.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Tendencia en el debate contemporáneo del trabajo social argentino : la influencia del racionalismo formal-abstracto y del irracionalismo en las concepciones teórico-metodológicas sobre la intervención profesional

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Sergio Daniel Gianna

Gilmaisa Macedo da Costa, dir.

Manuel W. Mallardi, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2014

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

SERGIO DANIEL GIANNA

TENDENCIAS EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO DEL TRABAJO SOCIAL ARGENTINO

La influencia del racionalismo formal-abstracto y del irracionalismo en las concepciones teórico-metodológicas sobre la intervención profesional

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

DIRECTORA: Dra. Gilmaisa Macedo da Costa
CO-DIRECTOR: Dr. Manuel Waldemar Mallardi

Buenos Aires, mayo de 2014

RESUMEN

La presente tesis de doctorado aborda el estudio de la influencia del irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino durante el período 1994-2012. El recorte temporal propuesto, alude a que durante aquellos años se genera un mayor diálogo e intercambio entre el Trabajo Social y las diversas perspectivas de las ciencias sociales y/o de la teoría social, emergiendo un corpus teórico en forma de tesis de posgrado, libros y revistas que generan contribuciones no sólo para la profesión, sino también para la teoría social, superando aquellas reflexiones ligadas a la práctica profesional y la sistematización de la misma.

No obstante, el estudio del debate contemporáneo en Trabajo Social no se reduce a un tratamiento de las teorías y reflexiones que los autores vienen realizando en el marco de la misma, por el contrario, supone el análisis de las mediaciones existentes entre las transformaciones societarias en curso y las respuestas teóricas, políticas y éticas que la profesión construye, ya que se reconoce que entre ambas no hay relaciones monocausales ni lineales, sino un diálogo e intercambio profuso. Sería, parafraseando a Marx y a Lukács, aquel juego dialéctico que se produce de los libros (teoría) a la realidad y de la realidad a los libros (teoría).

Así, dicho debate se da en el marco de la instauración del capitalismo tardío y la conformación de la sociedad tardo-burguesa, lo cual, introduce un conjunto de transformaciones macroestructurales ligadas al proceso de reestructuración productiva del capital que afecta al patrón de producción y reproducción de la sociabilidad humana.

En suma, la tesis busca captar la relación dialéctica entre las transformaciones societarias en curso y las respuestas configuradas por el irracionalismo en su manifestación contemporánea, el campo posmoderno, y la racionalidad formal-abstracta, expresada en el pensamiento sistémico-gestáltico. Éstas son estudiadas en el marco de la función social que ocupa la ciencia dentro de la sociabilidad capitalista y su vinculación con la dinámica societaria, destacándose la existencia de una fase progresista de la burguesía como clase social, que habilita a una forma de ciencia y de filosofía basada en el humanismo; el historicismo y la razón dialéctica, y otra, que se instaura a partir de 1848, donde la burguesía se convierte en la clase dominante de la sociabilidad capitalista y pasa a asegurar el status quo, lo cual, transforma el lugar de la ciencia y la filosofía, produciéndose la “decadencia

ideológica del pensamiento burgués" que tendrá dos expresiones: el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta. Es en ese sentido que se aborda la relación entre el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta, algunos aspectos históricos y sus determinaciones fundamentales, y cómo éstos se expresan y manifiestan contemporáneamente.

De este modo, el análisis de la influencia del irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta en el debate contemporáneo del Trabajo Social se centra particularmente en como estas tendencias impactaron en el modo de concebir la intervención profesional de los trabajadores sociales.

Para ello, fue necesario con anterioridad dilucidar cuál es la naturaleza del Trabajo Social y cuáles son las particularidades que adquieren los procesos de intervención. Así, la obra de Lukács presentó significativos aportes para analizar al trabajo como categoría fundante del ser social y cómo a partir de éste se produce una dinámica ascendente que permite al hombre transformar de manera progresiva la materialidad natural. Es decir, el trabajo, para Marx y Lukács, refiere al intercambio del hombre con la naturaleza y con éste se produce un proceso de producción y reproducción, basado en el "retroceso de las barreras naturales" y en el desarrollo de las fuerzas productivas, que habilita el surgimiento de otras formas de praxis social que tienen por finalidad actuar sobre las posiciones teleológicas y las prácticas de otros individuos.

