentes en el presente, en ayudar a encontrar soluciones que satisfagan a todos [...] Al ser un método no litigante se dan acuerdos que son más razonables y más satisfactorios para los seres humanos (Calvo, 2009: 72-73)

Mientras que Chadi complementa estas nociones afirmando que

[...] el Trabajador Social se constituye en un “mediador” entre los espacios interred y también en aquellos subespacios que configuran la trama relacional interna de cada tejido en particular [...] Cuando el Trabajador Social “media” entre los sectores interred, está aportando una claridad entre las posturas de los mismos, al estimular acuerdos entre dichos sectores [...] (2000: 121).

Analizando los textos de aquellos autores que hay pensando la mediación en el Trabajo Social (Tommaso 1997, Ibáñez 2002, Gómez Olivera 2005) se observa cómo éstos plantean que la mediación familiar, escolar o comunitaria es una técnica o tecnología social que interviene sobre conflictos que emergen en los ámbitos funcional-laborales de los trabajadores sociales. Es decir, se coloca la mediación como una instancia previa a que actúe la justicia. Inclusive, Gómez Olivera recalca que ésta “[...] es una de las téc-

nicas más efectivas para resolver situaciones de conflicto social, sin llegar a la instancia judicial, y promover relaciones colaborativas entre los vecinos a fin de sostener la paz en el ámbito barrial” (2005: 16). En una línea similar, Ibáñez advierte que “La mediación se daba naturalmente en la familia y en la sociedad, y era ejercida bien por el cura del pueblo, o por la persona más calificada de un barrio y de una familia” (2002: 184), pero al vivir actualmente en un “[...] proceso progresivo de desafiación [...]” (2002: 182) es necesario articular la creación de redes con la mediación, porque “[...] la mediación es una alternativa valiosa para el fortalecimiento o la generación de nuevas redes, ya que el hecho de mediar abre las puertas de la participación y de la toma de conciencia de pertenencia a un conjunto mayor de personas” (2002: 187).

La mediación, además de contener una serie de pasos y fases,¹²³ requiere del mediador ciertos atributos y características, como por ejemplo

[...] su imparcialidad y neutralidad, lo que significa que el mediador debe separar sus opiniones de los deseos de los litigantes y concentrarse en los modos de ayudar a las partes a formular sus propias decisiones sin favorecer impropia-mente a una de ellas (Tommaso, 1997: 20).

123 Por ejemplo, Tommaso destaca que la mediación incluye un proceso que “1. ingresa en la disputa. 2. Ayude a las partes a elegir el método de resolución y el escenario conveniente para el conflicto. 3. Recopile datos y analice el conflicto. 4. Diseñe el plan de mediación. 5. Practique la conciliación. 6. Ayude a las partes a comenzar negociaciones productivas. 7. Identifique las cuestiones importantes y elabore una agenda. 8. Identifique los intereses. 9. Ayude a las partes a desarrollar alternativas de arreglo. 10. Ayude a evaluar alternativas. 11. Promueva la negociación final y 12. Ayude a desarrollar un plan de ejecución y supervisión” (1997: 65-66). Otros modelos para la mediación son planteados por el autor desde la página 66 a 80. De igual modo, Gómez Olivera plantea una serie de fases en la mediación: la premediación; la entrada, la narrativa o “cuéntame, arreglo y acuerdo” (2005: 23-31).

Tanto Chadi (1997) como Calvo (2009) al generalizar este rol mediador del trabajador social, con independencia del ámbito funcional-laboral en el que éste se inserta, genera dos consecuencias fundamentales: la primera, se refuerza la noción de que el profesional debe orientar y contribuir a que el sujeto reconozca sus limitaciones, sus capacidades y recursos, con independencia de la red institucional y de los aspectos macroestructurales que la determinan y median. En segundo lugar, se propone un perfil profesional apenas con capacidad y habilidad técnica, ya que éste debe ser neutral frente a las problemáticas sociales que enfrenta y sobre las que interviene cotidianamente. Con ello, se desdeña la dimensión ético-política y se fortalece la dimensión instrumental del Trabajo Social.

En una línea similar a la de Calvo, que fusiona lo sistémico con la Gestalt, Armas y Kirchner articulan una propuesta de corte formalista con otra de carácter irracional, ya que, como observa Lukács, “[...] la lógica formal constituye siempre el complemento interior, el principio de ordenación formal de los materiales para todo irracionalismo [...]” (1959: 119). En ese sentido, las autoras van a recuperar la sociorientología con “[...] el objeto de que puedan contar [los trabajadores sociales] con un nuevo aporte a los últimos avances en terapia familiar, sistémica, de grupo operativo, etc. que trabajan más sobre la energía operativa” (Armas y Kirchner, 1994: 62).¹²⁴

124 Inclusive, ya en la Carta a los lectores, Armas y Kirchner afirman la complementariedad entre lo sistémico y la propuesta de la sicorientología. En palabras de las autoras: “La teoría sistémica y los trabajos de sistematización, entre otros, fueron dejando el fertilizante de un nuevo acontecer, que es el que hoy nos permitimos poner en consideración. Se abre así una nueva dimensión del Trabajo Social que contiene grados crecientes de conciencia apropiada a un concepto holístico, en donde interactúa, el cuerpo, la mente y el universo” (1994: IX).

En este último pasaje aparece clarificada la mediación entre la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo. En este caso, Armas y Kirchner (1994) señalan que además de las funciones ligadas a lo orientacional y educativo, el trabajador social debe constituirse en energoterapeuta. Esta nueva función que los trabajadores sociales deben desempeñar deviene del modo en que conciben a los individuos. Según las autoras,

[...] el hombre es dueño de sus propias iniciativas y capaz de emanciparse de toda limitación, pero también cabe aclarar que la vida de ningún hombre es extraña a sus semejantes. Tampoco está exento de los influjos de otras presencias o acciones naturales y sociales [...] La verdad es que el hombre está expuesto a una angustia existencial, pues éste está limitado en su libertad por una serie de condiciones que atentan contra su libertad de expresión (Armas y Kirchner, 1994: 5).

Esta concepción plantea que el fracaso y angustia que vive el hombre es producto de que su libertad no es plena ni absoluta. Esta posición, ligada al existencialismo, conduce a una visión abstracta de la libertad, al estar separada de la necesidad. Así, por un lado, se generaliza una sensación de angustia, al construir una visión abstracta y general de libertad cuando ésta siempre es concreta y relacionada con la causalidad, y, por otro lado, el refugio frente a una realidad opresiva y que limita al individuo se encontrará en su conciencia, su mente y su espíritu. Para Armas y Kirchner el hombre despliega su existencia en un plano físico, social y mental, siendo lo “[...] espiritual, la síntesis” (1994: 5) de todos los ámbitos destacados. El Trabajo Social, en la actualidad, debe adoptar una

[...] cosmovisión de carácter espiritual [que] nos insertamos en una etapa donde el pensamiento está regido por la *espe-*

ranza y la fe en donde debemos ser veraces con nuestra conciencia interna y/o espiritual para poder ser capaces de producir un cambio real asumiendo una actitud comprometida en el descubrimiento del potencial de la propia mente, todo ello con un sentido ontológico (Armas y Kirchner, 1994: 1).

