

# IDENTIDAD PROFESIONAL: HACIA UNA CONSTRUCCION POLIFONICA

## La tarea de construcción identitaria ante la dinámica de las nuevas configuraciones de lo social

*El núcleo del argumento plantea que el desarrollo del concepto de identidad profesional precisa ser pensado en la trama de su movimiento, en las múltiples determinaciones conceptuales, epistemológicas, contextuales y éticas que lo sustentan. De allí que el artículo desarrolle algunas características de esta constelación así como el sentido de una construcción identitaria de este tipo ante las nuevas configuraciones de lo social*

*"Si bien no podemos elegir nuestras tradiciones, tenemos no solo el derecho sino el deber de construir, críticamente, el cómo deseamos proseguirlas".*

JÜRGEN HABERMAS

*"El material es siempre lo mismo. Pero el significado de esta identidad se revela como no-identidad. El material temático es de tal naturaleza que intentar aferrarlo equivale a transformarlo. Para evitar la identificación con lo dado, el pensamiento nunca puede experimentar lo nuevo como nuevo: solo aquel que reconoce en lo más moderno aquello siempre idéntico sirve a lo que puede ser diferente".*

THEODOR W. ADORNO

La premisa central a desarrollar es que el concepto de identidad requiere ser pensado en la trama de su movimiento y sus múltiples determinaciones, no unívocamente sino en todos los matices y sesgos de una construcción polifónica. Lo anterior adquiere una importancia central como canon de interpre-

### TERESA MATUS SEPULVEDA

Docente de la Escuela de Trabajo Social  
de la P. Universidad Católica de Chile.  
Asistente Social, U. de Concepción.  
Licenciada en Ciencias Sociales ILADES,  
Santiago de Chile.  
Magíster en Sociología de la  
P. Universidad Católica de Chile.  
Candidata a Doctor en Servicio Social de la UFRJ.  
Dra. en sociología IUPERJ, Río de Janeiro, Brasil.

tación de las nuevas configuraciones de lo social. De allí que la exposición abordará directamente estos tres aspectos: la característica de sobredeterminación de la identidad, el sentido de una construcción polifónica

en el cambio de siglo y las nuevas configuraciones de lo social.

## 1. IDENTIDAD: UNA CATEGORIA SOBREDETERMINADA

La noción de sobredeterminación implica la necesidad de interpretar un concepto en el horizonte de sus referencias. En otras palabras, dependiendo de cómo se aborde este concepto, sus matrices de pensamiento y sus consecuencias en la acción serán diversas. Esto quiere decir que, en este caso, la identidad está traspasada por lo menos, aunque no exhaustivamente, por sobredeterminaciones epistemológicas, conceptuales, éticas y contextuales.

1.1. Epistemológicas, por cuanto dependiendo de la perspectiva seguida, la identidad se puede entender —por ejemplo— como una esencia, como algo sagrado e inmóvil. Esta postura, teniendo como raíz básica a Parménides, postula fundamentalmente que el ser no puede *ser* y *no ser* a la vez. Por tanto, una de las consecuencias de ese planteamiento es creer que la *identidad se descubre*, o que *está en alguna parte*, o que *fue dicha* de una vez y para siempre.

No hay ser sin unidad, ni unidad sin ser. Mientras más uno es un ente, más perfecto es su ser. Esto implica que un ente es cerrado, que su ser esencial ya está acabado, lo cual lo hace ser esencialmente separado de otro. El cambio y el movimiento son considerados como ilusorios<sup>1</sup>. El ser al que se refiere Parménides es lo real, es el mundo concebido como algo corpóreo<sup>2</sup>. El ser es, por tanto, algo finito, inmóvil, uno. De esta forma se introduce la distinción entre verdad y apariencia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Como lo demuestra el discípulo de Parménides, Zenón de Elea en sus argumentos contra la multiplicidad y el movimiento de las cosas basados en la noción de infinita divisibilidad. ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFÍA". Editorial Hora. Barcelona, 1982. Volumen 1. Pág. 34.

<sup>2</sup> Recuérdese la imposibilidad de concebirlo de otro modo ya que la distinción entre lo material e inmaterial es posterior a Parménides (540-470 A.C.).

<sup>3</sup> Todo el poema de la naturaleza de Parménides está dividido en la vía de la verdad y la vía de la opinión (doxa) o de la apariencia: "Solo dos caminos de investigación se pueden concebir. El

Así, Parménides reduce los caracteres del ser a una sola modalidad fundamental, que es la necesidad: "el ser es y no puede no ser"<sup>4</sup>. Esa es su tesis principal de la que se deduce que el ser frente al tiempo es eternidad, respecto a lo múltiple es unidad y respecto al devenir es inmutabilidad. De este modo, la eternidad aparece no como duración infinita, sino como negación del tiempo: "el ser nunca ha sido ni será, porque es ahora todo él, uno y continuo"<sup>5</sup>.

Consecuentemente, existe una supremacía de la unidad sobre la multiplicidad, ya que esta última presupone la unidad y denota contingencia en cuanto a que es la esencia la que le otorga sentido. Luego, la pluralidad es una carga negativa, es la manifestación de una unidad "rota"<sup>6</sup>, una evidencia del límite.

Parménides al dejar establecido, para el pensar occidental, la exigencia de la racionalidad como característica de la filosofía, llena de contenido esa exigencia: el pensar es racional cuando no cae en contradicción, esto es, cuando no se anula a sí mismo negando lo que había afirmado. El pensar verdadero queda, así, ligado al ser en cuanto se ocupa de lo que no guarda contradicción consigo mismo. Los pareceres, en cambio, son mudables, puesto que se basan en la apariencia, en lo que está

uno consiste en que el ser es y no puede no ser; y este es el camino de la persuasión puesto que le acompaña la verdad. El otro, que el ser no es y es necesario que no sea; y esto, te digo, es un sendero en el cual nadie puede persuadirse de nada" (fr. 4). Por eso "solo hay un camino para el discurso: que el ser es" (fr. 8) PARMENIDES. "POEMA DE LA NATURALEZA". Texto sobre "FRAGMENTOS PRESOCRATICOS" de U. Wilamowitz. Ediciones Athenea. Madrid, 1958. Pág. 29.

<sup>4</sup> PARMENIDES. "POEMA DE LA NATURALEZA". Texto sobre "FRAGMENTOS PRESOCRATICOS" de U. Wilamowitz. Ediciones Athenea. Madrid, 1958. Pág. 29.

<sup>5</sup> ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFÍA". Editorial Hora. Barcelona, 1982. Volumen 1. Pág. 30.

<sup>6</sup> Ahora bien, estas concepciones de Parménides interpretadas por el espiritualismo existencialista de la primera mitad del siglo XX, no solo anclan la esencia en el ser sino que como en Marcel en su tesis del "mundo roto" el ser convoca al misterio que es su esencia verdadera: "Los seres no pueden unirse más que en la verdad, pero esta es inseparable del reconocimiento del gran misterio que nos rodea y en el que tenemos nuestro ser". MARCEL, Gabriel. "EL MISTERIO DEL SER" Ediciones La Pléyade. París, 1964. Pág. 197.

sujeto a cambio y alteración. Este ámbito, captable por los sentidos, es esencialmente impuro, mezcla de ser y no ser, en donde el cambio viene dado por el no ser. Lo que es verdaderamente y plenamente es inmutable. Ello es una característica que emana de su perfección, del hecho de ser puramente ser.

