

Experiencia y pobreza en el trabajo social: una lectura frankfurteana

Teresa Matus Sepulveda¹

Resumen

La premisa central sostiene que el Trabajo Social Latinoamericano tiene una deuda pendiente con el concepto de experiencia, ya que ésta es homologada no sólo por muchos profesionales sino en diversas mallas curriculares de las Escuelas de Trabajo Social a la noción de práctica, de empiria, de terreno. Por tanto constituye un ejemplo de lo que Benjamín denomina una experiencia degradada. En las raíces de este equívoco se encuentra una dualidad entre teoría y praxis que tiene un altísimo costo no sólo para la formación de los trabajadores sociales sino por sus implicancias en las lógicas de intervención y de investigación social.

Palabras-clave

Experiencia; Formación en trabajo social; Teoría Crítica

Experience and poverty in social work: a constructive interpretation of Frankfurt

Abstract

This article's central premise establishes that Latin American Social Work has a pending debt in regard to the concept of experience, since it has been homologated to the notion of practice, fieldwork and empirical action, it can be observed not only in many discourses of social workers but also in diverse School of Social Work's academic programs. Therefore, it represents what Benjamin called a degraded experience. In the roots of this mistake there is a duality between theory and practice, producing high costs not only in social workers training, but also in the logics prevailing in their interventions and social research.

Keywords

Experience; Social Work education; Critical Theory

Hagámoslo más práctico, tenemos teoría pero nos faltan herramientas, no contamos con las suficientes prácticas en terreno para validar nuestro quehacer”, son algunas de las voces que estudiantes y profesores colocan recurrentemente cuando se trata de evaluar los currículum de formación profesional. También, por tanto, es recurrente dividir los cursos según sus acentuaciones teóricas o prácticas y colocar los primeros antes y los segundos a partir del tercer año, como promedio. Esto va ahora, según las modas pedagógicas del momento, aparejado con una lógica de medición de competencias, donde se supone el aprendizaje debe ir, cartesianamente hablando, de lo más simple a lo más complejo. Pues bien, una evidencia monumental nos la entrega el Departamento de Neurociencias de la Universidad de Harvard, al plantear que después de hacer acuciosos estudios con estudiantes de humanidades, educación y ciencias sociales, efectuados durante los últimos diez años, se pudo comprobar que sus estadios lógicos cognitivos avanzan consistentemente en los dos primeros años, tiende a detener su progresión en el tercero y retroceden lógicamente en los dos últimos años de formación.

Para provocar más aún, este artículo busca mostrar que ésta no es una deuda menor del Trabajo Social. Sería muy difícil sostener que con tamaña brecha, tamaña dualización de teoría y práctica, los trabajadores sociales que así piensan, puedan realizar un análisis no esencialista de las grandes batallas sociales con que se abre el siglo.

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” (BENJAMIN, 1989, p. 119-120). Lo más trágico, en el sentido de Benjamin, es que las actuales revisitaciones 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 (BENJAMIN, 1987, p. 89). 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.” (HORKHEIMER in HABERMAS, 1990, p. 26)². 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.

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 sólo 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, sólo 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.

Como ya hemos planteado, en Trabajo Social ha existido una larga polémica en torno a la forma de conectar estas dos dimensiones. Las implicancias del énfasis y la sujeción de un polo al otro y los caminos para una relación tensional que no pretenda resolver sino iluminar las contradicciones.

Lo que figura como el problema de la praxis y hoy vuelve a agudizarse como el conflicto teoría-praxis, coincide con la pérdida de la experiencia ocasionada por la racionalidad de lo siempre igual. Cuando la experiencia es bloqueada o simplemente no existe, es herida la praxis y, por tanto, añorada, caricaturizada, desesperadamente sobrevalorada (ADORNO, 1973, p. 159- 180).

De este modo, el problema de la praxis es también el problema del conocimiento. Debería crearse, entonces, una conciencia de teoría y praxis que no las separara de un modo arbitrario ni destruyera la teoría mediante el primado de la razón práctica, ya que, pensar es un hacer y la teoría es una forma de praxis.

Visto de esa forma, aparece en toda su extensión lo injustificable que resulta abusar de la antítesis entre teoría y praxis para culpar a la teoría. Incluso, en el plano de lo ético, en diversas ocasiones la praxis se ha transformado en pretexto ideológico de coacción moral. Lo que resulta evidente es que una concepción de teoría, como la descrita, ocasiona mucho trabajo, demasiado esfuerzo para los activismos de ciertas prácticas recurrentes. El pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que se lo ignore.

Sólo piensa quien no se limita a aceptar pasivamente en cada caso lo dado, desde el primitivo que recapacita de qué modo podrá proteger su fogón de la lluvia o guarecerse, cuando se acerca el temporal hasta el pensador que imagina

cómo la humanidad, por el interés de su autoconservación, puede salir de la minoridad de que ella misma es culpable (ADORNO, 1973, p. 165).

La aversión a lo teórico, propia del tiempo en que vivimos, puede deberse a los discursos ideológicos subyacentes a las teorías y, de cierta forma, a un afán de transformar al mundo sin tener la capacidad para poder *nombrar* lo que en él acontece. Por otra parte,

en el plano de la ciencia, la separación de teoría y praxis en la época moderna -y por cierto en la sociología, para la cual debiera ser temática- se halla estampada en la doctrina de Max Weber sobre la neutralidad frente a valores. Formulada hace ya setenta años, sigue influyendo en la más moderna sociología positivista (ADORNO, 1973, p. 173).

Acá, la separación aparece muy ligada al concepto weberiano de racionalidad, en especial de la razón con arreglo a fines. En ella, los fines están fuera del marco racional, librados a un decisionismo arbitrario. Pero, a su vez, cuando la praxis encubre su propia imposibilidad, es ella la que se vuelve ideología. Desde este contexto, resultan imperiosas las palabras de Kant, al pedir que cada uno use su propio entendimiento. No es posible, en virtud de ninguno de los dos polos, la renuncia al juicio personal. Como clásicamente coloca Hegel: “la relación de teoría y praxis, una vez distanciadas la una de la otra, es la del salto cualitativo, no la del traspaso o la subordinación” (1989, p. 45). Concretar, así, una diferenciación enriquecedora entre ambas dimensiones es un desafío abierto dentro de nuestro ámbito profesional.