Así, el Trabajo Social “[...] tiene en el Bienestar Social su referencia y para lograr un grado de bienestar es preciso contribuir al mejoramiento de la calidad de vida” (Armas y Kirchner, 1994: 8). Esta calidad de vida y bienestar social son analizadas, al igual que Calvo (2009), a partir de la pirámide de Maslow, quien plantea que en la base de dicha pirámide se encuentran aquellos elementos ligados a la subsistencia y las necesidades fisiológicas, en un segundo escalón la socialización, que permite la estima, la pertenencia y el amor y, finalmente, en la cúspide la personalización, que no es más que la auto-estima. El Trabajo Social debería abordar esta pirámide contribuyendo a que los sujetos alcancen su cúspide, que es esencialmente una “calidad de vida subjetiva”. Según las autoras

[...] el bienestar sería consecuencia directa del “tener más”, lo que implicaba un criterio materialista [...] El hombre se fue olvidando de su identidad espiritual, de su capacidad de ser, de su concepción trascendente [...] el “tener” debe guardar equilibrio. Es así como la sociedad produce su propio resguardo y va surgiendo una nueva conciencia, y empieza a aparecer una cosmovisión espiritualista que vuelve a sus orígenes, retroalimentándose en la fe y en ese buscar preguntas y encontrar respuestas, en ese encontrarse y confrontar la propia vida (Armas y Kirchner, 1994: 20).

Así, el Trabajo Social, en articulación con la sicorientología, trabaja la conciencia interna, ya que ésta

[...] permite desarrollar las cualidades del ser humano que contribuyen a hacerlo más persona, siendo el concepto de

personalización una “respuesta conciente y valorativamente optada para el hombre, respondiendo a su dignidad de persona y a su misión trascendente para la cual fue llamado y distinguido entre todos los seres de la creación” [...] La respuesta avanza así más allá de los niveles de conciencia externa para entrar en las capas más profundas de la mente. Se abre así la posibilidad de aprender a desarrollar la mente ejerciendo mayor control sobre el hemisferio derecho del cerebro, permitiéndonos conocernos más y desarrollarnos más como personas, empezando a valorar más al otro, reconociéndonos más en Dios, con una *apertura interna, confiada, veraz y esperanzada* (Armas y Kirchner, 1994: 25).

Mediante este pasaje queda en evidencia que bajo el rótulo de desarrollar el hemisferio derecho del cerebro, ligado al “[...] cerebro-emoción, cerebro-corazón” (Armas y Kirchner, 1994: 21), y el hemisferio izquierdo, que es el “[...] cerebro-verbal, suma, resta, relaciona, clasifica, etc.” (Armas y Kirchner, 1994: 21), se oculta una clara tendencia a la “psicologización de la cuestión social” y a la inducción comportamental. Sobre esto, las autoras observan:

Con este abordaje se encontrará el hombre a sí mismo a través de ejercitaciones prácticas de autocontrol y relajación que permitirán que los *deseos se transformen en convicciones* y éstos en decisiones. Todo ello en un marco estimulante y positivo. El proceder de esta manera ayudaría sin lugar a dudas al Trabajador Social, sin caer en la ingenuidad de creer que el servicio social se ha de reducir al análisis aislado de cada necesidad (Armas y Kirchner, 1994: 28).

Esta finalidad de la intervención profesional, fuertemente ligada al trabajo con la conciencia interna, es complementada por una lógica formal-abstracta basada en una metodología con pasos y momentos que deben conducirse para alcanzar dicha finalidad. Las autoras confunden el método de investigación con la metodología de la inter-

vención profesional, al señalar que “En el caso del Trabajo Social, el saber profesional deriva en la investigación de la práctica, pues ha determinado en ella su eje verificable, con lo cual se está construyendo a través del método una teoría propia” (Armas y Kirchner, 1994:45).

Como afirma Montaña, esta visión no distingue la creación de una teoría propia con la producción de “un conocimiento para actuar” y “[...] se incorpora (se subsume) la investigación al proceso metodológico de intervención (de todo) profesional del Servicio Social [...]” (2000: 17). Armas y Kirchner recuperan el etapismo típico de las distintas propuestas metodológicas, resumidas en investigación, diagnóstico e intervención, al tiempo que señalan que “La tarea de construir una teoría en Trabajo Social se comprende definiendo los conceptos que intervienen en la formación de la misma [...]” (1994: 46), refiriendo a las hipótesis, variables, indicadores y una serie de aspectos ligados a una investigación basada en un modelo formal de pasos y momentos. No obstante, estas etapas y momentos de la intervención -que incluyen la investigación- se complementan con la sicorientología:

La ciencia hoy nos respondería que lo haría desde la lógica, a nivel conciente desde el hemisferio izquierdo, mientras que la Sicorientología, sin negar el método científico, lo complementaría, incorporando al proceso de orientación de la mente el hemisferio derecho, desde la conciencia interna, con miras a la transformación (Armas y Kirchner, 1994: 54).

Esto da cuenta del título del libro de Armas y Kirchner: *Intuición y razón en Trabajo Social*, en la medida en que el hemisferio derecho sería lo intuitivo que ha sido colonizado y dominado por el hemisferio izquierdo, compuesto de una racionalidad formal que segmenta y clasifica la realidad. En ese sentido,

La intuición es la facultad de conocer sin el uso de procesos racionales y a través de la activación del hemisferio derecho. Jhon Steven la define en el “darse cuenta” y la riqueza de los pasos interiores. Marilyn Ferguson dice: “comenzamos a fiarnos de la intuición de ese conocimiento de todo el cerebro (...) la intuición, ese modo de conocimiento natural se convierte en compañero cotidiano. Esa facultad debería ser utilizada no sólo desde el campo personal, sino desde el profesional, y esa es nuestra postura para entender que *la intervención profesional del Trabajador Social se nutre de conocimiento interno y externo de la realidad*, porque realidad es también verdad, y verdad es la conformidad de lo que se dice con lo que uno piensa (Armas y Kirchner, 1994: 50).

La intuición es, para Armas y Kirchner, el punto de partida y de llegada de la intervención profesional. El trabajador social incorpora lo intuitivo como instrumento fundamental de la intervención pero, al mismo tiempo, se vuelve parte de la finalidad de la intervención: los sujetos deben alcanzar el despliegue de su hemisferio derecho. De este modo, la intuición se desarrolla

[...] a través del motor de la mente. Las cosas existen en la medida que son captadas por el ser humano, de allí la importancia de que este adquiera su propia habilidad mental, descubriendo su potencial, desarrollándola dentro de un proceso personalizante en donde primer el bien común y la promoción humana en una relación equilibrada con la conciencia interna (Armas y Kirchner, 1994: 30).