Sin embargo, también podemos entender la construcción de la identidad, y éste fue básicamente el modo de Heráclito, como una *tarea a construir porque el ser está en movimiento*. Así, una distinción básica entre Parménides y Heráclito<sup>7</sup> es que este último parte en su concepción de lo real de la idea de movimiento. Su punto de inicio es la comprobación del incesante devenir de las cosas<sup>8</sup>. Luego, la sustancia que sea el principio del mundo debe poder expli-

*“La construcción de la identidad también puede, por tanto, ser entendida como una tarea a construir en tanto el ser está en constante movimiento.”*

car este devenir con su propia y extrema movilidad. De allí que en su doctrina el eje sea el fuego, no como imagen corpórea sino como principio explicativo, inteligente y creador. Aun cuando postula un incesante intercambio entre las cosas y el fuego<sup>9</sup>, esto no implica que todo se reduzca al fuego, así como el intercambio entre las mercancías y el oro no implica que todo se reduce al oro.

De este modo, para Heráclito, la misma naturaleza de las cosas exige una investigación abierta al más vasto de los horizontes: “si no esperas, abriéndote a lo múltiple, no hallarás lo inesperado, que de otro modo es inaccesible y no se puede encontrar”<sup>10</sup>. Ahora bien, la investigación para Heráclito es una tarea infinita que descubre, a su vez, profundidades infi-

<sup>7</sup> Heráclito de Efeso, siglo V A.C., perteneció a la Escuela Jónica que junto a Tales, Anaximandro y Anaxímenes se plantean el problema del proceso a través del cual las cosas se derivan desde la sustancia principal, puesto que la separación y la diversidad es propia de los seres finitos. Y si el infinito alcanza a todos los mundos, debe pensarse que, con ello, no solo alcanza más allá de un mundo único sino también de otros y otros más. Solamente en relación con estos infinitos mundos puede concebirse la infinitud, que lo abraza y lo trasciende todo. Como sostendrá Anaxímenes: “en el aire existe un doble proceso de rarefacción y condensación. Al enrarecerse el aire se vuelve fuego, al condensarse se hace viento y nube, volviéndose a condensar agua, tierra y luego piedra”.

ABBAGNANO, Nicolás. “HISTORIA DE LA FILOSOFIA”. Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 17.

<sup>8</sup> “No es posible meterse dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; a causa de la velocidad del movimiento todo se dispersa y se recompone de nuevo, todo viene y va. Es el movimiento el que penetra la vida”. Fragmento 91, Diels. “LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO” en Diels. cap. 22.

ABBAGNANO, Nicolás. “HISTORIA DE LA FILOSOFIA”. Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 17.

<sup>9</sup> “Este mundo que es el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses o de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga. Con el fuego se intercambian todas las cosas y el fuego se intercambia con todas ellas, así como el oro se intercambia con las mercancías y las mercancías con el oro”. Fragmento 90, Diels.

“LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO” en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. “HISTORIA DE LA FILOSOFIA”. Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 17.

Una interpretación en sentido existencialista-heideggeriano es la de Brecht, Heraklit, Heidelberg 1936. Un Heráclito cristianizante es el presentado por Mazzantini, Heráclitus, Turín, 1944. Una comparación entre el pensamiento de Heráclito y Parménides la encontramos en Rauschenderger, Parménides und Heraklit, Heidelberg, 1941.

<sup>10</sup> Fragmento 18, Diels.

“LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO” en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. “HISTORIA DE LA FILOSOFIA”. Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 18.

nitias: "no encontrarás los confines del alma, su razón es tanto más profunda cuanto más te adentres es ella"<sup>11</sup>. La investigación abre al hombre sucesivas zonas de profundidad, que nunca se agotan: la razón, la ley última del yo, aparece continuamente más allá, en una profundidad cada vez más lejana, pero al mismo tiempo cada vez más íntima. Por tanto, la segunda y fundamental condición de la investigación es la comunicación entre los hombres, comunicación que requiere saber que la sustancia común es el logos, un logos que se reconoce en este incesante devenir de la búsqueda<sup>12</sup>. Así pues, el gran descubrimiento de Heráclito es que la unidad del principio creador no es una unidad idéntica, ni excluye la lucha, la discordia, la oposición<sup>13</sup>. Para entender el logos, es preciso articular lo completo y lo

incompleto, lo concorde y lo discorde, lo armónico y lo disonante, y darse cuenta que la unidad surge de todos los opuestos y de ella salen todos estos<sup>14</sup>.

*"Para adentrarse en el conocimiento de la identidad, se requiere de un proceso de mediación donde las cosas sean vistas en sus divergencias, en su fundamento contradictorio."*

Todo contraste supone una unidad que constituye el significado vital y racional del contraste mismo: "lo que es opuesto une y lo que diverge unifica. Los hombres no saben cómo lo discorde concuerda consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira"<sup>15</sup>. Del mismo modo en que las cuerdas del arco y la lira se tienden para reunir las extremidades opuestas, así la unidad de la sustancia primordial vincula con el logos a los opuestos sin identificarlos, sino

más bien oponiéndolos. Así, la armonía no es para Heráclito la síntesis de los opuestos, la conciliación y anulación de su oposición; sino que es la unidad que subyace precisamente a la oposición y la hace posible<sup>16</sup>. La tensión es

<sup>11</sup> Fragmento 45, Diels.

"LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 18.

<sup>12</sup> "Quien quiera hablar inteligentemente debe sacar fuerza de lo que es común a todos, como la ciudad saca fuerza de la ley y más aún. El logos es como la ley para la ciudad, el mismo es la ley, una ley suprema que lo rige todo: su incesante capacidad de búsqueda".

Fragmento 114, Diels. "LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 19.

<sup>13</sup> "Como ya lo atestigua Filón: lo que resulta de dos contrarios es uno y si lo uno se divide, se destacan los contrarios. ¿No es este el principio con que, por cuanto justamente afirman los griegos, su grande y celeberrimo Heráclito encabezaba su filosofía, el principio que la resume toda y del cual se vanaglorian?".

Fragmento 43, Diels.

"LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 19.

<sup>14</sup> "La misma cosa son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: ya que cada uno de estos opuestos, al cambiar, es el otro y, a su vez, este otro es, al cambiar, aquel". Fragmento 88, Diels.

"LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 19.

<sup>15</sup> Fragmento 51, Diels.

"LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 19.

<sup>16</sup> "Homero había dicho: ojalá pueda la discordia desaparecer entre los dioses y entre los hombres, pero Homero no se percató que está rogando por la destrucción del universo; si su plegaria fuera escuchada, perecerían todas las cosas".

Fragmento 22, Diels.

"LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO" en Diels. cap. 22. En: ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I. Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 20.

una unidad, es decir, una relación que solo puede darse entre las cosas opuestas en tanto que opuestas. La conciliación, la síntesis, la anularía. Según Heráclito, la unidad propia del mundo es una tensión de este género: no anula ni concilia ni supera el contraste, sino que lo hace ser y lo hace entender como contraste.

La influencia de Heráclito es evidenciada con creces en los cursos de la filosofía moderna. De allí que la apuesta kantiana sea introducir el principio de la negación en la construcción de la identidad y Hegel la insertará como un horizonte en el despliegue del Espíritu, esto es como un desafío a conocer y construir.

Es más, Hegel vio en Heráclito al fundador de la dialéctica y afirmó que no había proposición de Heráclito que no la hubiese acogido él en su lógica<sup>17</sup>. Así, para Hegel la dialéctica idealista de lo finito se caracteriza por la identidad del pensamiento y el mundo objetivo a través de la primacía de la conciencia, *la crítica al principio de identidad* y la crítica de la realidad inmediata. La opción insostenible del dualismo radica en separar el pensamiento y el mundo objetivo. Para reconocer su identidad se preci-

sa concebir que los términos situados al interior del dualismo no son sino momentos diferentes al interior de un proceso, *el proceso del ser en su devenir*. Al situarse al interior de la

conciencia se puede sostener que la verdad de lo finito es ideal. Con esto se articulan dos aspectos: primero, se sostiene que la verdad de lo finito es mera idealidad y segundo que la verdad de lo finito está en la idea.