Esa tarea se vuelve imprescindible si la pensamos a la luz de los acontecimientos que vivimos en el plano político y cultural. El cúmulo de experiencias y el aporte de Trabajo Social a la construcción de nuevas políticas sociales pasa por la resolución de los debates en torno a la relación teoría-praxis. Sólo así se puede develar la escisión entre sistemas y mundos de vida, en el esfuerzo no por legitimar un polo sino por lograr interpretar los discursos atrapados en lógicas recurrentes.

En una carta escrita el 7 de mayo de 1940 desde su precario exilio en París, Benjamín (1892-1940) le manifestó a su amigo Theodor Adorno (1903-1969), quien acabada de mudarse a Nueva York, su angustia ante la metódica destrucción de la experiencia². La angustia por el estado precario de la experiencia³, era modelada por constituir para Benjamín uno de los claros indicadores de la caída, de la época moderna, en la barbarie. La crisis de la experiencia, por tanto, era un desastre humano

“sólo comparable a la reificación que, según había argumentado Georg Lukács en *Historia y Conciencia de Clase* en 1923, constituía la esencia de la explotación capitalista; y la noción de alienación que comenzó a cobrar relevancia unos años más tarde, tras el descubrimiento de los Manuscritos de París elaborados por Marx” (JAY, 2009, p. 365).

Como se deduce de lo anterior, la crisis de la experiencia es una crisis de sentido, de posición de mundo. Operar con su reducción positivista obstaculiza reconocer la palanca de Arquímedes más profunda de este concepto: el reconocimiento de la modelización de la experiencia por parte de una sociedad imperial como la nuestra, donde el capital mundialmente integrado, se naturaliza en una lógica que imposibilita observar reflexivamente la trampa. Si nuestra lógica es esencialista, totalizante, si estamos incluso en el supuesto mejor lugar, el de levantar las banderas de la experiencia, si no reconocemos en ella su crisis, justamente borramos lo más buscado: el propio concepto de experiencia y la transformamos en su degradación: el concepto de evidencia.

Ese salto fáctico nos coloca en el mundo de un dato que ha sido despojado de su condición crítica y nos devuelve al camino de la teoría tradicional, nos aleja de la teoría crítica y de sus luchas, contra el pensamiento identitario.

Este pensamiento que no sólo tiene un corolario bárbarico en la gran y estructural política, sino también en la bio-política: cuando alguien asimila por ejemplo el concepto de experiencia al solo pasar de los años. Es allí cuando Benjamín nos alerta al plantear que: “la máscara del adulto se llama experiencia. Carece de expresión, es impenetrable y siempre la misma. El adulto ya lo ha experimentado todo, juventud, ideales, pasión, esperanza, mujeres. Y todo era una ilusión” (BENJAMIN, 1996, p. 3).

Esta, por tanto, no es un alegato que valore la experiencia sino el *status quo*. Defiende sencillamente la reproducción de un individuo, olvidando al sujeto. No importa cuantos años lleve alguien haciendo algo, puede sencillamente, cometer el mismo error muchas veces. De allí que ser bueno en algo, no consiste en hacerlo muchas veces, sino en comprenderlo en su sentido y abrirlo a la duda de su rutinización. Luego, la experiencia en Benjamín conlleva el paso insoslayable de un saber movilizado: “en rigor, la experiencia carente de espíritu no conduce a ninguna parte” (BENJAMIN, 1996, p. 4).

Aunque podríamos polemizar con él y sostener que sí conduce a una parte, a la de la ceguera sistemática, a un concepto menor, o incluso en los que batallan a la desesperan-

za. De allí la importancia de entender que “la experiencia puede ser penosa para quien lucha más, rara vez, lo conduce a la desesperanza, porque además el sujeto sólo puede experimentarse a sí mismo al final de sus vagabundeos” (BENJAMIN, 1996, p. 9).

De allí que este concepto de experiencia nos abre en forma inequívoca a explorar las relaciones entre discursos y prácticas sociales. Estos dos focos permiten iluminar una tercera cuestión en el tratamiento del discurso: el modo en que se determine lo real, más el enlazamiento con las prácticas sociales se jugarán dando resultados muy distintos en la forma de nombrar al otro en el discurso. Así, al usar este concepto de experiencia, el otro se vuelve otro reconocidamente circunscrito.

El núcleo de este argumento consiste en considerar que, Trabajo Social si se abre a este concepto de experiencia se topará de frente con el hecho que él no opera en primer lugar con objetos tangibles y solitarios, sino justamente su materialidad apunta a la dirección de una coacción, de un compromiso conceptual. En este sentido son materiales los márgenes, las posibilidades de emergencia o restricción de: las nociones de lo real, las potencialidades y límites de las prácticas discursivas y el modo de *nombrar* al otro. Así es un falso problema querer volver en el Trabajo Social contemporáneo a las imágenes de lo uno o lo otro, el discurso o la práctica, o de envolvernos en sus derroteros esencialistas: al pelear por un monismo totalizante de uno o de otro, retornamos con claridad al debate del dualismo cartesiano.

De este modo, el concepto de experiencia marca formas de experimentación en tanto delimita no sólo las preguntas y la forma enunciativa de su abordaje, es decir, la agenda y el modo de referencia sino que también marca el horizonte desde el cuál *los otros* son allí referidos.

Y por supuesto, entre sus muchos corolarios, puede estar este:

La diversidad social no logra ser asumida como pluralidad, sino que es vivida como una desintegración cada vez más insoportable. De ahí surge el recelo a lo diferente, la sospecha y aún el odio al otro. Perdida la certidumbre que ofrecen los referentes totalizantes, la diferenciación social sólo puede ser percibida como amenaza a la propia identidad. Esta pareciera poder ser afirmada únicamente por la negación del otro (LECHNER, 1988, p. 99).

La apelación a lo diverso, a una apertura a lo diferente, a la promoción de cambios culturales, no pocas veces es recepcionada con temor. Entre otras razones, esto se caracteriza por un recelo a la idea *del otro*. Este, ha sido fuente de un riquísimo imaginario sociocultural poblado de visiones amigables o amenazantes.

Desde la idea *otro natural* intrínsecamente bueno y que poco a poco se pervierte en el contacto societal (ROUSSEAU, 1974, p.33 y ss.), a la idea de *bárbaros*. Toda la noción de civilización y barbárie radica en la distinción de la idea de otro⁴.