Esto permitió analizar al Trabajo Social como parte de aquellas otras modalidades de praxis social, como un complejo social que objetiva posiciones teleológicas secundarias por la materialidad sobre la que interviene: las relaciones sociales y no la naturaleza. Éste primer aspecto, pondría en discusión aquellas nociones que han considerado al Trabajo Social como un proceso de trabajo, en el que se homologa al trabajo con aquellas otras modalidades de praxis social. Junto a ello, existe otro elemento que le atribuye particularidad a la profesión: la función social que ésta desempeña en la división social y técnica del trabajo. Es decir, Lukács destaca la mediación entre las posiciones teleológicas secundarias, aquellas otras modalidades de praxis sociales, y la categoría ideología, la cual, posee una concepción amplia, que permite volver conciente y operativa el accionar humana, y otra restricta, al volverse un instrumento para la lucha de clases y los conflictos sociales.

Así, el Trabajo Social es un complejo social ideológico, cuyo momento predominante se vincula con la concepción restricta de ideología, y tiene por función social el intervenir

sobre la conciencia y la práctica de amplios segmentos de la población, a partir de aquellas problemáticas sociales emergentes de la “cuestión social”.

Finalmente, luego de dilucidar la función social y la materialidad sobre la que actúa el Trabajo Social, se analizaron algunos de los aspectos esenciales de las posiciones teleológicas secundarias presentes en la intervención profesional, relacionados con la determinación socio-institucional, el subdeterminante popular y lo ético-político, y cómo éstas determinaciones se vinculan con la finalidad, los medios y el reflejo, como categorías universales de toda praxis social. Serán estas últimas categorías las que norteen y direccionen el proceso de análisis y crítica de las proposiciones teóricas de aquellos autores vinculados al campo posmoderno y al pensamiento sistémico-gestáltico en Trabajo Social.

SUMMARY

This PhD thesis deals with the study of the influence of irrationalism and the formal-abstract rationality concerning the contemporary discussion of the Argentine Social Work during 1994-2011. The temporary period proposed is because during those years it emerges a greater dialogue and exchange between the Social Work and the various perspectives of the social sciences and/or the social theory, thus ascending a theoretical corpus shaped as a post-degree thesis, books and magazines which not only contribute to the profession but also to the social theory, overcoming those reflections linked to the professional practice and its systematization.

However, the study of the Social Work contemporary discussion does not limit to deal with the theories and reflections being performed by the authors within its framework; instead, it represents the analysis of the mediations existing between the current corporate changes and the ethical, political and theoretical answers set up by the profession, as it is admitted that there are no lineal or monocausal relationships between each other, but a profuse exchange and dialog. By paraphrasing Marx and Lukács, it would represent the selective dialectic game occurring from the books (theory) to reality and from reality to the books (theory).

Therefore, such discussion occurs within the framework of the late capitalism setting and the late-bourgeois society, which incorporates a number of macrostructural changes linked to the capital´s productive restructuring process, affecting the reproduction and production pattern of the human sociability.

In other words, the thesis intends to capture the dialectical relationship between the current corporate changes and the answers configured by the irrationalism in its most contemporary expression, the postmodern field, and the formal-abstract rationality, expressed by the systemic-gestalt thought. They are studied under the frame of the social function performed by science in the capitalist sociability and its relationship with the corporate dynamics, where the existence of a progressive phase of the bourgeoisie as social class stands up, which enables a form of science and philosophy based on humanism, historicism and the dialectical reason, on the one hand, and another one, which appears in 1848, where bourgeoisie becomes the ruling class of the capitalist sociability and begins to assure the status quo, which changes the place of science and philosophy, thus giving rise to

the “ideological decadence of the bourgeois thought” which will have two expressions: the irrationalism and the formal-abstract rationality. In this sense, the relationship between the irrationalism and the formal-abstract rationality is approached, as well as some historical aspects and their basis decisions, and how they are contemporarily expressed and revealed.

Thus, the study of the influence of irrationalism and formal-abstract rationality within the Social Work contemporary discussion particularly focused on how such trends had an impact in the way of conceiving the professional intervention of the social workers.

For such purpose, it was previously required to elucidate the Social Work´s nature and which are the peculiarities achieved by the intervention processes. Thereby, Lukács´ work showed significant contributions to analyze the work as a founding category of the social being and how, from there on, it emerges an ascending dynamics enabling the man to progressively transform the natural materiality. So, the work, for Marx and Lukács, refers to the exchange of man with nature which brings about a reproduction and production process, based on the “regression of the natural barriers” and the development of the productive forces, that enables the emergence of other social praxis forms which aim to act upon the teleological positions and practices of other individuals.