Así, la intuición sería una comunicación subjetiva que “[...] comprende la percepción extrasensorial, es decir, el desarrollo de un sentido intuitivo de naturaleza síquica que involucra a la mente humana como perceptiva de la inteligencia humana” (Armas y Kirchner, 1994: 57). Esta comunicación interna, ligada a la intuición, expresa la dualidad de Armas y Kirchner acerca de los aspectos ob-

jetivos y subjetivos de la realidad, siendo estos últimos in-materiales y los primeros materiales. El siguiente pasaje es una comprensión clara de lo afirmado:

Para transformar la realidad desde el grupo debe operarse en esta unidad de trabajo un *crecimiento hacia adentro*, para provocar luego el *crecimiento hacia fuera*. En la interacción interna del sujeto, el grupo de referencia es lo internalizado, que se constituye en una particular estructura relacional de dimensión intrasubjetiva, que se completa con la estructura social relacional objetiva. En esa complementariedad surge la praxis como vínculo de interacción, interesándonos para esta propuesta, la vida mental que se produce en el nivel básico de conciencia y que comprende la interacción de conceptos e imágenes internas. Por ello el abordaje interno es también social (Armas y Kirchner, 1994: 60).

Con ello, se busca que “[...] la comunicación subjetiva ayud[e] al restablecimiento de los vínculos desde el nivel básico, a través de la programación, para materializarse después en el mundo físico (comunicación objetiva)” (Armas y Kirchner, 1994: 40). Estos extractos muestran cómo los problemas sociales presentes en el Trabajo Social y su intervención se ubican al nivel de lo relacional y mediante un trabajo sobre la intuición y la comunicación subjetiva pueden transformarse las relaciones vinculares y los lazos sociales “objetivos”. El desarrollo de la intuición supone que

[...] los integrantes de un grupo tengan un mayor conocimiento de sí mismos y de sus relaciones, y estas se den en armonía, se debe lograr un equilibrio entre la conciencia interna y externa. Es preciso entonces, concederse unos minutos para meditar, recurriendo a ejercicios respiratorios, métodos de control mental y/o yoga, y cualquier otro tipo de práctica que facilite la creación, desarrollando la imaginación y la visualización. Todo ello implica romper con la

resistencia al cambio y generar una profunda vida interior, obteniendo mayor eficiencia en la acumulación de experiencias (Armas y Kirchner, 1994: 63).

Si bien las autoras reconocen que la profesión “[...] está influenciada por las Políticas Sociales y estas de alguna manera la determinan, sin embargo su esencia tiene y asume una dinámica propia” (Armas y Kirchner, 1994: 8), esta dinámica propia habla de una indeterminación en la autonomía (o autonomía plena) de los profesionales en su quehacer como trabajadores sociales, pudiendo optar libremente por trabajar en la sicorientología y sin tener que resignificar la demanda institucional ni negociar ningún aspecto entre ésta o lo que la institución define como función y rol del trabajador social en la misma.

Finalmente, un cuarto autor a considerar es Núñez (2008), quien adopta una visión sistémica y la articula con la obra de Bourdieu. Un primer punto de disquisición de Núñez refiere a su polémica en torno a la categoría rol, al no existir más “[...] *roles predeterminados para la profesión*, ya que su accionar no depende de la aplicación de un arsenal de instrumentos que cada rol predetermine o traiga implícito” (2008: 22).

En ese sentido, el autor propone sustituir los roles en Trabajo Social por una concepción de posiciones y recuperando la noción bourdiana de campo, como “[...] sistema de posiciones y de relaciones entre estas posiciones” (Núñez, 2008: 15), entiende que hay un cierto dinamismo en las posiciones y lugares que se ocupan dentro del mismo, conformando un “[...] sistema de posiciones relativas y dinámicas y no individuos ubicados jerárquicamente en una estructura social estática [...]” (Núñez, 2008: 16). Así, “[...] la noción de ‘rol’ desde la perspectiva de las redes sociales no existe como construcción a priori a la intervención” (Núñez, 2008: 19).

Si bien el autor incorpora una preocupación importante respecto a lo que podría llamarse la cuestión de la demanda institucional y la finalidad de la intervención del trabajador social, la posición teórica que asume lo conduce a un extremo relativismo, en la medida en que en el campo, al ser un sistema de relaciones, se terminan desconociendo aquellas determinaciones macroestructurales que sobre-determinan y subdeterminan a la intervención profesional. Así, se produce un excesivo énfasis en un relativismo relacional, del que depende la posición que ocupa el trabajador social en la intervención, y una ausencia plena de las determinaciones que la atraviesan y que no podrían ser concebidas simplemente como relaciones sociales. Según el autor:

[...] los roles que el colectivo profesional determinó históricamente para el Trabajo Social determina, aún hoy, que las prácticas llevadas a cabo se plasmen en acciones estáticas, rígidas y parciales; lo que no permite el logro de un abordaje que contemple la dinámica, complejidad e integridad de la cuestión social, abordando sólo la dimensión para la que dichos roles fueron creados (Núñez, 2008: 26).

Este pasaje da cuenta de cómo el autor considera que se definen los roles profesionales, como si fueran una simple atribución de los trabajadores sociales y perdiendo de vista que dichos roles son la resultante de las respuestas teóricas y políticas que la profesión da en un contexto socio-histórico que plantea un conjunto de problemáticas, demandas y desafíos. De este modo, los roles se construyen a partir del interjuego entre lo que la institución demanda al Trabajo Social y lo que los profesionales están dispuestos a negociar y articular con otros actores institucionales y la población usuaria. Para ello, para lograr la resignificación de la demanda institucional, lo relacional es apenas un aspecto a considerar, siendo fundamentales

aquellas determinaciones macroestructurales que de forma inmediata o mediata se presentan en la intervención.

Esto conduce, por un lado, a que el autor no avance más allá del concepto de posiciones y su carácter movable y modificable con el tiempo, sin precisar cuáles son los aspectos que determinan dicha posición y qué elementos el trabajador social debería tener en cuenta para avanzar en lugares más flexibles y dinámicos. Por otro lado, la concepción de Bourdieu acerca de las posiciones ocupa una relación directa con las redes sociales y la concepción que sostiene Núñez de una nueva “cuestión social” que, ligada a Castel,¹²⁵ refiere a la aporía fundamental que mantiene unida y cohesionada a la sociedad. Según el autor, “[...] la nueva cuestión social está caracterizada por desempleo masivo, precarización de las condiciones de trabajo, inadecuación de los sistemas clásicos de seguridad social, multiplicación de los sujetos que ocupan en la sociedad una posición de supernumerarios [...]” (Núñez, 2008: 33). Además de la crisis de la sociedad salarial, la crisis actual se manifiesta en las “[...] redes de sociabilidad y en los sistemas de ‘protección’ que los cubren ante los riesgos de su existencia” (Núñez, 2008: 33). Estos dos elementos remitirían a la existencia de

[...] *zonas de cohesión social*. Y dice: “la asociación trabajo estable/inserción relacional sólida caracteriza una *zona de integración*. A la inversa, la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional conjugan sus efectos negativos para producir la exclusión, o más bien la *desafiliación* (pérdida de “carnet” de lo social). La *vulnerabilidad* social es una zona intermedia, inestable,

125 Aquí es útil destacar que la concepción de Castel se emparenta a la de Rosanvallon trabajada en el capítulo anterior. La posición de Castel es de carácter ahistórica, ya que éste piensa la “cuestión social” como lo que mantiene unificada y unida a una sociedad y este aspecto se encontraría presente en toda forma de sociabilidad.

que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad (Núñez, 2008: 34).