La cuestión acá es que el otro adopta las características dadas por quien lo mira y lo busca nombrar⁵. Y si bien a un *otro*, subordinado, jerarquizado, se le puede conceder alguna virtud estética o moral, muy difícilmente se le otorgará un estatus de legítimo pensamiento. Asimismo, desde esta expresión de un régimen de la mirada sobre el otro, se construyen una serie de imaginarios socioculturales⁶. En la complejidad existente la interrogante sobre el modo de nombrar al otro se relaciona, a su vez, con un discurso sobre el valor y la ética, con la pregunta acerca de cómo se apela al valor y a la posibilidad del otro en una sociedad diferenciada⁷ (HELLER, 1990, p. 78 y ss.).

De allí que si colocamos prácticas supuestamente progresistas como hablar de derechos de minorías ya sean étnicas, sexuales o religiosas. Si validamos su legitimidad por la frecuencia de presentación, entonces estamos validando más bien lo fáctico, confundiendo legitimidad con hegemonía. Y eso olvida (y es crucial recordar que para Benjamín el mayor daño, el mayor agravio, la mayor dominación es el olvido) un concepto clave: el de minoría consistente. Si hubieran sometido a Galileo a votación popular en su siglo, es evidente que hubiera sido mayoritario el pensamiento que la tierra era el centro del universo. Es más, si en ese tiempo como en el de hoy se tuviera la manía de la encuestología, es claro que un alto porcentaje de los entrevistados hubieran sostenido fervorosamente que la tierra era plana, que terminaba en los pilares de Hércules y que más allá de ellos habitaban monstruos y demonios.

Así, cuando el concepto de experiencia es degradado, manipulado, extorsionado, se pierde un valor central, el valor de hacer otras preguntas. Y eso, desde Kant para acá, es fundamental, porque sin preguntas críticas y posibilidades de opción, se invadida la propia ética, porque no hay sujeto para llevarla en sus ideas y en su corazón.

En un gesto osado, podríamos parafrasear así:

Parte 1: muestras de simplismo experiencial, en una evocación nerudiana del libro de las preguntas:

- ¿Por qué no resultan las mesas de diálogo si ya todos saben quien tiene la razón?

- ¿Porqué nadie sabe, a ciencia cierta si Chile o Brasil, o cualquier país es o no más solidario si es sólo cosa de cuantificar las donaciones?
- ¿De dónde salen tantos pobres para ir a tocar la puerta de las otras tantas ONGs benéficas si América Latina ha crecido como nunca, incluso con la crisis, por primera vez a tasas mayores que Estados Unidos o parte de Europa?
- ¿Porqué nadie sabía hasta ahora que las organizaciones más compasivas de la pobreza eran las empresas?
- ¿Por qué para los quirófanos de última generación se destinan más recursos financieros y para las poblaciones de última generación más recursos policiales?
- ¿Cómo intervenir con aquellos que han sufrido y sufren hasta el punto que ya no podrá volver a hacerles bien?
- ¿Cómo sería una intervención que no pensara que la fuente de sus problemas son los usuarios sino ella misma?
- ¿Qué en vez de buscar subvertir a la gente se subvertiera?

Parte 2: Algunas demostraciones en un estilo deductivo, donde queda claro que el problema fundamental de las políticas sociales no siempre es el dinero:

- Si Orozco⁸ fuera ministro de Mideplan⁹?... tendríamos escuelitas de los de abajo en todo el país a disposición de la familia chilena.
- Si SENAME¹⁰ doblara su presupuesto?... tendríamos el doble de formularios que completar porque precisamente se trata de controlar la plata y no la calidad de la intervención.
- El FOSIS¹¹ en los últimos años ha gastado más de \$10 millones de dólares en la infructuosa tarea que exista una institución académica de mediano prestigio que le compruebe que sus programas promueven autonomía en los usuarios, si tuvieran \$500 millones más?... lo intentarían con más ahínco.
- Una campaña de una fundación católica de gran prestigio en Chile que busca favorecer la equidad en materia educacional fue lanzada a todo trapo en televisión, se calcula un costo de marketing (no se dice que la

fundación pagó, sino que sedujo, lo que muestra su potencial) de aproximadamente \$2 millones de dólares. El sacerdote que la orienta sostenía que esa inversión valió la pena porque una señora que ahora puede trabajar y tener a sus hijas en el jardín le dijo que había encontrado a Dios.

- **Moraleja:** sale caro encontrar a Dios. Y algunos que pensábamos que encontrar a Dios siempre había sido gratis y que Dios no cobra. Es más, ese encuentro sería un don. Justamente esa sería su gracia. No requerir de instrumentalización, ni de farándula. Ni de que les parezca onda aparecer allí a los opinólogos de la televisión. Encarecer ese encuentro gratuito, es rebajar a Dios. Usarlo, de modo más sutil o más contemporáneo que los fabricantes de cerveza que, aportando para reparar la catedral de San Patricio en Irlanda, patrimonio de sus orgullosos feligreses desde el siglo XII, dispusieron en acuerdo con el párroco una placa donde se lee: “porque tuve sed y me disteis de beber¹²”.

Si se recorren las retóricas del altruismo contemporáneo encontraremos la crisis de la experiencia, descubriremos que el humanitarismo filantrópico es la amnesia del presente. Que, como dirá Béjar, es el mal samaritano y que la compasión contemporánea es la apología de una virtud bajo sospecha. El sufrimiento a distancia de Bolstanski. La retórica victimaria de Guillebaud.

Estas retóricas de experiencia degradada se han instalado también en las interpretaciones de la Ilustración. Para Berger y los críticos más neoconservadores de la Modernidad, el problema es justamente un pluralismo entendido como posibilidades de elección excesivas: “los descontentos proceden específicamente de la pluralización de los mundos de vida social. El sujeto se ve constantemente en la situación del malabarista que tiene que atender muchas bolas al mismo tiempo. Tiene en todo momento demasiadas posibilidades de elección” (BERGER, 1980, p. 174).

De esta forma, la complejidad de la sociedad contemporánea como mundo multi-relacional lo somete a un gran esfuerzo de procedimientos no sólo a nivel de su actividad sino a nivel de su conciencia. El resultado de estas presiones para el sujeto es un estado de frustración, donde existe una fuerte amenaza de anomia¹³.

A todos estos descontentos provenientes de la pluralización, Berger los denominará “la falta de hogar” (BERGER, 1980, p. 175). Ya que para él caracterizarán a una vida migratoria, continuamente cambiante, móvil, donde incluso al individuo se le pide “alternar entre distintos contextos sociales sumamente discrepantes y, muchas veces, contradictorios” (BERGER, 1980, p. 175).