This enabled to analyze Social Work as part of such other modalities of social praxis, as a social complex aiming to secondary teleological positions due to the materiality on which it intervenes: social relationships and not nature. This first aspect would question those notions which have considered Social Work as a working process, where work is homologated with those other social praxis modalities. Along with it, there exists another element which makes the profession peculiar: the social function it performs in the work technical and social division. In other words, Lukács points out the mediation between the secondary teleological positions, those other social praxis modalities and the category known as ideology, which has a broad conception, enabling to turn the human actions conscious and operative, and another one restricted, by becoming an instrument for the class struggle and the social conflicts.

Therefore, Social Work is an ideological social complex, whose predominance relates to the restricted conception of ideology, and whose social function consists on intervening over the consciousness and practice of large segments of population, from those social problems deriving from the “social issue”.

Finally, after elucidating the social function and the materiality upon which Social Work operates, some of the essential aspects of the secondary teleological positions included in the professional intervention were analyzed, related to the social-institutional decision, the popular sub-determinant and the political-ethical issue, and how such decisions are linked to the purpose, the media and the reflection, as universal categories of every social praxis. These last categories will be the ones which will guide and address the process of analysis and review of such theoretical proposals from those authors linked to post-modern field and to the systemic-gestalt thought within Social Work.

ÍNDICE

Agradecimientos.....10
Introducción.....12

PRIMERA PARTE
FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DEL TRABAJO SOCIAL: TRABAJO, COMPLEJOS SOCIALES IDEOLÓGICOS Y PROCESOS DE INTERVENCIÓN PROFESIONAL

CAPÍTULO I
LA SOCIABILIDAD HUMANA Y EL PROCESO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

1. La categoría trabajo como complejo fundante del ser social.....20
1.1 El trabajo como modelo de toda praxis social.....21
2. La reproducción: sociabilidad humana y complejos sociales.....39
2.1 Aspectos generales de la reproducción social.....39
2.2 Aspectos históricos de la sociabilidad humana: el género humano en sí y para sí.....57
2.3 Trabajo alienado y fetichismo de la mercancía: el género humano en un nuevo estadio en sí.....68

CAPÍTULO II
LA NATURALEZA DEL TRABAJO SOCIAL: COMPLEJOS SOCIALES IDEOLÓGICOS Y PROCESOS DE INTERVENCIÓN PROFESIONAL

1. La ideología como categoría ontológica esencial a la vida humana.....88
1.1 Bases ontológicas de la ideología: las posiciones teleológicas primarias y secundarias....88
1.2 La ideología como función social.....95
1.3 Los complejos sociales ideológicos: formas restrictas y puras de ideología.....103
2. La naturaleza del Trabajo Social: trabajo, complejos sociales y posiciones teleológicas.....114
2.1 Trabajo Social y división social y técnica del trabajo: ¿trabajo o complejo social ideológico?.....115
2.2 Posición teleológica secundaria y Trabajo Social: determinaciones esenciales de los procesos de intervención profesional.....137

SEGUNDA PARTE
LA INFLUENCIA DEL IRRACIONALISMO Y LA RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO DEL TRABAJO SOCIAL

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

1. La génesis de la ciencia como complejo social y su función en la sociabilidad capitalista.....167
2. La decadencia ideológica de la burguesía: irracionalismo y racionalidad formal-abstracta.....185

3. Capitalismo tardío y régimen de acumulación flexible……213

CAPÍTULO IV
LA INFLUENCIA DEL CAMPO POSMODERNO EN EL TRABAJO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

1. Posmodernismo y capitalismo tardío: transformaciones socio-culturales en la sociabilidad capitalista……224
1.1 La posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío……228
2. Campo posmoderno y ciencias sociales……232
2.1 Protoformas del campo posmoderno en las ciencias sociales……233
2.2 El campo posmoderno en las ciencias sociales: posmodernidad de celebración y de oposición……248
3. Campo posmoderno y Trabajo Social: implicancias en los procesos de intervención profesional……272
3.1 Entre Foucault y la posmodernidad: consideraciones críticas a los aportes de Carballeda en su concepción de intervención profesional……273
3.2 Significaciones imaginarias y psique: la autonomía y la finalidad de la intervención según Malacalza……296

CAPÍTULO V
LA RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA Y TRABAJO SOCIAL: EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO Y LA GESTALT

1. La trayectoria del funcionalismo-sistémico y su articulación con la Gestalt-terapia……305
2. Trabajo Social y pensamiento funcionalista-sistémico: análisis de sus implicancias en la intervención profesional……327

Consideraciones finales……356
Bibliografía……365
Anexos……374
Anexo I: unidades de análisis……374
Anexo II: guía de preguntas disparadoras para la entrevista……379

AGRADECIMIENTOS

Distintas son las personas a las cuáles les debo buena parte de los resultados que aquí presento de mi tesis doctoral, sea porque me acompañaron durante este proceso, compartiéndolo conmigo, o porque han sido interlocutores y referentes directos de lo que hoy se materializa en este trabajo.