Estas zonas de cohesión social, dadas por la condición laboral y por las redes que los individuos construyen, recupera el planteo de Bronfenbrenner que presenta “[...] una descripción del proceso de desarrollo del niño visto desde una perspectiva sistémica. Su modelo muestra claramente al individuo y su medio como partes de un sistema de red, cuyas influencias son mutuas y circulares” (Núñez, 2008: 56). Esto significa que todo individuo participa de una red de sistemas, entre los que se destaca el *microsistema*, que son “Las personas más próximas, en este caso al niño que estamos enfocando, son el sistema en el cual el niño se involucra” (Núñez, 2008: 56). Al mismo tiempo, “[...] los contactos entre los diversos microsistemas en los que el niño se desarrolla, y toma en cuenta esta relación entre microsistemas como un sistema en sí mismo, al que denomina *mesosistema*” (Núñez, 2008: 56).¹²⁶ Un tercer nivel es el *exosistema*, compuesto por aquellos sistemas que influyen en el medio sin que el sujeto participe de él y el *macrosistema*, como “[...] nivel abarcativo en el cual todos los otros sistemas dependen unos de otros y cooperan entre sí [...]” (Núñez, 2008: 57).

Los niveles del sistema presentes en las problemáticas sociales que se abordan en la intervención profesional permiten identificar cómo, en el escenario contemporáneo, se pasa cada vez con mayor frecuencia de una zona de integración a otra de vulnerabilización o desafiliación. Pese a que Núñez recalque que su intención no es culpabilizar al individuo de su situación, al abordar una experiencia profesional con “jóvenes vulnerables”, destaca que un en-

126 Podestá y Rovea señalan que el nivel mesosistémico “[...] comprende las interrelaciones de dos o más entornos en que la persona en desarrollo participa activamente” (2003: 58).

foque de red y la investigación acción participativa “[...] generará la posibilidad para promover el acceso de los jóvenes en conflicto con la ley a la zona de integración social” (2008: 79).

De esto se desprenden dos conclusiones: por un lado, que referirse a la existencia de una zona de integración necesariamente conduce a reconocer que hay individuos desintegrados. En otras palabras, habría sujetos excluidos del microsistema, desconociéndose cuál es la función social que esta porción de la población obrera ocupa dentro de la sociabilidad capitalista. Por otro lado, si la pertenencia a una zona de integración depende de un trabajo estable y una red de contención desarrollada, es evidente que sobre el primer aspecto el trabajador social¹²⁷ poco puede contribuir a que la población usuaria se inserte en el mercado de trabajo, quedando como alternativa el trabajo sobre las “[...] redes de contención y protección personal, institucional y/o comunitaria” (Núñez, 2008: 78). En ese sentido, sería ilusorio pensar que el Trabajo Social tiene como finalidad lograr la integración social, no sólo porque no hay a quien integrar en la sociabilidad capitalista, sino porque el profesional actúa sobre las expresiones y manifestaciones de la causa que generan las problemáticas sociales: “la cuestión social” entendida como la relación social general entre el capital y el trabajo.

Núñez destaca que las redes no pueden sustituir al Estado, siendo necesaria, a lo sumo, una co-gestión de la “cuestión social”. No obstante, desde la lógica instalada por el autor, se intervendría sobre

[...] un sistema abierto, multicéntrico, que a través de un intercambio dinámico entre los integrantes de un colectivo (familia, equipo de trabajo, barrio, u organización, tal como la

127 Inclusive, podría considerarse que el profesional probablemente sea alguien en vulnerabilidad por su condición laboral precaria.

escuela, el hospital, el centro comunitario, entre otras) y con integrantes de otros colectivos, posibilita la potencialización de los recursos que poseen y la creación de alternativas novedosas para la resolución de problemas o la satisfacción de necesidades (2008: 53).

En síntesis, con mayor adherencia en las primeras tres autoras y con un grado de mayor laxitud y apertura en el caso del último autor abordado, podría afirmarse que la perspectiva sistémica y Gestalt expresan una nueva fase del Trabajo Social tradicional que, en términos de Netto, se caracteriza por

[...] su desempeño profesional asistemático, intuitivo, carente de procedimientos técnico-científicos bien determinados y rigurosos, informado por valores de sabor liberal, volcado a la corrección (en una perspectiva claramente funcionalista) de las llamadas “disfunciones sociales”, y sustentado por una concepción (conciencializada o no) idealista y/o mecanicista del universo social, sólo comprendido en cuanto universo social engendrado por el modo de producción capitalista (1975: 87).

No obstante, quedó en evidencia con la exposición realizada hasta aquí que este nuevo Trabajo Social tradicional tiene algunas particularidades respecto al que lo antecedió: si bien continúa planteando una finalidad similar a la destacada por Netto (1975), la adaptación del sujeto o el trabajo sobre sus representaciones o recursos para que sean funcionales al sistema social, la misma guarda una directa vinculación con un período de inseguridad en el capitalismo, una angustia e incerteza propia de la crisis capitalista que agudiza la tendencia a la “psicologización de la cuestión social” y la responsabilidad del individuo por la situación problemática que afronta. Así, el sentimiento del mundo hace converger una finalidad más emparentada al irracionalismo, mediante la intuición, sus

representaciones y simbolizaciones, y un abordaje basado en el metodologismo, clásicamente vinculado a la racionalidad formal-abstracta. No obstante, debe destacarse la mayor laxitud y apertura a que los momentos y fases de la metodología sean simultáneas o flexibles, aunque nuevamente se propongan modelos formales de intervención. Esta particularidad abre un campo de cercanía entre el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta que, si bien siempre existió, tiende cada vez más a confluir y complementarse.

CONSIDERACIONES FINALES

El excursus precedente buscó analizar algunas de las matrices teóricas presentes en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino y cómo algunas de las mismas, como es el caso del campo posmoderno y el pensamiento funcionalista-sistémico, son expresiones actuales de las tendencias irracionales y de una irracionalidad formal-abstracta que emerge con la consolidación de la burguesía como clase dominante.

Del mismo modo, la posición teórica y política sostenida en este trabajo intenta ubicarse a contrapelo de las tendencias hegemónicas de las ciencias sociales. En otras palabras, la ontología materialista de Marx, como heredera de la fase ascendente y progresista de la burguesía, es sustituida por un irracionalismo que tiende a pulverizar las determinaciones objetivas y coloca el acento en una subjetividad vacía y asocial o en una racionalidad formal-abstracta que coagula ciertos complejos de la realidad que son abordados y estudiados mediante modelos y la aplicación de ciertas hipótesis establecidas a priori por el investigador. Esto lleva a que el reflejo desantropomorfizador de la ciencia cumpla su función social mediante la manipulación de objetos: abordando el cómo de los mismos, su funcionamiento, sin cuestionarse el para qué y para quiénes del mismo. La decadencia ideológica del pensamiento burgués separa la ontología de la teoría del conocimiento, colocando a esta última en una tendencia de auto-suficiencia que vuelve cada vez más subjetivista y formal a la ciencia.