Lo relevante en virtud del eje que se analiza es hacer notar que para Berger esta movilidad externa tiene correlatos a nivel de la movilidad de la conciencia¹⁴. Dicha característica hace que toda pluralidad se vea amenazante para el sujeto y se la lea como una pérdida de referentes. Asimismo, como la esfera pública es el lugar de la amenaza por excelencia, la búsqueda de certezas se ha desplazado hacia lo privado, hacia lo íntimo; pero ni siquiera allí es posible el hogar porque también esta esfera padece una escasez de instituciones que estructuren de modo firme y fiable la actividad humana (BERGER, 1980, p. 177).

Como se puede apreciar, el problema es la pluralización y su diagnóstico una falta de referentes valóricos e institucionales. El que el individuo se encuentre con una “enorme libertad para inventar su propia vida, en una especie de universo de hágalo usted mismo, conlleva la desventaja evidente de que la mayoría de los individuos no saben cómo construir un universo y, por consiguiente, se sienten profundamente frustrados cuando enfrentan la necesidad de hacerlo” (BERGER, 1980, p. 178).

No se puede sostener, sin más, que Berger se encuentra postulando un retorno a la metafísica ni compartiendo una postura absolutista¹⁵, pero sí se inscribe en el horizonte que pone énfasis en los requerimientos institucionales para la integración social. Al no discriminar en su análisis lo relativo a la distinción entre pluralización y necesidad legítima de diferencia, se posibilita la emergencia de una noción de pluralización vista como amenaza de relativismo¹⁶.

Incluso la noción de tolerancia, en uno de sus sentidos extremos, se encuentra inscrita en un espacio compartido con el anterior punto de vista por cuanto en esta sociedad pluralizada hay cosas que si bien “se toleran no se inscriben como vías de solución” (BERGER, 1980, p. 189). Así, la tolerancia aparece vinculada a la idea de mal menor, por tanto, un llamado a ella que no profundice en sus raíces conceptuales o se haga sólo en su apelación como virtud¹⁷ no toca el trasfondo de una pluralidad legítima o puede, en último término, postularse como su opuesto.

Para autores como Benjamín y Habermas, en cambio, la noción de pluralidad plantea el problema de acceder y fundamentar el pluralismo sin renunciar a la idea de la unidad¹⁸. Esto conlleva la posibilidad de hacer emerger una ética del discurso con las siguientes características:

- i. Cognitivista, puesto que se debe poder decir cómo se fundamentan los juicios morales.
- ii. Universalista, porque el criterio dado para el punto anterior no expresa las intuiciones de una determinada cultura sino que tiene validez universal (HABERMAS, 1991, p. 23).

- iii. Deontológica, porque abstrae las cuestiones de la vida buena, limitándose a los aspectos de la justicia de las normas y formas de acción, y porque no confunde la verdad de un enunciado con la justicia y rectitud de una norma¹⁹.
- iv. Formalista, porque en su principio regula un procedimiento de resolución imparcial de conflictos. Sin embargo, no es formalista en el sentido que ese procedimiento no otorge contenido normativo a la idea de imparcialidad.

Sin embargo, no cualquier principio puede tener estas pretensiones. Es aquí donde el concepto de experiencia benjaminiano ilumina ya que:

sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico. En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que ser aceptados sin coacción alguna por todos (HABERMAS, 1991, p. 102).

De esta forma, se plantea una versión procedimental del principio de universalización del imperativo categórico kantiano, que consiste en una presentación conceptual de las estructuras de la conciencia práctico-moral moderna, pero que no conlleva respuesta a priori alguna, ya que “ésta han de buscarla los agentes morales mismos y nadie puede buscarla por ellos” (HABERMAS, 1985, p. 132). Con esto, lo moral se inscribe en las estructuras de la interacción, en la medida que permite que la razón no se considere como un principio originario externo, una suerte de orden objetivo sino que se ancle en la misma estructura de la práctica argumentativa (HABERMAS, 1991, p. 98).

Luego, el aspecto sustancial de la ética del discurso guarda relación con la vulnerabilidad. Las relaciones de conocimiento recíproco deben hacer valer, al mismo tiempo: “la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno, pero, en la misma medida, protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad” (HABERMAS, 1991, p. 108).

A esos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para

cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo²⁰. Pero es la ética del discurso la que explica por qué ambos principios provienen de una misma raíz moral que es la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: “no puede proteger los derechos del individuo sin proteger, a la vez, el bien de la comunidad a que el individuo pertenece” (HABERMAS, 1991, p. 108).

En este tipo de planteamiento, por tanto, cuando hay discursos cuyas pretensiones de validez se vuelven problemáticas y, en virtud de la ética del discurso se despliegan como hipótesis. Entonces la acción se vuelve reflexiva porque es capaz de volver sobre lo que antes daba por supuesto. Las experiencias así generadas se orientarían hacia el entendimiento y tenderían, según Habermas, a una simetría en las expectativas de reciprocidad. Aunque él mismo prevé que el uso del lenguaje tiene un alcance limitado en lo cotidiano²¹, esto no cancela, para él, las pretensiones universalistas de dicha ética²². Es más, desde la ética del discurso es insostenible que los demás deban poner como fundamento de la organización de sus vidas lo que para uno es la concepción del bien, ya que “lo que para unos puede ser considerado como el orden objetivo del mundo para otros puede ser altamente cuestionable” (HABERMAS, 1991, p. 110).

De esa manera y sin anclar el orden en un fundamento ahistórico sino material, los seres humanos pueden llegar, a partir de sí mismos, a establecer qué es lo que considerarán valioso a través de la ética del discurso. Luego, no hay órdenes morales fijos o inaccesibles a través del lenguaje ni irreversibles. Y sin embargo, la apuesta de este enfoque es pensar que esto garantizaría un lazo social más real en cuanto justo, ya que la ética del discurso reclama de los sujetos un igual derecho y espacio.

Ahora bien, lo anterior no involucra la pretensión de un punto de vista filosófico privilegiado²³, ni tampoco busca entregar una visión optimista:

en vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria del tercer mundo; en vista de la tortura y continua violación de la dignidad humana en los Estados de no-derecho; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social de las naciones industrializadas; en vista, finalmente del riesgo de la autodestrucción del armamento atómico; en vista de hechos tan provocadores como esos, la concepción acerca de lo que pueda dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante, pero en todo caso también representa un agujijón (HABERMAS, 1991, p. 130).

Nuevamente, Habermas concluye aquí con la misma idea con que finaliza su ponencia en el seminario sobre “el futuro de la Ilustración” al hacer un llamado a concebir “una Ilustración escéptica pero no derrotista, donde los grandes y evidentes costes existentes en la sociedad contemporánea nos sirvan de palanca y aguijón” (HABERMAS, 1991, p. 30-32).