Quisiera agradecer a mis viejos, Mónica y Vicente, y a mi hermana, Soledad, quienes desde el primer momento me apoyaron en la opción que hice de estudiar la carrera de Trabajo Social y no sólo no hicieron ningún cuestionamiento ni objeción alguna a mi decisión, sino que siempre estuvieron y compartiendo conmigo dicho camino y asumieron el compromiso de trasmitirme la motivación por estudiar, la seriedad y compromiso que supone ir a la Universidad y por incitarme a que me involucre en mi profesión, a ser un tanto inquieto y a animarme a participar de sus distintas instancias.

En este espacio no podría dejar de mencionar y nombrar a Micaela, compañera con la que, pese a los vaivenes de la vida, seguimos apostando a sentir, pensar y crear vínculos superadores, donde el compañerismo, el querer, la ternura y el compromiso se fusionen y sean una misma cosa.

Por otro parte, si tengo una deuda intelectual, y hoy esta tesis pude ser presentada, sin dudas es gracias a mi directora de tesis Gilmaisa Macedo da Costa. No caben dudas que pese a la distancia física Gilmaisa siempre estuvo y me acompañó, pudimos debatir, intercambiamos impresiones, me orientó cuando aparecían las dificultades y, sobretodo, logramos generar un vínculo intelectual del cual seguramente continúe más allá de esta instancia. También, cabe extender mi agradecimiento a mi co-director Manuel Waldemar Mallardi, con quien nos enlaza un vínculo de compañerismo y amistad que nos ha permitido ir confluyendo y compartiendo distintas iniciativas y proyectos en conjunto durante estos años. Al igual que Gilmaisa, Manuel tuvo una participación importante en este proceso, siendo la “oreja” dispuesta a escuchar cuando aparecían los pormenores de la investigación y siempre aportó su capacidad reflexiva, permitiéndome pensar y que fluyan y aparezcan nuevos elementos que no había pensado, así como flexibilizar otros. Con él pude compartir esa “cocina” de la investigación tan rica y que oscila entre que se te “queman las manos” de pensar y reflexionar o se te apaga el fuego y sentís que se perdes el norte del proceso.

También, quisiera extender mi reconocimiento a Sergio Lessa, no sólo porque dentro de mi trayectoria profesional y personal aquel curso en el que participé por el año 2010 en Tandil significó mi primer acercamiento en profundidad a la obra de Lukács, cambiando y modificando mi modo de ver la realidad y el Trabajo Social, sino porque Sergio tiene la cualidad de los "grandes", de aquellos intelectuales que son generosos y están dispuestos a colaborar para que otros sujetos puedan crecer, estudiar e investigar contando con su colaboración e intercambio. En ese sentido, Sergio siempre estuvo abierto al debate y al planteo de mis inquietudes e, inclusive, tuvo la generosidad intelectual de leer la tesis y hacerme señalamientos que enriquecieron el proceso investigativo.

Del mismo modo, durante estos años de trabajo en la tesis doctoral tuve la posibilidad de compartir y ser parte de distintos espacios colectivos, que me han permitido crecer, en lo humano y en lo profesional, y reafirmar que la revolución y la transformación social sólo va a devenir de la auto-organización de la clase trabajadora y de los sectores subalternos.

Así, agradezco enormemente a mis compañeros de la organización política La Caldera, quienes me han permitido descubrir que el valor de la organización no es el mismo al de un "libre pensador" y que sólo el intercambio, la formación y la praxis, que conjuga el hacer, el pensar y el placer, es lo que va a permitir, y nos va a permitir, transformar las entrañas de esta sociabilidad capitalista.

Del mismo modo, a los compañeros de la Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social, con quienes nos hemos animado a tratar de impulsar una iniciativa teórico-política que alimente al Trabajo Social de la vertiente crítica y nos permita pensar un Trabajo Social que tenga como horizonte la emancipación humana. Por otra parte, a aquellos compañeros con los que conformamos Colectivo de Trabajo Praxis, que, pese a los vaivenes del tiempo, seguimos intentando construir una alternativa política y ética en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata.

Finalmente, agradezco a Pablo I. por su lectura atenta de la tesis y a aquellas profesionales con las que estuve en contacto, a partir de entrevistas, para analizar y pensar conjuntamente como la profesión y los trabajadores sociales idean y objetivan estrategias de intervención profesional.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral tiene por objetivo analizar la presencia del irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta en el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino, sobretodo, en el modo de comprender la profesión en general y los procesos de intervención en particular.