Estas tendencias se agudizan aún más con la conformación del capitalismo tardío, que transforma la composición espacio-temporal y las prácticas y experiencias de los individuos. Es por ello que las dos tendencias analizadas aquí, el campo posmoderno y el pensamiento sistémico-

gestáltico, poseen una línea de continuidad respecto a la decadencia ideológica de la burguesía pero también ciertas particularidades. Las mismas refieren a que, con la crisis estructural del capital, se instaura un sentimiento de mundo ligado a la inseguridad y a la angustia del intelectual.

Así, el campo posmoderno se vuelve la forma cultural predominante en el capitalismo tardío, tornándose un pensamiento rebelde en lo político, que celebra las diferencias y la toma de la palabra de las minorías, y cómplice en lo económico, al desaparecer cualquier consideración sobre ésta en sus reflexiones. Y, más allá de que existe un campo de celebración y de oposición en la posmodernidad, en la misma se enfatiza una subjetividad descentrada y sus representaciones, al inaugurar un nuevo pseudo-idealismo que combina elementos del idealismo subjetivo y del objetivo. Mientras que el pensamiento sistémico-gestáltico centra sus preocupaciones en los mecanismos de funcionamiento de los sistemas, en la tendencia a la homeostasis, al equilibrio y sobre aquellos elementos que deben deben corregirse al generar malestares y estados de anomia, producto del desequilibrio en algunas de sus partes. Finalmente, la Gestalt actúa sobre la experiencia del individuo en su presente y sobre cómo la intuición es el organon fundamental para orientarse en la vida individual del sujeto.

Cabe destacar que estas tendencias tienen un impacto significativo en el Trabajo Social y a partir de las mismas se configuran un conjunto de proposiciones para la intervención profesional. Aquí sólo resta destacar que en ambas existen ciertas determinaciones en común que expresan una mayor cercanía entre las mismas. Sobre todo, esto aparece con claridad en la tendencia a la angustia y la crisis que existe en la sociedad y que impacta de modo directo en el sujeto, su subjetividad y representaciones, que son separadas de las determinaciones objetivas. En

otras palabras, ambas tendencias toman como punto de partida a la individualidad aislada; aunque su énfasis es distintivo: en el campo posmoderno, el acento es puesto en la subjetividad y las representaciones, ya que éstas mueven el mundo, mientras que en lo sistémico-gestáltico se trabaja con lo relacional, pero esto siempre atañe a la familia y, como mucho, a la red secundaria. Esto explica porque en ambas predomina la inducción comportamental y la psicologización de las relaciones sociales.

Otra determinación común es el rechazo a las prestaciones y las responsabilidades que el Estado asume respecto a los derechos sociales, los cuales son conquistas que las clases subalternas han logrado mediante la lucha a lo largo de la historia. En el caso del campo posmoderno, esto aparece con suma claridad cuando los autores afirman que, al existir una crisis de los imaginarios sociales o del Estado, al dejar de cumplir su función de integración social, hace que los recursos materiales dejen de tener una función específica y progresiva dentro de la sociabilidad supuestamente posmoderna. Mientras que, en el pensamiento sistémico-gestáltico no sólo resulta imposible exigir la efectivización de derechos sociales desde el ámbito privado y con un Trabajo Social independiente, sino que la gestión y acceso a la red institucional sólo debe ponerse en marcha como último recurso, al generar dependencia y clientelismo por no ser un sistema que existe naturalmente.

Una tercera determinación que comparten ambas tendencias teóricas, y que tiene implicancias en la intervención profesional, refiere a que éstas no superan la inmediatez y apenas se analizan sus elementos particulares. En el caso de la posmodernidad esto ocurre porque lo único que existe en la realidad son aspectos singulares y singularidades únicas, volviendo prácticamente imposible una articulación colectiva de las situaciones problemáticas de

los individuos y grupos sociales y una modalidad de intervención que incorpore dicha dimensión. Es decir, el campo posmoderno en la intervención profesional reintroduce un abordaje de corte individual, al afirmar que la verdad está en la subjetividad de los individuos y las determinaciones objetivas que atraviesan a las situaciones problemáticas, sea por pertenecer a un mismo estrato de clase; por habitar en una misma zona; por compartir condiciones laborales; etc., desaparecen y no son concebidas como elementos que inciden y determinan la intervención profesional. Lo mismo sucede con el pensamiento sistémico-gestáltico, ya que al montar un consultorio social, el trabajador social debe cobrarle a sus clientes, haciendo que dicho abordaje sea especializado y que se aboque en el sujeto que está dispuesto a retribuir monetariamente al profesional. En el caso de esta última corriente teórica, al sustentar el carácter relacional como lo único que incide en la intervención profesional se produce una tendencia a desconocer cuáles son las determinaciones que inciden en las situaciones problemáticas.

Estos elementos en los que coinciden el campo posmoderno y el pensamiento sistémico-gestáltico dan cuenta de cómo entre el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta existe un campo de coincidencias y de preocupaciones que abordan conjuntamente. Como señala Lukács (1981), el irracionalismo siempre se complementa de una racionalidad formal-abstracta.

Quizás la distinción más significativa se encuentra en que el pensamiento sistémico-gestáltico, aún con una mayor grado de flexibilidad, coloca el acento en los procedimientos metodológicos que el profesional debe ejecutar para actuar sobre las situaciones problemáticas, mientras que el campo posmoderno no aborda las preocupaciones metodológicas, al ser una cualidad propia de la ciencia moderna, ya que los moldes formales de intervención se-

rían propios de las poblaciones homogéneas y, al entrar en crisis las mismas, el Trabajo Social debe generar un nuevo pensamiento y acción subjetivista.

En ese sentido, estas tendencias teóricas poco pueden hacer para asumir una visión crítica del Trabajo Social y del ámbito en el que se desenvuelve la intervención profesional, la vida cotidiana, quedando aprisionados en una forma de pensar y actuar propia de esta esfera social y que apenas se reduce a los aspectos fenoménicos e inmediatos de las situaciones problemáticas. Esto hace que ambas tendencias objetiven momentos tácticos de la intervención profesional y no pueda construir estrategias que integren las situaciones particulares y concretas con líneas de acción que el profesional puede construir en la institución empleadora, así como incorporar una dimensión colectiva que atañe al trabajo con los sujetos con los que se trabaja diariamente y con el proyecto ético-político,¹²⁸ que establece los valores éticos que la profesión colectivamente defiende. Es decir, estas tendencias teóricas poco contribuyen a pensar cuáles son las mediaciones que permiten al profesional instalar progresivamente una distinción entre la demanda institucional y las estrategias de intervención, cuya finalidad se vincula con el proyecto ético-político.