Sólo que en su escrito sobre la eticidad apela a la contribución que puedan hacer las ciencias históricas y sociales, expresándola mediante la premisa de Horkheimer: “para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una constitución perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad” (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 1991, p. 130).

Lo que aquí queda planteado es, una vez más, algunas de las consecuencias de la separación dualista entre teoría y práctica. Ante una actualidad miserable, donde las configuraciones de lo social desbordan las formas clásicas de interpretarlas, donde el proceso reductivo de la dialéctica de la modernización nos enfrenta a trabajar con sus rostros duros, con sus fragmentos, con sus opacidades, con sus espectáculos, es imperioso encontrar nuevas formas para nombrar lo que allí sucede ya que, además, para el Trabajo Social esos desafíos se presentan corpóreamente con nombres y apellidos. La propuesta es colocar nuevos mapas de la experiencia en Trabajo Social, como respuesta a esa exigencia de realizar una comprensión social compleja, donde se rescate la posibilidad humana de hacer emerger no sólo la evidencia de las contradicciones sociales, sino de colocar en el mundo, cosas que nunca existieron.

Todo lo anterior expresa una contradicción: “entrar en un siglo nuevo, en una sociedad que nos hace consumidores del siglo XXI y, sin embargo como ciudadanos nos lleva de vuelta al siglo XVIII” (CANCLINI, 1995, p. 29). Si bien la constitución de la ciudadanía es ineludiblemente histórica, en todas las épocas exige un tipo de sociedad que se abre 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” (SONTAG, 1981, p. 171). 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, e incluso se nos entrega como deber ser. En términos de Benjamin, se requiere de una experiencia que ayude a “construir a través del objeto la idea de la época” (1989, p. 69).

Requerimos de esa experiencia para evitar que las intervenciones de Trabajo Social sean “hijas de un saber detenido” y que sólo consigan acompañar fielmente el espíritu conservador de los programas sociales, o incluso compartir una retórica de ciudadanía pero que está lejos de llevarse a cabo para los sujetos a los que los programas se dirigen.

También Horkheimer apunta al develamiento del carácter *no-natural* de objeto y órgano ya que ambos son conformados por la actividad humana. De este mismo aspecto, hará surgir una significativa distinción entre normas de observación variadas para la sociedad o para el individuo. Para él, existen ocasiones en que el individuo se puede autopercebir pasivo e indefenso en relación a los mecanismos sociales y económicos de transformación. Sin embargo, si contemplamos la sociedad no podemos pensar en sus mecanismos de estructuración dirigidos como una forma ciega. Esta contradicción se hace evidente, para él, en el “modo burgués de la economía donde la sociedad aparece ciega y concreta y la actividad del individuo abstracta y conciente” (HORKHEIMER, 1983, p. 128).

Por tanto, especialmente las ciencias sociales y aquellas que trabajan con el sujeto no pueden olvidar ni la doble determinación ni la distinción tensional entre individuo y sociedad. Así, aparece en su plena expresión el que algunas dimensiones de las estructuras científicas dependen de las situaciones y procesos sociales. Esto es importante de resaltar por que la teoría tradicional opera, por lo general, clasificando los datos en sistemas conceptuales que simplifican o eliminan las contradicciones. Para Horkheimer, esto también tiene una explicación cultural en el sentido en que el desarrollo de las ciencias aparece desligado de esas luchas y por tanto “no se emplea tanta energía en desarrollar la capacidad de pensar contradicciones y relaciones complejas como la empleada en encontrar soluciones funcionales según el campo específico de aplicación” (HORKHEIMER, 1983, p. 128).

Si la lógica anterior impregna el quehacer científico, las categorías de mejor, útil, conveniente, productivo, valioso, tal como son aceptadas por el orden social vigente se vuelven fuera de sospecha y, por tanto, se ven como premisas extracientíficas que no requieren de atención crítica. De esa forma, “el carácter discrepante y escindido del todo social, en su figura actual, no tiene camino para volverse una contradicción conciente” (HORKHEIMER, 1983, p. 130).

El riesgo de lo anterior es que al seguir la lógica expuesta la teoría tradicional no tiene cómo colocarse “contra el presente cuando el presente es miseria” (HORKHEIMER, 1983, p. 139). Horkheimer busca interpelar a la teoría tradicional haciendo notar que no es el pensamiento el que introduce la necesidad de los

cambios sino que es el grado de injusticia el que impugna a nivel del pensamiento conceptual la urgencia de la superación de las contradicciones. Además está decir, que esto es especialmente significativo en Trabajo Social.

La urgencia de esta tarea la podemos percibir en el silencio de ciertos análisis. Es así como, el estudio del estado autoritario no da cuenta del miedo del hombre, el análisis de la economía de mercado no dice nada del significado del consumo y la cesantía, la descripción de los cambios del sistema educacional guarda silencio sobre los procesos efectivos del aprendizaje (LECHNER, 1988, p. 52).

Podríamos agregar que, la evaluación de políticas sociales, hechas generalmente en términos de cobertura, no muestran al sujeto; no mencionan la calidad de los servicios a entregar ni la cantidad de tiempo disponible en horas profesionales para los beneficiarios, menos aún, el tiempo promedio de espera para ser atendidos. Asimismo, no develan la serie de contradicciones producidas entre el diseño de los objetivos de la política en cuestión y su forma de ejecución y evaluación.

Resulta pertinente, visto de ese modo, preguntar si Trabajo Social puede llegar a ser un intérprete válido que deleve esa distancia, logre describirla, nombrar sus elementos y efectuar una propuesta que articule esos dos ámbitos a partir de sus diferencias. Parece que, en el momento actual, no existe una tarea más incisiva ni de tanto alcance teórico y político como abocarse a la resolución de esta pregunta. Esto implica revisar, entre otras cosas, el sentido de una labor de pesquisa en Trabajo Social lo que en muchos países constituye una manera casi inexplorada de aporte social crítico.

Con estudios de esta noción de experiencia, que develen la realidad social de las personas atendidas, en tantas y tan múltiples situaciones, se podría obtener un material valioso y concreto desde el cual sería mucho más productivo, inapelable y enriquecedor intervenir a nivel macrosocial. Si hacemos la sencilla operación de calcular en cada área de acción de Trabajo Social (salud, infancia, educación, organizaciones comunitarias, empresas, municipios, derechos humanos, etc...), el número de estudios posibles de obtener si, tan sólo, un 10% de los trabajadores sociales que allí ejercen efectuaran investigaciones experienciales, tendremos ante sí un número explosivo, por su capacidad de impacto en tan múltiples sectores y la potencialidad de sus hallazgos.