Dicha finalidad, que contiene en sí al objeto de estudio, es producto de alguno de los supuestos ontológicos que acompañaron el proceso de investigación y su posterior método de exposición. Retomando la obra de Lukács, puede advertirse que la relación sujeto-objeto se funda en el trabajo y con el desarrollo de la historia humana, y de las formas que adopta la sociabilidad, el reflejo desantropomorfizador, que capta las determinaciones presentes en la materialidad objetiva con el fin de transformarla según una finalidad humana, adquiere una autonomía relativa y conforma el complejo social de la ciencia.

La ciencia, tanto en su génesis más primitiva como en la forma moderna que hoy adquiere, le otorga al objeto una prioridad ontológica respecto al sujeto, ya que la misma tiene por función social, de manera inmediata en el trabajo y de forma mediata en la conformación del complejo social de la ciencia, la producción de un conocimiento objetivo que le permita al hombre actuar sobre la naturaleza y sobre las propias relaciones sociales. Si bien este desarrollo no es lineal ni rectilíneo, sino que se presenta de manera contradictorio a partir de avances y retrocesos en el devenir histórico[1], será el objeto el que determine aquellos elementos metodológicos necesarios para abordarlo y develarlo en sus determinaciones. Al respecto, Lessa advierte:

> […] el método exhibe una cierta dimensión de particularidad: cada objeto requiere de un método particular para ser conocido […] el descubrimiento de cada objeto implicará siempre una investigación que jamás será idéntica a ninguna otra […] Con todo, como ningún objeto existe fuera de una totalidad, la relación objetiva entre sus particularidad y la generalidad a la cual pertenece hace que el método que se reveló adecuando a su conocimiento contenga elementos comunes a los procedimientos metodológicos que se revelarán correctos para la comprensión de otros objetos futuros (2000: 203).

Por lo tanto, los resultados que aquí se presentan de la investigación realizada han intentado analizar y develar los aspectos particulares del debate contemporáneo del Trabajo

[1] Estos aspectos son trabajados ampliamente en la tesis, en particular, en el capítulo IV.

Social en el marco de las determinaciones generales que la constituyen, sea mediante las controversias fundamentales del campo de la ciencia como en las transformaciones societarias que ocurren en cada momento histórico. Sobre esto, Lukács señala que

> […] no debemos olvidar que todo grado de ser, en su todo y sus detalles, tiene el carácter de complejo, lo que quiere decir que sus categorías, aún las más centrales y determinantes, pueden ser comprendidas apenas al interior y a partir de la totalidad compleja del nivel del ser del cual se trata (1981 II**: 11 TP).

Este pasaje de Lukács ilustra dos aspectos que han sido tenidos en cuenta a la hora del trabajo de investigación. El primero, que los procedimientos metodológicos se han ido definiendo a lo largo del proceso de análisis del objeto de investigación. Esto significa que a penas existían algunas previsiones y anticipaciones de carácter metodológica que fueron validándose a partir de la propia investigación y no una *"[…] certeza a priori de cuáles procedimientos investigativos […] se revelarán como los más adecuados para conocerlo"* (Lessa, 2000: 2002). En segundo término, es el objeto el que marca la forma de abordar el estudio de la misma.

En el caso particular de la tesis doctoral, su estructura de exposición retoma el análisis genético-estructural del Trabajo Social y si intervención profesional, al reconstruir la función social que éste ejerce en la sociabilidad capitalista y las diversas respuestas teóricas, políticas y éticas que la profesión constituye para enfrentar, en cada momento histórico, determinados problemas y desafíos que la realidad concreta le presenta.

Así, la génesis permite dilucidar la naturaleza del Trabajo Social, en qué momento histórico se conforma y cuál es la función social que ejerce como complejo social ideológico dirigido a actuar sobre la conciencia y la práctica de ciertos individuos y grupos sociales, con el fin de inducirlos hacia determinadas modalidades de acción y formas de ver y comprender la realidad y el mundo. No obstante, para comprobar esta hipótesis fue necesario acudir a cuatro determinaciones fundamentales: el estudio de la categoría trabajo como modelo de toda praxis social; la reproducción social que dilucida como dicho complejo social se enmarca dentro de una sociabilidad que es histórica y que introduce, con su devenir, nuevos aspectos que hacen que la realidad social sea cambiante y progresivamente más compleja; la ideología como mediación fundamental para aquellas posiciones teleológicas secundarias que, como la profesión, están destinadas a intervenir sobre las relaciones sociales. Junto a

estas, el trabajo alienado incorpora elementos socio-históricos acerca de la actual organización del proceso de metabolismo social y cómo ésta, al general una relación social antagónica, genera conflictos sociales que demandan diferentes mecanismos institucionales de intervención sobre los mismos.