Consecuentemente, el ser de la realidad objetiva se halla fuera de ella, en la conciencia, en la idea. Por tanto, *el ser de la realidad objetiva es no-ser*<sup>18</sup>. Luego, la realidad objetiva siendo ideal no tiene ser. Solo la idea es la realidad y el ser. Así, el proceso histórico no es otra cosa que la objetivación, la realización objetiva y, por consiguiente, la alie-

nación de la conciencia. Ello hace de dicho proceso una sucesión de negaciones entre estos momentos de objetividad de la conciencia y sus desarrollos. Esto genera nuevas objetivaciones, negaciones y síntesis.

Su crítica al principio de la *identidad radica en postular que el no-ser es parte de la esencia del ser*. De este modo, al primar el criterio de la relación, conocer implica establecer y adentrarse en la relación entre ser y no-ser de las cosas. Para ello se requiere de un *proceso*

*“Nosotros no escogemos  
nuestras tradiciones,  
al acceder a la profesión  
nos introducimos en ese  
legado, pero tenemos el deber  
de analizar críticamente cómo  
queremos proseguirlas.  
Esto, al contrario de ser  
una ofensa a las generaciones  
que nos precedieron, es la tarea  
que más puede honrarlas.  
Un heredero es quien busca que el  
Espíritu y no necesariamente  
las formas de sus tradiciones  
permanezcan.”*

<sup>17</sup> Geschichte der Philosophie. Ediciones Gockler, I. Pág. 343. Cita-  
do en:

ABBAGNANO, Nicolás. "HISTORIA DE LA FILOSOFIA". Tomo I.  
Editorial Hora. Barcelona, 1982. Pág. 20.

<sup>18</sup> ECHEVERRIA, Rafael. "EL BUHO DE MINERVA". Ediciones  
PIIE. Santiago, 1988. Pág. 99.

de mediación donde las cosas sean vistas en su movimiento, que tiene en su base una contradicción. A la vez, la aprehensión de las cosas a través de la relación del ser con el no-ser, remite necesariamente a la noción de totalidad, pues todo queda comprendido en esta relación.

Al quebrar el principio de identidad se despliegan, de este modo, las nociones de relación, mediación, movimiento, contradicción y totalidad. Siendo central en su filosofía la relación finito-infinito, Hegel entiende que el hilo del análisis de la relación requiere ser seguido desde lo finito para, desde allí, efectuar el tránsito hacia lo infinito. "Ello es coherente con la opción fundamental de la modernidad y de la necesidad de asegurarse un punto de partida capaz de validar el conjunto de la concepción. Iniciar el análisis desde el lado opuesto de la relación, desde lo infinito, significa para el espíritu moderno una inaceptable petición de principio, que era posible para el pensamiento medieval pero no para la filosofía moderna"<sup>19</sup>. El tránsito de lo finito a lo infinito requiere ser llevado a cabo desde lo finito, teniendo como un punto de apoyo la propia finitud humana. Para esto el análisis requiere desprenderse del nivel de lo inmediato ya que si se mantiene al nivel de la inmediatez del ser se pierde en un círculo, en una regresión infinita, de la cual no es posible escapar. En cambio, si el ser logra ser visto en sus mediaciones, lo inmediato se devela expresión de lo mediato, la existencia remite a su fundamento, la apariencia a la esencia, el fenómeno a la ley, lo externo a lo interno. Esta contradicción en el nivel del ser se resuelve dando un paso más allá de la esencia y haciendo uso del recurso de la reflexión, alcanzar el nivel del concepto. Nuevamente, entre el nivel de la esencia y el nivel del concepto no existe relación de continuidad<sup>20</sup>. El con-

cepto es también el ser como totalidad concreta y unidad de sus diversas determinaciones.

Consecuentemente, dependiendo del punto de vista epistemológico la identidad estará o no en movimiento. Más aún, el mismo Hegel nos dirá que es una "figura del espíritu", un referente a seguir no como una meta sino como un horizonte. Vale decir, nadie podría sostener ser poseedor de la identidad profesional, porque en cuanto él crea que la aprehendió, en ese mismo momento dejó de comprenderla. La identidad es pues el horizonte frente al cual nosotros nos enfrentamos, histórica y espacialmente. De allí el sentido de la frase de Habermas que abre el texto: nosotros no escogemos nuestras tradiciones, al acceder a la profesión nos introducimos en ese legado, pero tenemos el deber de analizar críticamente cómo queremos proseguirlas. Esto, al contrario de ser una ofensa a las generaciones que nos precedieron es la tarea que más puede honrarlas. Un heredero es quien busca que el Espíritu y, no necesariamente, las formas de sus tradiciones permanezcan. De allí que no exista tarea más importante que ese discernimiento, especialmente en las duras condiciones en que Latinoamérica se enfrenta en este fin de siglo.

1.2. Asimismo, la noción de identidad está también sobredeterminada conceptualmente. Quisiera explicar esto tomando como ejemplo a los "sujetos del Trabajo Social", ya que la pregunta acerca de su constitución ha atravesado largas polémicas en la profesión que han asumido, en períodos álgidos, el esencialismo básico de un fundamentalismo político o han configurado una especie de determinación ahistórica de nuestro sujeto de acción. Durante la década de los sesenta una forma de interpretación conceptual basada en

<sup>19</sup> ECHEVERRÍA, Rafael. "EL BUHO DE MINERVA". Ediciones PIIE. Santiago, 1988. Pág. 101.

<sup>20</sup> Hegel señala: "la verdad de la necesidad es libertad y la verdad de la sustancia es el concepto. Pero en el concepto la sustancia

se reconoce a sí misma como sujeto, ella es la idea, la razón. Solo al alcanzar este punto se logra plenamente la unidad sujeto-objeto".

ECHEVERRÍA, Rafael. "EL BUHO DE MINERVA". Ediciones PIIE. Santiago, 1988. Pág. 103.

la teoría desarrollista sostenía que el impulso de lo social gravitaba en la posibilidad de la superación de la pobreza y acceso a mejores niveles de desarrollo, de allí que los *sujetos del trabajo social* eran concebidos como aquellos que, de alguna forma, conformaran la fila heterogénea de los pobres. En los setenta, siguiendo una interpretación marxista estructural, la forma de conformación de los modos de producción y una lectura societal entendida en términos de la lucha de clases hacía emerger al *proletariado* como el sujeto de acción del trabajo social.

Para Marx, la posibilidad de cambiar a la sociedad en su conjunto depende de la fuerza que adquiera el proletariado: "Por lo que a nosotros se refiere, no nos engañamos respecto a la naturaleza de ese espíritu maligno que se manifiesta en las contradicciones señaladas. Sabemos que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que estas pasen a manos de hombres nuevos, los obreros. Estos son igualmente un invento de la época moderna, como las propias máquinas"<sup>21</sup>.

Esta idea, en Lukacs, se prolonga como una noción de macrosujeto donde "para el proletariado su situación de clase solo es comprensible al interior del conocimiento de la sociedad total y sus acciones tienen por condición

previa e insustituible ese conocimiento. La unidad de teoría y praxis, por tanto, es la otra face de la situación social e histórica del proletariado: desde el punto de vista del proletariado, conocimiento de sí mismo y conocimiento de la totalidad coinciden, el proletariado es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de su propio conocimiento"<sup>22</sup>.

Uno de los riesgos de esta perspectiva de configuración de un macrosujeto, dentro del proyecto ilustrado, es la idea de una vanguardia iluminada que organice una estrategia en nombre de muchos. "Que la acción estratégica de aquellos que se han decidido a luchar, y esto quiere decir que se han decidido a tomar riesgo sobre sí, pueda interpretarse hipotéticamente en una mirada retrospectiva posibilitada por la anticipación; que, empero, en este nivel no pueda también justificarse concluyentemente al mismo tiempo con ayuda de una teoría reflexiva, esto tiene un buen motivo: la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquel

que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración solo hay participantes"<sup>23</sup>.