Por otra parte, es preciso ahondar en las características culturales en que Trabajo Social se desenvuelve. Como planteaba Katherine Kendall²⁴, en el congreso mundial de Trabajo Social realizado en Bombay, ya no existe más un modelo cultural positivista y claro que aceptar o rechazar.

Esto implica un gran desafío de inculturación para evitar homogeneizar lo que no es posible uniformar. El apoyar una mejor calidad de vida pasa por el conocimiento de las condiciones materiales expresadas en las enormes desigualdades económicas y culturales. Para lograr ese tipo de conocimiento, es fundamental partir reconociendo las diferencias existentes entre el investigador y las personas que atiende.

Lo anterior también implica caminar hacia una superación de la lógica racionalista que degrada la razón al reducirla únicamente a su versión instrumental: es urgente descubrir y develar las diferentes caras que presenta la razón para no dejarla reducida a mera calculabilidad. Sin embargo, esto no significa, de ningún modo, renunciar a proponer un concepto ampliado de razón, una instancia racional normativa ya que sólo si Trabajo Social contiene las condiciones de un trabajo emancipador, podrá promover, desde su gestión profesional, la interrelación del sistema con el mundo-de-vida (McCARTHY, 1987, p. 289). Esto significa analizar el contenido de una teoría crítica que no deje los valores por fuera de su quehacer sino que se oriente según ellos. De este modo, estamos frente a un desafío que pasa por un distinto concepto de comunicación de la experiencia, donde ésta se logre en el reconocimiento de las diferencias²⁵. Sólo así se podrá hablar de una noción de experiencia que tenga sentido. Se requiere, por tanto, de saberes que en su lenguaje sean capaces de *nominar* e *intervenir* en las escisiones producidas entre la concepción de cultura de expertos y la praxis cotidiana.

La propuesta potencial que se quiere desplegar es si Trabajo Social puede llegar a constituirse en uno de los intérpretes que develen esas rupturas, siendo capaz de dar contenido a ciertos y acotados núcleos de separación. Por su quehacer profesional, él presencia cotidianamente el desgarramiento del *lenguaje científico positivo* de políticas institucionales, supuestamente racionales, enfrentadas a la experiencia real de personas *beneficiarias*, quienes deben aceptar las contradicciones e irracionalidades de estos servicios. Es un lugar, por tanto, donde sería posible develar lo que sucede. No resulta insensato, entonces, pensar desde allí, en la factibilidad de un rescate de las lógicas que presenta la gente desde otro concepto de experiencia.

Pero, ¿es la discursividad de las personas sólo otro tipo de lógica?, ¿puede pretenderse, desde ella, una descripción que sea pertinente a las diferentes instituciones sociales en las cuales se encuentran suscritas? Para poder llevar a buen término una tarea de interpretación, el trabajador social debe considerar la distancia y diferencia de fines existentes entre los intereses de las personas atendidas con

los de las instituciones que ofrecen esos servicios. Le corresponde, por tanto, una fuerte tarea de *traducción* de un lenguaje a otro, haciendo ver las posibles formas de compatibilización factibles y eficientes. No es posible extender acá todo este argumento, pero valdría la pena mostrar largamente la relación benjaminiana entre el concepto de experiencia y “la tarea del traductor” (BENJAMIN, 2008).

Con lo expuesto, afirmamos que Trabajo Social está inserto -por su historia, sus objetivos, sus herramientas de trabajo y su quehacer constitutivo- en el proceso problemático de la crisis de la experiencia, característico de la modernidad y que hasta ahora, no se ha usado toda la potencialidad y riqueza que posee. Ello se debe, entre otras causas, a una defensa de determinadas formas de ejercer la profesión. Se ha acotado y definido (tanto entre los partidarios de privilegiar un ámbito de formación académico como en los prácticos de terreno, así como en tendencias políticas de derecha, centro o izquierda) un tipo de Trabajo Social con características específicas y, muchas veces, opuestas. Por ello, podemos encontrar, al menos, dos planos de discusión habitual, uno teórico-práctico y otro político.

La mantención del debate a esos niveles ha contribuido a que permanezca oculta y encubierta la problemática de fondo: ¿qué es, qué sentido tiene y cuál es el objetivo de un Trabajo Social hecho en las actuales circunstancias?. El sostenimiento de dichas posturas conlleva la pérdida del esfuerzo hermenéutico y emancipador, presente, de diversas formas, en los objetivos de la profesión desde su constitución. Por ello, la primera tarea para un cambio es que Trabajo Social mismo se asuma como una forma de *trabajo reflexivo y crítico*, es decir, que se constituya en una actividad creadora y no en una mera necesidad productiva²⁶, que dé forma, conceptual y práctica, a un lenguaje que le permita *decir lo que ve*.

No se quiere con lo expuesto desconocer toda una serie de investigaciones y tareas realizadas, especialmente durante los últimos años. La profesión ha debido enfrentarse a exigencias nuevas y se ha adentrado en ámbitos y situaciones que antes no se consideraban o no existían. Lo que se plantea es que ellas son indicios válidos para poder concebir una noción distinta Trabajo Social pero, hasta ahora, no se ha analizado sistemáticamente el contexto, el marco de referencia y las categorías conceptuales que permitan hacer un replanteamiento profundo que atraviese el concepto de experiencia que se encuentra en la base.

Sin lo anterior es muy difícil sustentar una perspectiva ético política que guarde relación con los desafíos contemporáneos y sepa enfrentarse al esencialismo de los procesos de la experiencia. Reemplazar el donde como lugar físico de trabajo por el desde donde se ejerce el quehacer profesional, se torna una

interrogante imperiosa para saber responder los mecanismos de la particular y devastadora dialéctica de la modernización.

Ahora bien, con toda claridad las que se quedan fuera de la oferta contemporáneas son las posiciones tradicionalmente esencialistas. Es

el modo de pensar esencialista, substancialista, el que lleva a tratar las actividades o preferencias propias de ciertos individuos o de ciertos grupos de una cierta sociedad, en un determinado momento, como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o, lo que no es mejor de una esencia cultural, que lleva a los mismo errores en la comparación no con sociedades diferentes pero sí entre períodos sucesivos de una misma sociedad (HABERMAS, 1990, p. 13).