En ese sentido, este recorrido, propio del método de exposición, no es producto de una elección arbitraria ni subjetiva del autor, sino que deviene de las cualidades fundamentales del objeto de investigación y del proceso de estudio y análisis del mismo. Con ello, se intenta resaltar que la primera sección de la tesis reconstruye las determinaciones fundamentales del Trabajo Social como complejo social ideológico, aspecto que remite a su génesis, y los elementos que forman parte de la posición teleológica secundaria de la profesión, esto es, su estructura. Es decir, se retoman las particularidades que adquieren el reflejo, la finalidad y los medios en la misma.

Estas últimas representadas como la sobredeterminación socio-institucional; el subdeterminante popular y lo ético político, constituyen variables generales retomadas para el estudio de la segunda sección de la tesis doctoral. Las mismas pueden ser sintetizadas del siguiente modo:

- **El modo en que se concibe y aprehende la realidad (reflejo)**: esta remite a las competencias teóricas necesarias para comprender el lugar de la profesión, su significado social, y para analizar y dilucidar la institución en la que se inserta profesionalmente; los sujetos involucrados; las relaciones de poder; entre otros aspectos.
- **Las finalidades que persigue la profesión**: alude a cuáles son las objetivaciones que persigue la profesión, tanto colectivamente como por sus profesionales. Es decir, refiere a los valores que la profesión busca sustentar y desarrollar en la sociedad y que orientan las acciones profesionales.
- **La construcción de alternativas profesionales**: tomando como punto de partida el modo en que se aprehende la realidad y la determinación de las finalidades perseguidas, se pueden construir estrategias de intervención profesional que permitan resignificar la demanda de la institución que emplea al Trabajador Social y ampliar espacios de autonomía relativa para introducir nuevas orientaciones teóricas y ético-políticas en las prácticas profesionales.

De estas variables emergen un conjunto de unidades de observación[2], en cuanto aspectos constitutivos de cada una de dichas determinaciones, que serán fundamentales para analizar las obras de aquellos autores en Trabajo Social que adhieren, aún sin que sea su voluntad conciente y explícita, a las tendencias de la razón formal-abstracta y del irracionalismo.

En ese sentido, la segunda parte de la tesis recupera los principales resultados alcanzados en la primera y se convierten en elementos de análisis para abordar las obras de autores que escriben en el marco del debate contemporáneo del Trabajo Social que inicia a partir de 1994, con la apertura del primer posgrado en Trabajo Social del país, y una serie de tesis, publicadas luego en forma de libros, que hoy tienen un lugar central en las discusiones en torno a la profesión. Es decir, el objeto de investigación posee un triple recorte: el primero es espacial, ya que se analizan aquellas obras producidas en el período 1994-2012, ya que el debate contemporáneo aún sigue su curso y desarrollo. El segundo es de carácter espacial, al tomar aquellas producciones realizadas por autores de nacionalidad argentina. Finalmente, el tercer criterio es que los autores sean trabajadores sociales, puesto que se aborda la intervención profesional y las reflexiones que realizan de la misma. Al mismo tiempo, resulta significativo destacar que el debate contemporáneo en Trabajo Social permitió alcanzar un cierto grado de madurez teórica en la profesión, que se expresa en la articulación que existe entre estas producciones teóricas y el diálogo prolífero con las distintas vertientes de las ciencias sociales.

La segunda sección retoma los aportes de Lukács respecto a la fase progresista de la burguesía y la función social que desempeña la ciencia y la filosofía en la misma, así como el proceso de decadencia ideológica del pensamiento burgués que inicia a partir de 1848. Es decir, aquí también hay un esfuerzo de articulación entre los aspectos universales de la decadencia ideológica, las transformaciones societarias y su mediación con sus manifestaciones contemporáneas: el campo posmoderno y el pensamiento sistémico-gestáltico y cómo ambas plantean un conjunto de proposiciones teóricas, políticas y éticas para la intervención profesional del trabajador social.

Esto significa que a lo largo de la tesis doctoral se han puesto en juego dos aspectos centrales: en primer lugar, que el método de exposición apunta a presentar las determinaciones fundamentales de la finalidad investigativa a partir de su ordenamiento

[2] Dichas unidades de análisis serán anexadas al final de la tesis.

que no es jerárquico ni subjetivo del autor, sino objetivo y que emerge de la necesidad que expresa el objeto de estudio. Y, en segundo lugar, que permanentemente se ha recuperado el método genético-estructural de Lukács: no sólo se analiza la génesis de los complejos sociales abordados en este trabajo, sino también se considera la estructura y sus elementos simples que la constituye. Como refiere Lessa, *"Lo real, el movimiento de la historia, debe ser el momento predominante del proceso investigativo […] es el objeto el que debe proporcionar a la subjetividad los parámetros decisivos para el desarrollo de la teoría […]"* (2007a: 14 TP).