Así concluye Habermas su crítica a la perspectiva del macrosujeto que parte con la crítica a la organización institucionalizada, donde

*"No podemos  
seguir usando  
lecturas rígidas  
o dogmatizadas para  
entender realidades  
cada vez más  
complejas e  
híbridas."*

<sup>21</sup> MARX, Karl. "OBRAS ESCOGIDAS". Editorial Akal. Madrid, 1975. Vol. I, Pág. 570.

<sup>22</sup> LUKACS, Gyorgy. "HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE". Editorial Grijalbo. México, 1969. Pág. 82.

<sup>23</sup> HABERMAS, Jürgen. "TEORIA Y PRAXIS". Editorial Tecnos. Madrid, 1987. Pág. 48.

para hacer prevalecer con voluntad y conciencia la formación discursiva de la voluntad como principio organizativo del sistema social en su totalidad "la lucha política debe hacerse dependiente de una teoría que posibilite la ilustración de las clases sociales sobre sí mismas. Pero ¿puede el hacerse-práctico de la autorreflexión convertirse en forma de la lucha política y, con ello, convertirse de una manera legítima en tarea de una organización de lucha?"<sup>24</sup>.

De allí deviene la crítica al modelo de un macrosujeto que es utilizable "para estructurar normativamente la relación entre el Partido Comunista y las masas que se dejan ilustrar sobre su propia situación por el partido"<sup>25</sup>. La crítica conceptual más honda que Habermas propone al concepto lukacsiano, es haber borrado las diferencias específicas de la mediación teoría-praxis:

"la mediación teoría-praxis solo puede ser clarificada de no confundir tres funciones que se miden según criterios diferentes: la formación y perfeccionamiento de teoremas críticos resistentes a los discursos científicos, la organización de procesos de ilustración en los que pueden utilizarse tales teoremas y, finalmente, la elección de estrategias adecuadas, la conducción de la lucha política"<sup>26</sup>.

Por tanto, solo en la medida en que la ilustración sea reconocida por todos los participantes como un objetivo a seguir surge la posibilidad emancipatoria de la acción. De allí que "todas las decisiones de trascendencia deben estar en relación con el discurso práctico de los interesados. Las preguntas acerca de la organización no son lo primero. Lukacs estableció una relación inmediata entre ellas y una

filosofía de la historia objetivista. La praxis stalinista produjo la fatal demostración de que una organización partidista que procede de una forma instrumentalista y un marxismo que ha degenerado hasta convertirse en ciencia legitimadora, se complementan excesivamente bien"<sup>27</sup>.

En cierto sentido, también Habermas se apoya en una crítica ya realizada al interior clásico del pensamiento ilustrado como es el rechazo teórico de Kant hacia los riesgos jacobinos de la revolución francesa<sup>28</sup>. Esto se relaciona con la cuestión de la imposibilidad de que grupo alguno pueda determinar impositivamente los lineamientos emancipatorios del futuro, ya que como Kant plantea "mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel"<sup>29</sup>. De allí que para la ilustración se requiere "la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de la razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes ¡nada de razones! El oficial dice: ¡no razones y haz la instrucción! El funcionario de hacienda ¡nada de razonamientos, a pagar! El reverendo exclama ¡no razones y cree! (solo un Señor en el mundo dice: razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero obedeced). Aquí nos encontramos por doquier con una limitación a la libertad. Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres"<sup>30</sup>. Kant formula apasionadamen-

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen. "TEORIA Y PRAXIS" Editorial Tecnos. Madrid, 1987. Pág. 37.

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. "TEORIA Y PRAXIS" Editorial Tecnos. Madrid, 1987. Pág. 40.

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen. "TEORIA Y PRAXIS" Editorial Tecnos. Madrid, 1987. Pág. 41.

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen. "TEORIA Y PRAXIS" Editorial Tecnos. Madrid, 1987. Pág. 45.

<sup>28</sup> HELLER, Agnes. "CRITICA DE LA ILUSTRACION". Ediciones Península. Barcelona, 1984. Pág. 24.

<sup>29</sup> KANT, Emmanuel. "FILOSOFIA DE LA HISTORIA". Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1987. Págs. 27 y 28.

<sup>30</sup> KANT, Emmanuel. "FILOSOFIA DE LA HISTORIA". Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1987. Pág. 28.



te esta cuestión: "ay del legislador que quiera imponer con la violencia una Constitución dirigida a una finalidad de carácter ético. Con ello no conseguirá sino justamente lo contrario de lo ético y además socavará y tornará inseguras sus posiciones políticas"<sup>31</sup>. Aún más, para Kant este principio básico de la ilustración es válido no solo en el ámbito político, sino también en el campo de toda relación humana "no se puede ni se debe hacer feliz a nadie contra su voluntad. Porque, en efecto, cuando nosotros decretamos lo que debe ser la felicidad del otro, le estamos arrebatando el valor humano supremo: la libertad"<sup>32</sup>.

Quien impone la virtud a los otros, por tanto, degrada a su prójimo, y no importa que lo haga por los mejores motivos, a un simple medio. Esta idea kantiana no solo conserva toda su validez en la metafísica de las costumbres, sino que además destaca ampliamente las otras fórmulas del imperativo. Luego, el respeto por el otro es el reconocimiento de su dignidad y esto es un valor que no tiene precio ni equivalente contra el que pudiese ser cambiado el objeto de la valoración. Esto es importante porque, entonces, la ciudadanía universal no puede ser conducida y cumple siempre una función reguladora ya que el futuro no puede ser, por sí mismo,

*"La posibilidad  
de la polifonía  
no genera desorden  
sino por el contrario,  
se vincula con la  
potencialidad de  
una armonía que  
es expresión de  
la verdad."*

objeto de conocimiento pero sí de esperanza: "esperanza de que finalmente se convierta en una realidad efectiva lo que constituye la suprema intención de la naturaleza, una situación de ciudadanía universal como espacio en el seno del cual se desarrollen todas las disposiciones propias de la especie humana"<sup>33</sup>.

Ahora bien, indudablemente, el marco contemporáneo para entender las nuevas configuraciones de lo social lo constituyen las contradicciones del proceso de modernidad. Como ya postulara Sunkel en el año 1971, la dialéctica de la modernización constituye un eje indicador del sentido de la exclusión social por cuanto nos ayuda a entender la coexistencia de integración y segmentación, de riqueza y pobreza, de internacionalización y localismo, como dimensiones de un proceso de globalización, a su vez conceptualmente influido por la noción de modernidad. Es decir, si se adopta la idea de modernización como el

único marco posible se comprime de tal modo el ideario de la modernidad que los procesos sociales y sus contradicciones se quedan sin un referencial crítico desde el cual analizarlos.

De allí que la identidad profesional deba ser pensada también contextualmente. No podemos seguir usando lecturas rígidas o dogmatizadas para entender realidades cada vez más

<sup>31</sup> Texto citado de una versión alemana por Agnes Heller en su texto: "CRITICA DE LA ILUSTRACION". Ediciones Península. Barcelona, 1984. Pág. 87.

<sup>32</sup> Texto citado de una versión alemana por Agnes Heller en su texto: "CRITICA DE LA ILUSTRACION". Ediciones Península. Barcelona, 1984. Pág. 95.