Antes de concluir, debe destacarse que estos resultados alcanzados hasta aquí son el punto de partida para nuevas preguntas e interrogantes de investigación que deben ser profundizados por la profesión a futuro. En ese sentido, la cuestión de la posición teleológica secundaria y sus implicancias en la intervención profesional abre un campo de indagaciones prácticamente inédito, fundamentalmen-

128 Cabe destacar que en el caso de la posmodernidad sólo podría hablarse de múltiples y diversas éticas que, en todo caso, dificultan la construcción de esta dimensión colectiva. Mientras que en el pensamiento sistémico-gestáltico se inmiscuyen los valores mercantiles de manera directa, alejando cualquier posibilidad de mediación con lo ético y lo político.

te en lo que respecta a cómo los profesionales construyen las estrategias de intervención profesional. También, respecto al debate contemporáneo del Trabajo Social, queda abierta la discusión en torno a otras tendencias teóricas que podrían incidir en el mismo: más allá del eclecticismo que puede reinar en la profesión, y que demanda una respuesta concreta de porqué asumen esta forma las producciones teóricas en Trabajo Social, existen otras tendencias vinculadas a la producción teórica de Bourdieu o al comprensivismo weberiano y simmeliano.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P. (1998) *Los orígenes de la posmodernidad*. España: Editorial Anagrama.
- ANTUNES, R. (2001) *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y la centralidad del mundo del trabajo*. Brasil: Cortez Editora.
- ALDAY, M. A. Y OTROS (2001) *El Trabajo Social en el servicio de justicia*. Argentina: Espacio Editorial.
- ARMAS, M. E.; KIRCHNER, A. (1994) *Intuición y razón en Trabajo Social. Armonía de dos mundos*. Argentina: Editorial Humanitas.
- BARROCO, M. L. (2004) *Ética y Servicio Social: fundamentos ontológicos*. Brasil: Cortez Editora.
- BAUMGARDNER, P. (2003) Una interpretación. En: *Terapia Gestalt*. México: Editorial Pax.
- BELL, D. (1964) *El fin de las ideologías*. España: Tecnos.
- BELL, D. (1973) *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. España: Alianza Editorial.
- BELL, D. (1977) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial.
- BERMAN, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. España: Siglo XXI Editores.
- BERTALANFFY, L. Von (1980) *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BORON, A. (2000) *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- BRECHT, B. (2008) *Vida De Galileo*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- CALLINICOS, A. (1993) *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista*. Colombia: El Áncora Editores.
- BUCCIONI E.; MARIE E. (1979) *China x Vietna*. Brasil: Editora Versus.

- CALVO, L. (2009) *Familia, resiliencia y red social. Un abordaje experiencial en el Trabajo Social con familias*. Argentina: Espacio editorial.
- CARBALLEDA, A. (1996) Lo social de la intervención. Revista *Escenarios*. Argentina: p. 12-16, Año 1, Número 2.
- CARBALLEDA, A. (2002) *La intervención en lo social*. Argentina: Editorial Paidós.
- CARBALLEDA, A. (2004) *Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad*. Argentina: Espacio Editorial.
- CARBALLEDA, A. (2004b) La intervención en lo social y las nuevas formas del padecimiento. Revista *Escenarios*. Argentina: P. 32-38, FTS-UNLP, Año 4, N° 8.
- CARBALLEDA, A. (2006) *El trabajo social desde una mirada histórica centrada en la intervención*. Argentina: Espacio Editorial.
- CARBALLEDA, A. (2007) *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social*. Argentina: Espacio Editorial.
- CARBALLEDA, A. (2008) *Los cuerpos fragmentados*. Argentina: Editorial Paidós.
- CARLI, R. (2013) *György Lukács y las raíces históricas da sociologia de Marx Weber*. Brasil: Lumen Juris.
- CHADI, M. (1997) *Integración del Servicio Social y el enfoque sistémico-relacional*. Argentina: Espacio Editorial.
- CHADI, M. (2000) *Redes sociales en el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
- CHADI, M. (2005) *Familia y tratamiento familiar. Un desarrollo técnico-práctico*. Argentina: Espacio Editorial.
- CHESNAIS, F. (1996) *A mundialização do capital*. Brasil: Xama Editora.
- CONNOR, S. (2002) *Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. España: Akal Ediciones.
- COSTA, G. (2011) *Serviço Social em debate. Ser social, trabalho, ideologia*. Brasil: Editora Unijui.

- COUTINHO, C. N. (1973) *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México: Editorial ERA.
- DERRIDA, J. (2010) *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- DESCOMBES, V. (1998) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. España: Ediciones Cátedra.
- DÍAZ, E. (2005) *Posmodernidad*. Argentina: Editorial Biblos.
- DOSSE, F. (2004a) *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*. España: Akal Ediciones.
- DOSSE, F. (2004b) *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. España: Akal Ediciones.
- DURKHEIM, E. (1987) *La división del trabajo social*. España: Ediciones Akal.
- DURKHEIM, E. (2002) *Las reglas del método sociológico*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- EAGLETON, T. (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*. Argentina: Editorial Paidós.
- ENGELS, F. (1987) Prefacio a la primera edición alemana de la Miseria de la Filosofía. En: *Miseria de la Filosofía*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- ESCORSIM NETTO, L. (2012) *O conservadorismo clássico. Elementos de caracterização e crítica*. Brasil: Cortez Editora.
- EVANGELISTA, J. (1992) *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. Brasil: Cortez Editora.
- EVANGELISTA, J. (2007) *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Brasil: Editora Sulina.
- FEATHERSTONE M. (2000) *Cultura de consumo y posmodernismo*. Argentina: Amorrortu Editores.
- FERRY L., RENAUT A. (1988) *Pensamento 68*. Brasil: Ensaio.

- FOUCAULT, M. (1992) *Microfísica del poder*. España: Ediciones de la piqueta.
- FOUCAULT, M. (1995) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2003) *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Brasil: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (2008) *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2010) *Marx, Nietzsche y Freud*. Argentina: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (2012) *Historia de la locura en la época clásica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- GAMBINA, J. (2012) La intervención como práctica social significada en el sujeto colectivo: relaciones entre práctica social y economía social. En: *Trabajo Social y mundo del trabajo: reivindicaciones laborales y condiciones de la intervención*. Siede M. V. (Comp.) Argentina: CTS- Productora del Boulevard.
- GIANNA, S. (2011) Vida cotidiana y Trabajo Social: límites y posibilidades en la construcción de estrategias de intervención profesional. *Revista Cátedra Paralela*. Argentina: CPTS-SF/ETS-UNR, p. 48-69, N° 8.
- GIANNA, S.; MALLARDI M. (2011a) Tensiones y contradicciones en la teleología de los procesos de intervención en Trabajo Social. *Revista Tendencias y Retos*. Colombia: Universidad de la Salle, p. 17-31, N° 16.
- GIANNA, S.; MALLARDI M. (2011b) El Trabajo Social como complejo social. Aproximación a los fundamentos de los procesos de intervención profesional. *Revista Debate e Sociedade*. Brasil: Universidad Católica de Ubêrlandia, p. 22-39, V. 1, N. 1.
- GIANNA, S. (2014) *Tendencias en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino. La influencia del ra-*

cionalismo formal-abstracto y del irracionalismo en las concepciones teórico-metodológicas sobre la intervención profesional. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Argentina.

GÓMEZ OLIVERA, M. (2005) *Mediación comunitaria.* Argentina: Espacio Editorial.

GOULDNER, A. (1973) *La crisis de la sociología occidental.* Argentina: Amorrortu Editores.

HABERMAS, J. (1992) Modernidad, un proyecto inacabado. En: *El debate modernidad posmodernidad.* Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.

HABERMAS, J. (2010) *El discurso filosófico de la modernidad.* Uruguay: Katz Editores.

HARVEY, D. (2004) *La condición de la posmodernidad.* Argentina: Amorrortu editores.