Si es el objeto el que determina el carácter y la direccionalidad metodológica de la investigación, en el caso de la tesis doctoral posee un carácter esencialmente teórico, ya que se retoman aquellas producciones teóricas de los trabajadores sociales que reflexionan acerca de la intervención profesional y que se vinculan, dentro de la acepción de Lukács, con la ideología en su doble acepción: ya que éstas permiten volver conciente y operativa la práctica profesional y, al mismo tiempo, se convierten en instrumentos de clase que actúan en los conflictos sociales y problemáticas que emergen de la "cuestión social".

Que el objeto de indagación sea esencialmente teórico supone que el carácter, y naturaleza, de la tesis doctoral es teórica. Esto trae dos consideraciones: la primera, que la principal fuente de información y de datos que nutre a la investigación refiere a las producciones teóricas[3], principalmente en formato de libros, de aquellos trabajadores sociales ligados a la posmodernidad y al campo sistémico-gestáltico.[4] Esto vuelve fundamental la utilización de las citas textuales para documentar[5] cuáles son las

[3] Aquí se refieren a aquellas producciones escritas en formato de libro de trabajadores sociales que realizan reflexiones y aportes teóricos a la comprensión de la intervención profesional. Los libros seleccionados no remiten a aquellos que realizan una reflexión de la misma desde los campos de intervención profesional (por ejemplo, intervención profesional y ámbito de justicia o ámbito de salud, etc.), sino que su objeto se centra, justamente, en el quehacer profesional del trabajador social.

[4] Cabe destacar que también fueron realizadas cinco entrevistas a cinco profesionales, como insumo para analizar cuáles son los aspectos fundamentales que éstos tienen en cuenta para intervenir y construir estrategias de intervención profesional. Dichas entrevistas, por un lado, permitieron cotejar si los elementos simples que forman partes de las tres determinaciones de la posiciones teleológicas secundarias de los trabajadores sociales, abordada en el capítulo III, se vincula con el quehacer profesional y, por otro, habilitó la incorporación de nuevos aspectos que hasta el momento no habían sido considerados. Los criterios adoptados para entrevistar a los profesionales es que estos tengan una experiencia de intervención profesional en un mismo campo laboral mayor a cinco años y que ejerzan la profesión dentro de dependencias estatales. Se anexa la guía de entrevistas realizadas, las cuales, tuvieron un cuestionario que habilitaba y abría la posibilidad de un diálogo abierto con los profesionales.

[5] Al mismo tiempo, esto supuso un importante desafío, sobretodo, al trabajar con una obra, la *Ontología del Ser Social* de Lukács, que hasta el momento permanece casi en su totalidad inédita al español, estando traducidos apenas el capítulo del trabajo y de la alienación, éste último fue editado el año pasado (2013),

proposiciones teóricas de los autores, así como justificar las afirmaciones críticas que se realizan de las mismas a partir de la obra de Lukács y Marx, que dan fundamento teórico y ontológico a la tesis doctoral.[6] En segundo lugar, tanto para el estudio de la obra de los dos autores referenciados como para la totalidad de la bibliografía trabajada se utilizó lo que podría llamarse una lectura inmanente. Esta,

> "Al tomarse un texto como objeto de estudio, las exigencias metodológicas son muy peculiares y distintas, por ejemplo, de las investigaciones empíricas de las ciencias humanas. Y de esto proviene del propio objeto: las exigencias puestas a la investigación de un texto son del todo distintas de las exigencias puestas por le estudio de los "casos empíricos". Los textos exhiben dos dimensiones que se articulan muy íntimamente. Por un lado, tenemos su dimensión más directa, inmediata, explícita: su articulación interna, su contenido más manifiesto. No obstante, luego de seguir ese contenido se devela portador de dos momentos más: a) el contenido acerca del cual el texto se silencia, lo que el texto no dice; b) aquello que el texto afirma implícitamente o entonces, deductivamente" (Lessa, 2007a: 17 TP).