<sup>33</sup> Texto citado de una versión alemana por Agnes Heller en su texto: "CRITICA DE LA ILUSTRACION". Ediciones Península. Barcelona, 1984. Pág. 32.

complejas e híbridas. La contextualización del momento presente involucra tanto una resignificación del pasado como una posibilidad de proyección al futuro. Esto significa en Trabajo Social una tarea de reconstrucción historiográfica que mude la forma lineal y progresiva en que la mayoría de las historias profesionales han sido escritas y, al mismo tiempo, en esa potencialidad de resignificar el origen (en el sentido que Benjamin le asigna a este término) enriquecer al Trabajo Social con la re-visitación de sus tradiciones más valiosas: el sentido de lo humano y la posibilidad de su constante emancipación. Por eso es que la tarea de resignificar la identidad profesional es también importante en este fin de siglo, ya que guarda dentro de sí una potencialidad ética en cuanto alienta esa actitud de pensar al hombre como sujeto de su propia transformación, noción claramente deudora del legado kantiano de la ilustración, constituyéndose en el corazón de la búsqueda impaciente por una sociedad más justa y amable donde a nadie le sea vedada la realidad de lo posible.

Esto ha sido una de las fuentes inspiradoras de un trabajo social prefigurado hace 500 años por ese múltiple y refinado filósofo que fue Juan Luis Vives, amigo de Erasmo y Tomás Moro, estudioso entusiasta de la idea de metamorfosis de Pico de la Mirándola y consejero del rey de Inglaterra quien, en su "Tratado del Socorro de los Pobres" y en su texto "Sobre las Disciplinas", sostenía que la búsqueda disciplinar no puede ser ajena a la búsqueda de lo más humano en todas sus formas, de allí que todo oficio o profesión debe ser pensado a la luz del eslabón más débil y excluido de la sociedad para potenciar la distribución de la justicia.

Ello, sin lugar a dudas, continúa siendo referente y tarea en estos días de un capitalismo mundialmente integrado que descoloca, expande y difumina en nuevas configuraciones a los sujetos de la acción social que requieren, para emerger en todas sus contradicciones, de una noción de identidad profesional pensada polifónicamente.

## 2. EL SENTIDO DE UNA CONSTRUCCION POLIFONICA

El origen musical de la polifonía se remonta al siglo X. En ese período medieval la música tenía una presencia incontestable. Imponía devoción, enseñaba historias, hacía danzar y cantar, desplegaba rumores, cortejaba amantes y arrastraba para la guerra. Si bien ningún estamento social escapaba de su influencia, fue en la Iglesia donde primero demostró su vitalidad, siendo el canto parte esencial de la vida devota.

El deseo de la Iglesia de unificar su poder produjo una de las grandes revoluciones de la música occidental. Alrededor del año 1000, los jefes eclesiásticos estaban preocupados porque los cantos monódicos sin acompañamiento y de uso multisecular en los ritos, variaran de región en región, corriendo el riesgo de sembrar la independencia y, por tanto la discordia en toda Europa. Este hecho es notable como evidencia del temor a la diferencia, en un tiempo donde la noción de metamorfosis se asociaba al demonio y los atributos de la variedad a la posibilidad de caos, a la anti-virtud.

El problema enunciado como la necesidad de padronizar la ejecución del canto fue resuelto por Guido d'Arezzo en el inicio del siglo XI. Basado en un tetragrama horizontal, consiguió el registro exacto de la altura de las notas. Así, con aquel nuevo recurso, los compositores canónicos comenzaron a experimentar música con más de una línea vocal. Entusiasmados por su creación, músicos como Pêrotin de Notre/Dame, continuaron acrecentando voces, una tercera, una cuarta, cada una de ellas con un texto propio, tan profano, que no fue visto con buenos ojos por sus superiores.

Paradójicamente, el recurso surgido para padronizar fue el impulso de brillantes polifonías. Impactados por sus resultados, el ministerio de la Iglesia lo atacó como una perversión, como una posibilidad aún mayor de corrupción que la variedad monódica. De allí que ya en el siglo XII, la polifonía no tenía

lugar en el recinto de la Iglesia. Dada esta prohibición, el motete, característica composición polifónica, encontró su papel secular, y si dos siglos antes lo habían escrito para mayor gloria de Dios, ahora, abandonando los altares, comenzó a entonar las glorias del mundo. Perdido en su gran mayoría como consecuencia de las masacres que acompañaron a la cruzada antialbigense en el siglo XIII, el motete volvió a florecer con el fulgurante esplendor del Renacimiento.

Se podría decir que su traspaso renacentista al plano de la filosofía, encuentra su máxima expresión en los escritos de Pico de la Mirándola. Sin lugar a dudas, la experiencia mundana abre el Renacimiento, mudando las esferas de la tradición medieval. Sin embargo, tal como plantea Cassirer, no es solo como un típico representante renacentista que debemos ver las concepciones de Pico de la Mirándola<sup>34</sup>. En él existe un

doble movimiento de polifonía: en cuanto a la forma de organización de sus argumentos en los que se recurre desde los clásicos a herencias de diversas tradiciones y campos disciplinarios, y también en lo que dice relación al planteamiento polifónico e indeterminado de la naturaleza humana.

En Pico hay una variación de la idea de tiempo, se deja de lado la noción de figura/consumación. Ya en Dante lo que confiere valor y dignidad al ser humano es su propia experiencia de humanidad y no su consumación. De allí que la virtud pueda ser plenamente percibida por la realización de una plena experiencia mundana. En cierta forma, es como si Pico complementara y enriqueciera esta perspectiva revitalizando la idea mundana. Para él, la

dignidad del hombre no solo es una adhesión a una vida virtuosa sino que el ser humano puede construir y asumir varios puntos de vista al mismo tiempo. Esta posibilidad de polifonía no genera el desorden sino por el contrario, se vincula con la potencialidad de una armonía que es expresión de la verdad<sup>35</sup>. Consecuentemente, una noción central es la idea de autocreación<sup>36</sup>. El ser humano es un ser indeterminado en su naturaleza,

que no tiene un lugar fijo en el mundo y que tampoco cumple una función particular: "se dio Adán, a fin de que según tu deseo o tu juicio puedas disponer o poseer un lugar, la forma y las funciones que desees. La naturaleza de todos los otros seres es limitada y se restringe a los límites de las leyes por nosotros descritas. Tú, a quien tales límites no res-

*"La esencia,  
en cuanto facultad  
de nombrar es básicamente  
múltiple, es un ser que  
desborda en sus potencias,  
que se reconoce en todas  
sus manifestaciones  
y sus diferencias."*

<sup>34</sup> "But de more deeply we study his work, the clearer it becomes that the real significance of his thought can be only very incompletely and inadequately described as belonging to the Renaissance in the sense with investigations of the last century in the history of philosophy and of ideas have led us to associate with that term".  
CASSIRER, Ernst. "GIOVANI PICO DE LA MIRANDOLA" en: RENAISSANCE ESSAYS. University of Rochester Press. 1969. Pág. 11.

<sup>35</sup> "For he is convinced that only by means of this polyphony can that inner harmony be won that is the mark of truth"  
CASSIRER, Ernst. "GIOVANI PICO DE LA MIRANDOLA" en: RENAISSANCE ESSAYS. University of Rochester Press. 1969. Pág. 13.

<sup>36</sup> Para un mayor análisis de este punto ver el texto de Agnes Heller: "O HOMEN DO RENASCIMENTO". Editorial Presença. Lisboa, 1982. Pág. 359.

tringen y según tu propio libre arbitrio, decidirás para ti mismo los límites de tu naturaleza"<sup>37</sup>. Así, como afirma Thomas Greene, esto contiene un punto de flexibilidad, de metamorfosis, de Proteus<sup>38</sup>.