De esta forma, el referido esencialismo se vuelve ese acuerdo tácito, pre-reflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo que es el fundamento y filtro de las experiencias presentes el que muchas veces configura el carácter y el contenido de las perspectivas éticas que se adoptan en una intervención social.

Asimismo, él se refiere a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo de vida, en una palabra al pensamiento identitario” (HABERMAS, 1990, p. 13). Luego, se podría decir que el esencialismo expresa la supremacía del Uno sobre lo múltiple y conlleva implícitamente la lógica de la repetición. En ese sentido se asocia a la idea de mito en cuanto se recupera siempre lo mismo, es decir repite un mismo principio explicativo de lo real²⁷. Así, delante de una realidad compleja se usa el esencialismo como una forma de explicar, de ordenar, de dar sentido al mundo. Lo significativo de esto es observar determinadas sociedades o períodos históricos donde el esencialismo sobredetermina de tal modo lo real que lo hegemoniza y brota así encarnado como un discurso sobre lo real.

Consecuentemente se podría sostener que el esencialismo presenta como características: una totalización del Uno, rompiendo de esta forma la tensión con lo múltiple. Una lógica pre-argumentativa que demanda de la adhesión de los sujetos. Un cierto principio metafísico que se presenta como ontología en cuanto existe una especie de naturalización del ser. Una eximición del trabajo del concepto, en cuanto existe una aceptación esencialista de algo como dado.

Al presentarse inserto en la propia estructura de lo real, se encuentra inscrito en los hechos. Esto es relevante al pensar en la ética de la intervención social porque se debe asociar a la noción de “miedo que el individuo de nuestra civili-

zación tiene de alejarse de los hechos, que por lo demás ya se hayan preformados esquemáticamente por las costumbres dominantes en la ciencia, los negocios y la política; y que es idéntico al miedo de la desviación social” (ADORNO; HORKHEIMER, 1987, p. 10).

Ese esencialismo preformativo determina incluso el propio concepto de claridad al que los discursos deben adecuarse. Incluso cuando, como en el operar matemático, lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, es ya caracterizado como archiconocido aún antes que se haya determinado su valor. Esto es extremadamente urgente de pensar asociándolo a las formas de innovación de la gestión profesional, al uso de estrategias y herramientas de intervención social. El posicionamiento ético que busco iluminar no se juega, por tanto, sólo en una relación cara a cara profesional-cliente, sino que impulsa determinadas formas de entender las mediaciones entre niveles conceptuales y operativos.

De este modo, es una tendencia que genera un posicionamiento crítico en relación a perspectivas éticas esencialistas que se piensan y se orientan en pos de suprimir lo extraño, lo desconocido y, de esta forma, librarse del temor que esto supone. Sólo que en esta naturalización de lo que algo “sería” como se libera también del trabajo del concepto, se genera un pensamiento débil, es decir, que no se hace violencia a sí mismo. Y es de este último del que tenemos evidencias sustantivas en el Trabajo Social contemporáneo, tanto en Chile como en otras latitudes. Reforzar y volver a comprender la relación concepto-experiencia-intervención es importante ya que “sólo un pensamiento que se hace violencia a sí mismo, es lo suficientemente duro para traspasar los mitos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1987, p. 17). Una experiencia contemporánea de la intervención social debe encarar frontalmente la existencia de estas posturas involucradas a veces, en el propio entramado de la intervención.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Consignas*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1973.

_____.; HORKHEIMER, Max. *La dialectica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.

BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus*, Editorial Perspectiva. Madrid, 1987.

- _____. *Ensayos sobre literatura y historia de la cultura*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989.
- _____. *Iluminaciones I*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- _____. *Experience (1913) in Selected Writing*. vol 1 (1913-1926). Cambridge Mass, 1996.
- _____. *La tarea del traductor*. Madrid: Ediciones Trotta, 2008.
- BERGER, Peter y otros. *Un mundo sin hogar*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1980.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores y cidadãos*. Rio de Janeiro: Editorial UFRJ, 1995.
- DE VENTOS, Xavier Rupert. *Moral*. Barcelona: Ediciones Laia, 1985.
- ECO, Umberto. *Ni apocalípticos ni integrados*. Barcelona: Editorial Lumen, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península, 1985.
- _____. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Editorial Taurus, 1990.
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- _____. *La nueva intimidad entre cultura y política*. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.
- HEGEL. *La fenomenología del Espíritu*. Mexico: Editorial FCE, 1989.
- HELLER, Agnes. *Hacia una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Ediciones La Piqueta, 1990.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica a la razón instrumental*. Editorial Taurus. Madrid, 1979. Págs. 79 y ss.
- _____. *Teoría tradicional e Teoría*. São Paulo: Edição Abril Cultural. Coleção Os Pensadores, 1983.
- JAY, Martin. *Cantos de Experiencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- LECHNER, Norbert. *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile: Ediciones FLACSO, 1988.
- MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- ORELLANA, Manuel. *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Santiago: Ediciones Universidad de Santiago, 1994.
- ROUSSEAU, Jean Jacob. *El contrato social*. Madrid: Editorial Alianza, 1974.
- SAVATER, Fernando. *El buen salvaje y el mal anarquista*. Madrid: Alianza, 1986.
- SONTAG, Susan. *Ensaio sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Editora Arbor, 1981.
- TIRONI, Eugenio. *Anomia y desintegración social*. (Documento de trabajo, nº 33) Santiago: Ediciones Sur, 1985.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique - la question de l'autre*. Paris: Ed. Sevil, 1982.