HEGEL, G. (1968) *Ciencia de la lógica.* Argentina: Ediciones Solar y Librería Hachette.

HEIDEGGER, M. (1968) *Ser y Tiempo.* México: Fondo de Cultura Económica

HELLER, A. (1977) *Sociología de la vida cotidiana.* España: Ediciones Península.

HOBSBAWM, E. (2006) *Historia del siglo XX.* Argentina: Crítica.

HUYSEEN, A. (1992) Guía del posmodernismo. En: *El debate modernidad posmodernidad.* Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.

HUYSEN, A. (2006) *Después de la gran división.* Argentina: Adriana Hidalgo editora.

IAMAMOTO, M. (1997) *Servicio Social y división del trabajo.* Brasil: Cortez Editora.

IAMAMOTO, M. (2003) *El Servicio Social en la contemporaneidad: trabajo y formación profesional.* Brasil: Cortez Editora.

- IBAÑEZ, V. (2002) La mediación: un nuevo pensamiento social. En: *El arte de lograr acuerdos*. Argentina: Grupo Editorial Lumen Hvmánitas.
- JAMESON, F. (1992) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Argentina: Paidós.
- JAMESON, F. (1997) *Periodizar los 60*. Argentina: Alción Editora.
- KOFLER, L. Y OTROS (1971) *Conversaciones con Lukács*. España: Alianza Editorial.
- KOSIK, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- KUHN, T. (1991) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASH, S. (1992) Posmodernidad y deseo (sobre Foucault, Lyotard, Deleuze, Habermas). En: *El debate modernidad posmodernidad*. Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.
- LASH, S. (2007) *Sociología del posmodernismo*. Argentina: Amorrortu Editores.
- LEFEBVRE, H. (1968) *La revolución de hoy*. México: Editorial Extemporáneos.
- LENIN, V. I (1972) Cuadernos filosóficos. En: *Obras completas*. Tomo 38. URSS: Editorial Cartago.
- LESSA, S. (2001) Lukács e a Ontologia: uma introdução. Revista *Outubro*. Brasil: p. 93-100, V.5, N° 1. Disponible en: www.sergiolessa.com
- LESSA, S (2002) *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*. Brasil: Boitempo Editorial.
- LESSA, S. (2007a) *Serviço Social e Trabalho. Por que o Serviço Social não é trabalho?* Brasil: EDUFAL.
- LESSA, S. (2007b) *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Brasil: Cortez Editora.
- LESSA, S. (2012) *Serviço Social e trabalho. Porque o Serviço Social nao é trabalho*. Brasil: Instituto Lukács.
- LIMA, L.; RODRIGUEZ, R. (2000) Desmitificación del “metodologismo” y práctica científica. En: *Metodología y*

- Servicio Social. Hoy en debate.* Borgianni E.; Montañó C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
- LÖWY, M. (1991) *¿Qué es la sociología del conocimiento?* México: Fontamara.
- LUKÁCS, G. (1959) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.* México: Fondo de Cultura Económica.
- LUKÁCS, G. (1966a) *Estética. La peculiaridad de lo estético. 1. Cuestiones previas y de principio.* México: Editorial Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (1966b) *Estética. La peculiaridad de lo estético. 2. Problemas de la mimesis.* México: Editorial Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (1970) *El joven Hegel y el problema de la sociedad capitalista.* México: Editorial Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (1975) *La crisis de la filosofía burguesa.* Argentina: La Pléyade.
- LUKÁCS, G. (1981) *Per l'ontologia dell'essere sociale.* Italia: Editori Riuniti.
- LUKÁCS, G. (1981b) *Marx y el problema de la decadencia ideológica.* México: Siglo XXI Editores.
- LUKÁCS, G. (1985) *El alma y las formas. Teoría de la novela.* México: Editorial Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (2003a) Las bases ontológicas de la actividad humana. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montañó C. (Orgs.) Argentina: Cortez Editora.
- LUKÁCS, G. (2003b) *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía.* Argentina: Ediciones Herramienta.
- LUKÁCS, G. (2004) *Ontología del ser social: el trabajo.* Argentina: Ediciones Herramientas.
- LUKÁCS, G. (2005) Othmar Spann: teoría de las categorías. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929).* Argentina: Ediciones El Cielo por Asalto.
- LUKÁCS, G. (2010) *Prolegómenos para una ontología do ser social.* Brasil: Boitempo Editorial.

- LUKÁCS, G. (2012) *Para uma ontologia do ser social I*. Brasil: Boitempo Editorial.
- LUKÁCS, G. (2013) Los nuevos problemas de la investigación hegeliana. En: *György Lukács. Años de peregrinaje filosófico*. Duayer M.; Vedda M. (Comp.) Argentina: Herramienta Ediciones.
- LYOTARD, J. F. (1991) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Argentina: Editorial Planeta Agostini.
- LYOTARD, J. F. (1996) *La posmodernidad (explicada a los niños)*. España: Gedisa Editorial.
- MACNALLY, D. (1999) Língua, histórica e luta de classe. En: *Em defesa da história: marxismo e pós-modernidade*. Wood, E. M.; Foster, J. B (Comp.). Brasil: Jorge Zahar Editores.
- MAFFESOLI, M. (1990) La sociedad en la posmodernidad. En: *En torno a la posmodernidad*. España: Anthropos Editorial.
- MALACALZA, S. (2000) *La autonomía del sujeto. Diálogo desde el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
- MALACALZA, S. (2003) *Desde el imaginario social del siglo XXI: repensar el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
- MALLARDI, M. (2013) Cuestión social e individuo: aproximación a las tendencias contemporáneas de intervención sobre los problemas sociales. En Revista *Escenarios*. Argentina: FTS-UNLP, p. 41-49, N° 19.
- MANDEL, E. (1980) *El capitalismo tardío*. México: Ediciones Era.
- MARX, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858)*. (Grundrisse). Argentina: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (1987) *Miseria de la Filosofía*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2002) *El Capital. Crítica de la economía política*. T. I. V. I. Argentina: Siglo XXI Editores.

- MARX, K. (2004a) *El Capital. Crítica de la economía política*. T. I. V. III. Argentina: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2004b) *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (2004c) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Argentina: Nuestra América
- MARX, K. (2006) *Escritos de Juventud*. Argentina: Editorial Antídoto.
- MARX K.; ENGELS F. (1959) *La Ideología Alemana*. Uruguay: Editorial Pueblos Unidos.
- MARX K.; ENGELS F. (1973) Manifiesto Comunista. En: *Marx y Engels. Obras escogidas*. Tomo 4. Argentina: Editorial Ciencias del hombre.
- MÉSZÁROS, I. (1972) *El pensamiento y la obra de G. Lukács*. México: Fontamara.
- MÉSZÁROS, I. (2007) *O poder da ideologia*. Brasil: Boitempo Editorial.
- MÉSZÁROS, I. (2011) *Estructura social y formas de conciencia. I La determinación social del método*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- MONTAÑO, C. (1998) *La naturaleza del Servicio Social: un ensayo sobre su génesis su especificidad y su reproducción*. Brasil: Cortez Editora.
- MONTAÑO, C. (2000) El debate metodológico de los 80/90. El enfoque ontológico versus el abordaje epistemológico. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaña C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
- MONTAÑO, C. (2003) De las lógicas del Estado a las lógicas de la sociedad civil y el mercado: crítica al “tercer sector” y el nuevo trato a la “cuestión social”. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional*. Borgianni E.; Guerra Y.; Montaña C. (Orgs.) Argentina: Cortez Editora.
- MONTAÑO C.; DURIGUETTO M. (2010) *Estado, classe e movimento social*. Brasil: Cortez Editora.