De esta manera, el hombre no es un ángel ni un ángel caído sino que un hombre en pie que tiene el resplandor de los ángeles. La noción de soberanía es fundamental en tanto expresión de la posibilidad de metamorfosis: "quién no admirará a este, nuestro camaleón? No sin razón Asdepio, ateniense, debido al aspecto mutable y debido a una naturaleza que a sí misma se transforma, dice que nuestros misterios eran simbolizados por Proteus. De allí las metamorfosis celebradas por hebreos y pitagóricos"<sup>39</sup>. No es esta la discusión del libre arbitrio del siglo XVIII, lo central en Pico es que el hombre *puede ser varias cosas*, pudiendo colocar en el mundo cosas que nunca existieron<sup>40</sup>. En cierto sentido, aunque en otros referentes, la noción de variedad, de mudanza, es recogida por el ideario ilustrado. Ya el proceso de modernidad, desde su inicio, supone un vertiginoso cambio en las dimensiones de espacio y tiempo<sup>41</sup>; de permanente

extensión universal del capital<sup>42</sup> y de incesante conmoción y movimiento<sup>43</sup>. Baudelaire afirmaba que "la modernidad es lo efímero, transitorio y contingente en la ocasión"<sup>44</sup> y en 1905 Von Hofmannsthal definía la naturaleza de la época moderna como "la multiplicidad y la irresolución que solo puede reposar en *das Gleitende* (lo que se mueve, lo que se desliza, lo que se nos sale de las manos) y sabe que lo que otras generaciones consideraban firme es, en realidad, *das Gleitende*"<sup>45</sup>.

Por eso, la noción de una modernidad-mundo<sup>46</sup> supone un lazo con el pasado y una apertura incierta hacia el futuro. Ella presenta un vínculo con antecedentes filosóficos anteriores al pensamiento de la Ilustración. Según Habermas "el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha comenzado ya: significa la época orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo"<sup>47</sup>. Esa orientación hacia el futuro presu-

37 PICO DE LA MIRANDOLA. "ORATION ON THE DIGNITY OF MAN" en: "The Renaissance Philosophy of man". Pág. 224.

38 GREENE, Thomas. "THE FLEXIBILITY OF THE SELF IN RENAISSANCE LITERATURE". En: "THE DISCIPLINES OF CRITICISM. ESSAYS IN LITERARY THEORY, INTERPRETATION AND HISTORY". Yale. New Harlen-London. 1968. Pág. 242.

39 PICO DE LA MIRANDOLA. "DISCURSO SOBRE A DIGNIDADE DO HOMEN". Edições 70. Rio de Janeiro, 1989. Pág. 53.

40 Notable es en este punto la relación con la tradición cabalística y la idea de tradición como el descubrimiento de las esencias polifónicamente. Acá es también posible efectuar un nexo, con la debida mediación exegética, con el uso de Benjamin de esta misma tradición.

41 "Existe un tipo de experiencia vital —experiencia de tiempo y espacio, de sí mismo y de otros— que es compartido por todos en el mundo hoy. Designaré ese conjunto de experiencias como modernidad. Ser moderno es encontrarse en un ambiente que promete aventuras, poder, alegría, crecimiento; pero que al mismo tiempo amenaza destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos. La modernidad anula las fronteras geográficas y raciales, de religión e ideología; en este sentido se podría decir que une a la especie humana. Pero es una unidad paradójica, una unidad en la desunidad: ella nos somete a un turbillón de permanente desintegración y mudanza, de lucha y contradicción, de angustia y ambigüedad. Ser moderno es hacernos parte de un universo en el cual, como dice Marx "todo lo que es sólido se desvanece en el aire".

BERMAN, Marshall. "TODO LO SOLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE: LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD". Editorial Siglo XXI. México, 1989. Pág. 1.

42 "El capital tiende a destruir toda barrera espacial y temporal, tiende a conquistar toda la tierra como un mercado, a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir en un mínimo el tiempo tomado por el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más tiende a extenderse el mercado mayor es la anulación del espacio por el tiempo".

MARX, Karl. "ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA UNA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA". Traducción de José Aricó. Editorial Siglo XXI. México, 1971. Vol II. Pág. 30.

43 "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos quedan rotas, las nuevas se hacen anticuadas antes de llegar a osificarse". MARX, Karl y ENGELS, Federico. "OBRAS ESCOGIDAS" Moscú. 1969. Pág. 38.

44 BAUDELAIRE, Charles. "MY HEART LAID BARE AND OTHER PROSE WRITINGS". New Books Editorial Londres, 1986. Pág. 37

45 Trozos literarios de Hugo von Hofmannsthal. Citado en: C. SCHORSKE. "FIN-DE SIECLE VIENNA". Editorial La Piqueta. Barcelona, 1981. Pág. 41.

46 "A fin de cuentas, es su globalidad simultáneamente estructural y planetaria la que define a la modernidad en el fin del siglo XX como un momento singular. Esta, por tanto, es una mutación realizada por la modernidad: con la mundialización de la economía, el tecnocosmos, la internacionalización de la vida social, se crea un sistema global sin equivalente en la historia de la humanidad. Momento histórico singular; la modernidad-mundo impone también su singularidad a la reflexión histórica y al saber histórico". CHESNAUX, Jean. "MODERNITE-MONDE". Editions La Découverte. Paris, 1989. Pág. 196.

47 HABERMAS, Jürgen. "DISCURSO FILOSOFICO DE LA MODERNIDAD". Editorial Taurus, Madrid, 1989. Pág. 16.

pone la formulación de aquello que Hans Blumenberg llama "el concepto de realidad de contexto abierto" desarrollado de forma especial por los pensadores de la revolución científica del siglo XVII que rompieron con la concepción antigua y medieval de un mundo cerrado y finito.

Ese concepto de realidad posrenacentista, legitima la calidad de lo nuevo, de lo sorprendente y desconocido, tanto en la teoría como en la estética<sup>48</sup>. Esta valorización de lo nuevo forma parte de una transformación más amplia. Ya no es posible justificar creencias, instituciones y prácticas por el solo hecho de estar vinculadas a herencias y tradiciones. La modernidad debe extraer su normatividad de sí misma<sup>49</sup>, incluso ella misma se concibe como "el paso de un orden dado a un orden producido"<sup>50</sup>.

Consecuentemente, una cosa aparece con claridad: la dimensión temporal de la modernidad y más aún su expresión en este *tiempo de globalización* nos habla de rupturas, diversidades, diferenciación funcional, segmentación, desintegración; del mecanismo tensional del fragmento donde en algunas concepciones se desliga incluso de toda pretensión de totalidad. Sin embargo, en la forma de llevar a cabo este proceso existe una contradicción pa-

radójica: el aparecimiento, las continuidades, las acentuaciones de visiones esencialistas que, ligadas a una cierta visión de naturaleza, quedan por su propia condición de enuncia-

ción sustraídas al discurso argumentativo. Así, el núcleo de esta exposición surge del impulso crítico de vincular pasado-presente intentando iluminar una contradicción que aparece como una paradoja: el esencialismo<sup>51</sup> en los tiempos de hoy. Esencialismo entendido como una suerte de visión omnicompreensiva, como una metafísica revisitada, en supuestos contextos posmetafísicos y que conlleva una perspectiva de riesgo evidente al pensar

en el régimen de la mirada para la construcción de la identidad.

*"Las actuales  
configuraciones  
de lo social redefinen  
el campo de la acción  
profesional y su intervención.  
Para responder, por tanto,  
en forma adecuada hay que  
revisar las herramientas  
con que cuenta Trabajo  
Social y el modo en  
que las usa."*

### 3. LAS NUEVAS CONFIGURACIONES DE LO SOCIAL

Pareciera que toda la velocidad informática, electrónica "excepcional, esa que produce un nuevo mapa del mundo, inaugurando nuevas posibilidades, palabras, gestos, virtualidades, abriendo lo fugaz"<sup>52</sup> nos entregara una ilusión de aberturas culturales que, en realidad, debemos observar en sus formas de operación ya que también pueden dar lugar a nuevas y an-

<sup>48</sup> BLUMENBERG, Hans. "THE LEGITIMACY OF THE MODERN AGE". Cambridge Mass, 1983. Pág. 423.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. "DISCURSO FILOSOFICO DE LA MODERNIDAD". Editorial Taurus. Madrid, 1989. Pág. 18.