Notas

- 1 Académica investigadora de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Católica de Chile. Dra en Sociología IUPERJ / Rio de Janeiro. Posdoctoranda de Trabajo Social en la Universidad Católica de Rio de Janeiro (PUC-Rio). Evaluadora Conicyt en materias de teoría socio cultural. Miembro fundadora de la Sociedad Chilena de Políticas Públicas. tmatu@uc.cl
- 2 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 obscurantismo (HABERMAS, 1990, p. 26)
- 3 Citado por Martin Jay en su texto Cantos de Experiencia. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009. pág. 365.
- 4 Toda la tematización en La Conquista de América que hace Todorov se encuentra permeada por la idea del indio como “otro”: “No sólo las coordenadas temporales, también las espaciales quedan descentradas. El encuentro con el indio -el otro- plantea una nueva escala de diferencias que cuestiona de inmediato la propia identidad”(TODOROV, 1982, p. 25).
- 5 “Los salvajes se vuelven para los psicoanalistas aquella escena primordial de la que derivan la Ley y su Palabra, los estructuralistas los convirtieron en una especie de computadoras silvestres dedicadas a reproducir inacabablemente su ingenioso juego de permutaciones, con el único pie forzado del tabú del incesto; los marxistas descubrieron en ellos encubiertos conflictos de clase, un ensayo general de la tragedia dialéctica pro venir, hallando así pruebas inequívocas del mágico motor de la historia que ronronea incansable desde los albores del mundo; y los religiosos descubrieron en ellos, por supuesto, santos y pecadores. Lo cierto es que los salvajes disminuyen, pero las interpretaciones se multiplican” SAVATER, 1986. p. 142.
- 6 Como el sinnúmero de recreaciones sobre “los otros” que muestra Eco a través de Superman, el gatopardo de Malasia, la idea de servicio a los otros, la modelación de las exigencias del otro en los sectores medios, el rechazo del intelectual o la conciencia cívica como vigilancia de los otros. ECO, 1993.
- 7 El Dr. Orozco fue por mucho tiempo director del club de fútbol de Universidad de Chile y aporito según sus propias palabras a “civilizar a los bárbaros” de la barra brava de su equipo que se llaman los de abajo.
- 8 Mideplan en Chile es el Ministerio de Planificación Social.
- 9 En Chile SENAME, El Servicio Nacional de Menores, es el encargado de llevar a cabo las políticas para la infancia. Paradojal ¿no? ¿indiferente que en un organismo que debe velar por los derechos de los niños, estos se llamen menores? Sólo una muestra más de la picaresca barroca de este Chile hoy igualmente colonial. Un ejemplo más: en la honorable cámara del Senado de Chile, hubo una funcionaria que denunció a otro funcionario por abuso sexual. Ante esto, las senadoras mujeres de distintas coaliciones políticas decidieron salir en defensa de un procedimiento que no tapara el asunto, sino que llegara a sus últimas consecuencias. Pero para su asombro, ellas mismas dieron a conocer que el propio Senado, quien es el encargado de legislar y velar porque se cumplan esas leyes en el país, NO tenía reglamento para casos como éste.
- 10 FOSIS, Fondo de Inversión Social, es un organismo parte del Gobierno de Chile y que es el brazo ejecutante del Ministerio de Planificación Social.
- 11 Ver carta apostólica Benedicto XVI sobre el espíritu de la caritas y sus factores de instrumentalización.

- 12 Cabe hacer notar que la noción de anomia aquí está sacada mucho más fuertemente de la idea de Merton para indicar desadaptación normativa de un individuo que de la interpretación inicial de Durkheim de un estado de la sociedad que se transforma. Para un análisis mayor al respecto ver: TIRONI, 1985, p. 2 y ss.
- 13 “En un mundo donde todo se halla en constante movimiento es un mundo en el que resulta muy difícil adquirir seguridades de ningún tipo. La movilidad social, de este modo, tiene su correlato en la movilidad cognitiva y normativa” (BERGER, 1980, p. 175).
- 14 “Las cuales se caracterizan por sostener que hay una única naturaleza humana, de la cual se sigue que existe un único conjunto de verdades absolutas acerca de cómo debe vivirse, que rige para todos los individuos, porque no tiene sentido que la naturaleza humana cambie en las distintas formas de vida o los distintos tiempos” (ORELLANA, 1994, p. 45).
- 15 Entendido, a grosso modo, como aquella multiplicidad de intuiciones según la cual hay tantas respuestas correctas a la pregunta inicial como formas de vida se constituyen en la historia. Con esta noción de relativismo, como muestra de Ventós, “ésta se vuelve inaceptable en cuanto toda apelación a la pluralidad podría socavar: los valores y su normativa, la propia humanidad, provocando la indiferencia y la abulia, llamando a la inacción, volviéndose un atentado contra la vida. Ahora bien, el problema es que en nuestro mundo latino nunca hemos sido tan goal-minded como para necesitar una cura de espiritualismo cósmico. Nunca tan racionales para requerir una pedagogía de lo irracional, nunca tan individualistas para una unión compensatoria con el Uno” DEVENTOS, Xavier Rupert. *MORAL*. Ediciones Laia. Barcelona, 1985. Pág. 69.
- 16 Como fue llevado a cabo en los múltiples paneles sobre ella realizados a lo largo del país, en el año 1995 “dedicado a la tolerancia”.
- 17 Para un mayor análisis se remite a: APEL, Karl Otto. *ETICA DE LA VERDAD Y ETICA DEL DISCURSO*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1993. HABERMAS, Jürgen. *ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1991. HABERMAS, Jürgen. *CONCIENCIA MORAL Y ACCION COMUNICATIVA*. Ediciones Península. Barcelona, 1985.
- 18 ‘Es decir, diferencia entre la razón de una pretensión universal de validez de una pretensión de verdad proposicional. HABERMAS, Jürgen. *ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 47.
- 19 “La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida”. HABERMAS, 1991, p. 108.
- 20 Ya que se liga al mundo concreto de la vida de una etnia, una ciudad, una comunidad, un Estado.
- 21 “La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito precisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y deslimitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción” HABERMAS, 1991, p. 108.
- 22 “La teoría moral debe limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común, haciendo sitio para que los afectados encuentren respuesta a sus propias cuestiones práctico-morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado” HABERMAS, 1991, p. 129.

- 23 Y vaya este acápite a modo de un mínimo homenaje a esa incansable Trabajadora Social que acaba de fallecer a los cien años, el 1º de diciembre del 2010 dejando un legado de experiencia en el sentido de Benjamin.
- 24 “No cabe representarse esta relación ni en la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni en su hostil antítesis, antes bien, en la comunicación de lo diferente. El actual concepto de comunicación es denigrante porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos, según los requerimientos de la razón objetiva”. ADORNO, 1973, p. 145.
- 25 Eso implica la noción de trabajo humano elaborada por Marx, donde esa categoría es indispensable para un esfuerzo emancipador. Concepto que asume la escuela de Frankfurt y lo articula en las diferencias entre trabajo alienado y otro creador y crítico, que se relaciona con los procesos de interacción. HORKHEIMER, Max. *CRITICA A LA RAZON INSTRUMENTAL*. Editorial Taurus. Madrid, 1979. Págs. 79 y ss.
- 26 “El principio de inmanencia, la explicación de todo acaecer como repetición, es el principio mismo de todo mito” ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *LA DIALECTICA DEL ILUMINISMO* Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1987, p. 25.

Recebido em novembro de 2010, aceito para publicação em dezembro de 2010.