- NETTO, J. P. (1975) La crisis del proceso de reconceptualización del Servicio Social. En: *Desafío al Servicio Social*. Argentina: Editorial Humanitas.
- NETTO, J. P. (1978) *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Portugal: Seara Nova.
- NETTO, J. P. (1981) *Capitalismo e reificação*. Brasil: Livraria Editora Ciências Humanas.
- NETTO, J. P. (1992) La controversia paradigmática en Ciencias Sociales. En: *La investigación en Trabajo Social*. Perú: CELATS.
- NETTO, J. P. (1993) *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. Brasil: Cortez Editora.
- NETTO, J. P. (1996) Transformações societárias e Serviço Social. En: Revista *Serviço Social & Sociedade* Brasil: Cortez Editora, Nº 50, p. 87-132.
- NETTO, J. P. (2000) Método y teoría en las diferentes matrices del Servicio Social. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaña C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
- NETTO, J. P. (1997) *Capitalismo monopolista y Servicio Social*. Brasil: Cortez Editora.
- NETTO, J. P. (2002) Pós-modernidade: Genese, significado histórico e traços constitutivos. En: *Pós-modernidade, teoria social e questão social*. Programa de estudos pós-graduados em serviço social. PUC-Sao Pablo.
- NETTO, J. P. (2003) Cinco notas a propósito de la “cuestión social”. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional*. Borgianni E.; Guerra Y.; Montaña C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
- NETTO, J. P. (2004) *Marxismo Impenitente*. Brasil: Cortez Editora.
- NETTO, J. P. (2005) Crisis capitalista y ciencias sociales. En: *El Trabajo Social y la cuestión social. Crisis, movimientos sociales y ciudadanía*. Fernández Soto, S. (Coord.). Argentina: Espacio Editorial.

- NETTO, J. P. (2010) Postfacio. En: *O estruturalismo e a miséria da razão*. Brasil: Expressao Popular.
- NETTO, J. P. (2011) *Introdução ao estudo do método de Marx*. Brasil: Expressao Popular.
- NETTO, J. P. (2012) Cotidiano: conocimiento y crítica. En: *Trabajo Social: crítica de la vida cotidiana y método en Marx*. Cappello M.; Mamblona C. (Comp.). Argentina: CTS- Productora del Boulevard.
- NETTO, J. P. (2013) Razón, ontología y praxis. En: *Catedra Libre Marxismo y Trabajo Social-Editorial Dynamis*. Disponible en: [www. Catedralibrets.wordpress.com](http://www.Catedralibrets.wordpress.com). Consultado: enero de 2014.
- NETTO J. P.; BRAZ M. (2007) *Economía política. Uma introdução crítica*. Brasil: Cortez Editora.
- NUÑEZ, R. (2008) *Redes comunitarias. Afluencias teórico-metodológicas y crónicas de intervención profesional*. Argentina: Espacio Editorial.
- OLIVA, A. (2007) *Los recursos en la intervención profesional del Trabajador Social*. Argentina: Ediciones Cooperativas.
- PARSONS, T. (1999) *El sistema social*. España: Alianza Editorial.
- PASTORINI, A. (2004) *A categoria "questao social" em debate*. Brasil: Cortez Editora.
- PEREZ, S. (2006) Cómo significan la resiliencia en las prácticas profesionales los trabajadores sociales, psicólogos, psicopedagogos y también los docentes, como discurso en la Argentina en los años 90. En: *Intervención profesional: legitimidades en debate*. Cazzaniga, S. (Comp.). Argentina: Espacio Editorial.
- PERLS, F. Teoría y práctica. En: *Terapia Gestalt*. México: Editorial Pax.
- PODESTÁ, M.; ROVEA, O. (2003) *Abuso sexual infantil intrafamiliar: un abordaje desde el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.

- PONTES, R. (2003) Mediación: categoría fundamental para el trabajo del asistente social. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional*. Borgianni E.; Guerra Y.; Montañó C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
- PORTANTIERO, J. C. (1985) *La sociología clásica: Durkheim y Weber. Estudio preliminar y selección de textos*. Argentina: Centro editor de América Latina.
- REYNOSO, L.; CALVO, L. (2003) *Trabajo Social y enfoque gestáltico*. Argentina: Espacio Editorial.
- ROBERTSON, R. (1970) Talcott Parsons. En: *Los padres fundadores de la ciencia social*. España: Anagrama.
- RODRIGUES, M. (2006). *Michel Foucault sem espelhos: um pensador prot pós-moderno*. Tesis de Doctorado, Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Brasil.
- ROUANET, S. (2003) *Mal-estar na Modernidade*. Brasil: Campanha das Letras.
- SAMAJA, J. (2008) *El lado oscuro de la razón*. Argentina: JVE Ediciones.
- SANTOS DE SOUZA, R. (2001) O funcionalismo sistêmico nas teorias social e organizacional: evolução e crítica. *Revista Eletrônica de Administração*. Brasil: p. 1-43. V. 7, N° 1.
- SAUSSURE, F. (1984) *Curso De lingüística general*. Argentina: Planeta de Agostini.
- SEIFFER, T. (2013) La Asignación Universal en el banquillo. Una medida estrella del kirchnerismo que apenas mejoró un 7% los ingresos obreros. *Revista El Aromo*. Argentina: Ediciones Razón y Revolución, p. 14-15, N° 73.
- SOARES SANTOS, J. (2007) *Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro*. Brasil: Cortez Editora.
- SOUSA SANTOS, B. de (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Brasil: Edições Graal.

SOUSA SANTOS, B. de (2002) *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Brasil: Cortez Editora.

SOUSA SANTOS, B. de (2006a) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Colombia: Edición Uniandres.

SOUSA SANTOS, B. de (2006b) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Argentina: CLACSO.

SOUSA SANTOS, B. de (2006c) *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. Argentina: CLACSO.

TELENGE, T (s/f) Gestalt e sistemas. En: *Mexican Institute of Group and organizational relations*. Disponible en: www.continents.com/art32.htm Consultado: febrero de 2014.

TOMMASO, A de. (1997) *Mediación y Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.

TONET, I. (2006) Modernidade, pós-modernidade e razão. Revista *Temporalis*. Brasil: p. 1-15, Año 5, N. 10.

VATTIMO, G. (1987) *El fin de la modernidad*. España: Gedisa Editorial.

VATTIMO G. (1990) Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En: *En torno a la posmodernidad*. España: Anthropos Editorial.

VIEIRA, F. (2006) O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade. Revista *Cronos*: p. 339-351, V.7, N° 2.

WRIGHT MILLS, C. (1961) *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZAIDAN FILHO, M. (1989) *A crise da razão histórica*. Brasil: Papirus Editora.