<sup>50</sup> GAUCHET, Marcel. "LA PRODUCCION DEL ORDEN". Editorial La Piqueta. Madrid, 1990. Pág. 23.

<sup>51</sup> "Esencialismo se refiere a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo teórico de vida, en una palabra al pensamiento identitario".

HABERMAS, Jürgen. "PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO". Editorial Taurus. Madrid, 1990. Pág. 13.

<sup>52</sup> IANNI, Octavio. "GLOBALIZACION". Cap. IX. "MODERNIDAD-MUNDO". Editorial C. Letras São Paulo, 1995. Pág. 168.

tiguas formas de reificación de la cultura. Lo anterior es importante porque si bien la dialéctica de la modernización contiene mecanismos de globalización que son irreversibles, esto no significa que el modo neoliberal de globalizarnos sea el único posible<sup>53</sup>. De la forma como hoy funcionan las políticas neoliberales no existen obligaciones morales hacia aquellos que fracasan como "ciudadanos funcionantes, que pasan a reemplazar la idea de pobres sin merecimiento, ya que todo contribuyente queda absuelto de sus obligaciones morales al ser el otro culpable de fracaso"<sup>54</sup>. Así, los cambios en la dimensión económica transforman también la perspectiva moral con que se enfrentan los problemas sociales.

Todo lo anterior expresa una contradicción: "estar a punto de salir del siglo XX en una sociedad que nos hace consumidores del siglo XXI y, sin embargo como ciudadanos nos lleva de vuelta al siglo XVIII"<sup>55</sup>. Si bien la constitución de la ciudadanía es ineludiblemente histórica, en todas las épocas exige un tipo de sociedad que se abra a la posibilidad de diferencias legítimas. Si "la transformación social es sustituida por una transformación de las imágenes, la libertad de consumir una pluralidad de imágenes y bienes equivale a la propia libertad"<sup>56</sup>. De esta forma lo ilusorio se ve desbordado, lo imaginario en cierto sentido queda prisionero de las ilusiones propuestas, se hace difícil salir de allí y, más pobre aún aparece lo real, con su enorme carga de contradicciones y desigualdades. Así, esa reducción brutal de las promesas nos hace pobres en la experiencia, contemplando una realidad reificada sustituida por la apariencia que, al ser esencialista, se vuelve naturalizada, se nos entrega como deber ser.

Es como si la imagen benjaminiana del ángel del progreso nos revisitara, dando cuenta de una renovada pobreza. "Quedamos pobres, abandonamos una después de otra todas las piezas del patrimonio humano, tuvimos que empeñarlas muchas veces a un centésimo de su valor para recibir en cambio la moneda diminuta de lo actual"<sup>57</sup>. Lo más trágico, en el sentido de Benjamin, es que las actuales revisiones metafísicas y esencialistas, tanto de lo moral como de lo económico y lo político, traicionan y niegan el núcleo de la esencia: su carácter polifónico<sup>58</sup>. Ya que la esencia, en cuanto facultad de nombrar es básicamente múltiple, es un ser que desborda en sus potencias, que se reconoce en todas sus manifestaciones y en todas sus diferencias.

Por otra parte, como sostendrá Horkheimer, "la crítica a la metafísica adquiere sentido en tanto las visiones esencialistas se muestran excesivamente propensas a correr un velo sobre los dolores concretos que producen las formas de vida humillantes"<sup>59</sup>. Por eso este análisis quiere hablar de esa experiencia, del dolor del no lugar, de la imposibilidad de otras miradas, de otras palabras, intentando alumbrar lo que no fue dicho para que pueda sedimentar nuevas prácticas.

Es evidente que dichas mudanzas han impactado fuertemente al Trabajo Social. Esta profesión que había laborado fundamentalmente en los espacios públicos y estatales, al cambiar la noción de Estado, marca con él la urgencia de un giro en la conceptualización de Trabajo Social. Asimismo, la transformación en la noción de desarrollo, entendida como

<sup>53</sup> GARCIA CANCLINI, Néstor. "CONSUMIDORES Y CIDADÃOS". Editorial UFRJ. Río de Janeiro, 1995. Pág. 19.

<sup>54</sup> OFFE, Claus. "CONTRADICCIONES EN EL ESTADO DE BIEN-ESTAR". Editorial Alianza. Madrid, 1994. Pág. 176.

<sup>55</sup> GARCIA CANCLINI, Néstor. "CONSUMIDORES Y CIDADÃOS". Editorial UFRJ. Río de Janeiro, 1995. Pág. 29.

<sup>56</sup> SONTAG, Susan. "ENSAIOS SOBRE A FOTOGRAFIA". Editora Arbor, Río de Janeiro, 1981. Pág. 171.

<sup>57</sup> BENJAMIN, Walter. "ENSAYOS SOBRE LITERATURA E HISTORIA DE LA CULTURA" Editorial Anagrama. Barcelona, 1989. Págs. 119 y 120.

<sup>58</sup> BENJAMIN, Walter. "ANGELUS NOVUS". Editorial Perspectiva. Madrid, 1987. Pág. 89.

<sup>59</sup> "La postura de Horkheimer es del todo plausible porque la crítica de las ideologías y de la razón instrumental sigue descubriendo nuevas formaciones de la vieja alianza entre metafísica y oscurantismo". HABERMAS, Jürgen. "PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO". Editorial Taurus. Madrid, 1990. Pág. 26

una tensión existentes en el proceso de modernización, evidencia una serie de formas renovadas de exclusión. Dichas formas, nos hablan claramente de un constante proceso de reterritorialización, de cambios en la frontera y las formas de marginación<sup>60</sup>.

Hoy las formas tradicionales de concebir la marginalidad<sup>61</sup> no explican los fenómenos que están sucediendo en nuestros países. La dualidad de la interpretación en las décadas anteriores, la pugna de interpretaciones entre las teorías clásicas de la modernización<sup>62</sup> y la teoría de la dependencia<sup>63</sup> son insatisfactorias como esquemas binarios de interpretación aunque siguen siendo consistentes en algunas dimensiones de su análisis.

Ya no es posible entender el cambio como el paso de lo tradicional a lo moderno. Dentro de cada uno de nuestros países, con expresiones diferenciadas, vivimos un proceso de doble rostro en un tiempo de capitalismo mundialmente integrado<sup>64</sup>. Por una parte, hay exigencias crecientes de transnacionalización, de competencia segmentada. Por otra, esta explosión de demandas, criterios, normas, hacen que las formas de marginalidad se diversifiquen y acen-

túen. La dialéctica de la modernización consiste precisamente en esta contradicción.

Se calcula que en los próximos años el llamado *mercado informal* se triplicará en el continente. Actualmente América Latina debe exportar 100 para recibir 74 en valor. Los países industriales, en cambio, exportan 100 y reciben 124 de valor a cambio<sup>65</sup>. La brecha tecnológica dificulta un aumento de productividad,

hace cada vez más difícil competir en los mercados internacionales. Luego ¿cómo enfrentar estos costos económicos sin que ello signifique tremendos costos sociales? Como sostienen diversos estudios, la otra cara del éxito económico y la estabilización macroeconómica, las desventajas de este proceso ha recaído sobre los sectores medios y pobres de la población, beneficiando, por el contrario, al 10% más rico. Así, podemos afirmar que es-

tas tendencias no son pasajeras o solucionables a corto plazo.

Esto redefine el campo de acción profesional y sus formas de intervención. No solo la noción de pobreza se vuelve heterogénea sino que deberían cambiar sus criterios de medición y las formas de intervención. Para responder en forma adecuada, es preciso revisar las herramientas con que Trabajo Social cuenta y el modo en que las usa. Cuando en América Latina se han sostenido largos debates metodológicos que hacían variar la cifra

*“Trabajo Social  
debe desarrollar  
la habilidad del  
surf y la expertez en  
dimensionar rápidamente  
una mirada compleja  
y rica sobre los  
problemas sociales  
en los que  
interviene.”*

<sup>60</sup> Ver: GUATTARI, Félix. "CARTOGRAFÍAS DEL DESEO". Editorial Lord Cochrane. Santiago de Chile, 1993. Págs. 25 y ss.

<sup>61</sup> Germani, sobre todo en su primer período, Beckman y otros.

<sup>62</sup> Especialmente la de Lerner e Inkeles.

<sup>63</sup> Específicamente en los postulados de Gunder Frank, Faletto y Samir.

<sup>64</sup> Ya sea en el sentido de Guattari, o del capitalismo tardío de Habermas o de capitalismo en una nueva fase como en Braudel. En todas estas instancias se alude a una universalización del fenómeno.

<sup>65</sup> LECHNER, Norbert. "¿SON COMPATIBLES MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN?" Documentos de Trabajo FLACSO N° 440. Santiago de Chile, 1990. Pág. 15.

de pobres en varios millones, estas discusiones no pueden ser algo externo para Trabajo Social.

Esta profesión trabaja en la demarcación y aplicación de estos códigos a la población. Debe, por tanto, responder mostrando las contradicciones de ese discurso con estudios y acciones llevadas a cabo con los sujetos específicos. Ello, sin embargo, no puede quedar instaurado solo a un nivel testimonial. Es preciso construir nuevas categorías conceptuales que permitan mostrar una realidad persistente y múltiple. Las posibilidades de gestión con estas formas renovadas de exclusión requiere de una adecuada comprensión del contexto. De otro modo, solo se acentuará la separación entre interpretación e intervención. Con una interpretación encapsulada, se genera una intervención débil o estrictamente funcional, donde queda imposibilitado el trabajo del concepto.

Las transformaciones también alcanzan al espacio de la cultura, a la forma de entender y nombrar el conjunto de tradiciones en las que nos insertamos. La identidad como un proceso que se construye requiere del análisis crítico de esas tradiciones para, desde él, constituir el presente y proyectarse al futuro. Al respecto, el Trabajo Social ha sostenido visiones duales que lo hacían concebir el lugar de los cambios como un mecanismo de reacción cultural que provenía de sectores sociopolíticos, de segmentos de estratificación social o de ámbitos religiosos. Consecuentemente, las apuestas eran fortalecer el accionar de ese grupo para procurar apoyar la transformación que se gestaba desde allí.

Esto es replanteado por el actual proceso de transformación evidenciando la existencia de mecanismos profundos de hibridización cultural y mostrando la infactibilidad de reservas culturales intocadas<sup>66</sup>. Por tanto, urge el reco-

nocimiento de una heterogeneidad cultural pero ya no entendida como una opción polar entre lo nuestro y lo ajeno, lo indígena y lo modernizante.

En la medida en que todos estamos influidos por algunos beneficios y otras exclusiones del proceso de modernización, esto cambia el carácter de las relaciones sociales y se acentúa drásticamente la imposibilidad de encontrar un sector o un lugar privilegiado donde se encuentre radicada la posibilidad de encontrar y discutir el sentido de nuestra identidad cultural. Por tanto, apelar a las tradiciones implica adentrarse en los mecanismos de hibridización que están allí presentes.

Esto es relevante por cuanto nos hace mirar con nuevos ojos a los sectores de la población devolviéndonos nuestras preguntas: ¿hasta qué punto los sectores marginales comparten las expectativas de formas de vida y consumo existentes en nuestras sociedades?, ¿qué estrategias de sobrevivencia utilizan?, etc. Hay todo un nuevo mapa de preguntas que hacer emerger. Ello nos permite, asimismo, efectuar una interpelación crítica a las adherencias ideológicas existentes en Trabajo Social, tanto provenientes de un sustrato tecnológico, como de un marxismo estructural ortodoxo<sup>67</sup> o de un funcionalismo sistémico.

Por tanto, si pensamos en el nexo existente en nuestra profesión entre interpretación e intervención<sup>68</sup> se nos aparece en su plena expresión la relevancia de no aplicar lecturas sobre-

<sup>66</sup> GARCIA CANCLINI, Néstor. "CULTURAS HIBRIDAS". Editorial Grijalbo. México, 1992. Págs. 15 y ss.

<sup>67</sup> Quisiera poner énfasis en la imposibilidad de conjugar el marxismo en singular sino en plural. Nos referimos acá, por tanto, a una de sus interpretaciones. Para un análisis mayor ver tanto el texto de Consuelo Quiroga sobre "Una invasión invisible" (Acción Crítica, CELATS N° 27 y 28) como el de José Paulo Netto sobre "Crise do socialismo e ofensiva neoliberal" (Ed. Cortez. Sao Paulo, 1993. pág. 26). De ellos se puede deducir que la tradición marxista fue siempre diversificada, problemática, compuesta de desenvolvimientos, reducciones, interpretaciones. Por tanto constituye un bloque cultural complejo y diferenciado que contiene en su interior vertientes diferenciadas que incluso se contraponen entre sí.

<sup>68</sup> Conexión que es posible apreciar desde los escritos de Vives en el Tratado del Socorro de los Pobres, donde la acción para solucionar la indigencia viene dada por el conocimiento más exacto posible de las causas de su miseria.



---

pasadas a realidades cambiantes. Los procesos de las preguntas generadas desde Trabajo Social hoy son inseparables de un análisis reconstructivo, de un porqué que ya no es monocausal, unívoco. Esto se traduce en pensar cómo en Trabajo Social se produce el proceso de nombrar *no solo cosas tangibles sino dimensiones intangibles*.

Ya no es posible seguir alimentando un perfil profesional un tanto *ferretero*, donde lo central es la adquisición y distribución de algunas cosas: alimentos, pensiones, elementos de construcción. Ello redimensiona tanto las herramientas clásicas como la visita domiciliaria, como los sistemas de registro de las atenciones de público. ¿De qué tangible se deducen hoy nociones como la pobreza, la violencia, la salud, el desarrollo local? Aquí, existe una deuda muy fuerte con el concepto de empiria<sup>69</sup>. Hay que cambiar el canon de lo observable, de lo medible, de lo verificable. Desde el punto de vista cognitivo, cada situación social se ha vuelto compleja y mayoritariamente segmentada.

La comprensión rápida y en situación es lo que hoy importa. Pero para ello el Trabajo Social debe desarrollar la habilidad del "surf" y la expertez en dimensionar rápidamente una mirada compleja y rica sobre los problemas sociales en los que interviene. Esto depende de nuestra capacidad para una comprensión social compleja, para poder entrar en contacto cognitivo con las diversas perspectivas que están en juego. Lo anterior contempla una exigencia: el realizar una síntesis no unívoca.

La situación debe ser reconstruida desde un cúmulo de saberes pertinentes. Aquí es donde se conjugan los conocimientos de teoría social necesarios con adecuados enfoques epistemológicos y los referentes éticos puestos en acción. El análisis preliminar de estas cuestiones que a continuación se presenta quiere ser visto como algunos de los requisitos con los que tendrán que confrontarse las propuestas de intervención contemporánea, ya que *si Trabajo Social quiere intervenir adecuadamente debe partir por aprender estos mecanismos de reconstrucción polifónica*.

---

<sup>69</sup> Tal como lo ha trabajado Alberto Parisi en más de una conferencia desarrollada en los últimos años en los encuentros de Trabajo Social del Cono Sur.