La articulación entre lo que efectivamente el texto afirma, sus silencios y lo dicho implícitamente es lo que permite alcanzar el estudio de su trama interna y sus articulaciones y conexiones con el contexto. Este análisis implica un proceso que toma por punto de partida la descomposición del texto en sus unidades más significativas, esto es, descomponerlo en sus ideas, conceptos y categorías. A partir de ello, se busca la trama que articula estos elementos, lo que posibilita avanzar en investigar sus nódulos decisivos y presupuestos implícitos. Mediante esto, es posible establecer hipótesis interpretativas del texto, con lo que se inicia el camino de vuelta del proceso de análisis, realizándose un movimiento "hacia fuera" del texto, indagando en sus determinaciones históricas y sus razones contextuales más profundas. Con ello, se alcanza el nexo entre la estructura interna del texto y su contexto histórico. Esto es lo genera como resultado un análisis interpretativo del texto.[7]

---

pertenecientes a la parte sistemática de la ontología y de su primera sección, la histórica, sólo existe traducción del capítulo de Marx. Es por ello que se agrega en las citaciones textuales las siglas TP (traducción propia). En el caso de esta obra se cotejaron las citaciones desde el italiano.

[6] Aquí se considera que para Marx y Lukács las categorías son expresiones del ser, manifestaciones de una existencia real y objetiva.

[7] Esta modalidad de estudio de las fuentes escritas supone un lento proceso, ya realizado por Marx en su *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, en el que se enumeran todos los párrafos correspondientes del texto, se realizan observaciones y preguntas a los mismos y luego se captan las articulaciones entre dichos párrafos, así como también los nudos problemáticos que éstos poseen en sí.

Los elementos planteados hasta aquí dan cuenta de los aspectos metodológicos y ontológicos fundamentales que han sido desarrollados a lo largo de la tesis doctoral, así como algunos elementos justificativos de ciertas elecciones teóricas que se fueron realizando, que no contradicen ni colocan en jaque la coherencia interna y la validez de los resultados alcanzados.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DEL TRABAJO SOCIAL: TRABAJO, COMPLEJOS SOCIALES IDEOLÓGICOS Y PROCESOS DE INTERVENCIÓN PROFESIONAL

"La condición básica de la unidad vital es pararse, unirse, fundirse en lo general, perseverar en lo particular, transformarse, especificarse, y pudiendo presentarse lo que vive en mil condiciones distintas, asomar y desaparecer, solidificarse y contraerse. Ahora bien: operándose todas estas acciones en el mismo momento temporal, puede darse todo en el mismo instante. Producción y cesación, creación y aniquilamiento, nacimiento y muerte, todo obra recíprocamente, en igual sentido y en igual medida, por lo que aun lo más particular que ocurra muéstrase siempre cual imagen y semblanza de lo más general"

Johann W. Goethe, **Máximas y reflexiones**.

CAPÍTULO I

LA SOCIABILIDAD HUMANA Y EL PROCESO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

1. La categoría trabajo como complejo fundante del ser social

Marx, a lo largo de su obra, no sólo desarrolló un conjunto de reflexiones sobre el modo histórico en que se organiza el proceso de metabolismo social en el capitalismo, sino que también desenvolvió una ontología del ser social. Esta ontología fue recuperada por Lukács, quien realizó un estudio sistemático sobre las categorías fundamentales que constituyen al hombre en cuanto ser social.

En este capítulo se abordará el fenómeno originario y modelo de la praxis humana: el trabajo. Para ello, resulta central el método en Marx de los dos caminos, en la medida que este permite

> […]descomponer el nuevo complejo del ser, en primer lugar, en forma analítico-abstractiva, a fin de poder retomar (o avanzar) –basándonos en un fundamento obtenido por ese medio- al complejo del ser social como un complejo no solo dado y, por ende, meramente representado, sino también concebido en su totalidad real (Lukács, 2004: 55-56).

Esto significa que en el primer momento del capítulo se realizará una "abstracción sui géneris" (Lukács, 2004) del trabajo, ya que se analizarán los elementos simples que forman parte de dicha categoría sin incluir a un conjunto de complejos sociales (como el lenguaje, la cooperación, la división del trabajo, etc.) que se desarrollan de forma simultánea, y no de modo evolutivo, a ésta y que son esenciales para que el trabajo pueda efectivizarse y lograr su finalidad. Este tratamiento teórico permitirá mostrar como el trabajo es la única categoría transicional entre el ser natural orgánico y el ser social y, al mismo tiempo, como éste es el momento predominante respecto a los complejos sociales que derivan de el.[8] Luego, se presentarán aquellas determinaciones esenciales de la categoría reproducción y cómo su

[8] El propio Lukács aclara este núcleo problemático diciendo: *"Puesto que aquí se trata del complejo concreto de la socialización como forma del ser, puede presentarse legítimamente la pregunta de por qué, de todo este complejo, destacamos precisamente el trabajo, y le atribuimos una posición tan privilegiada en el proceso y en lo que respecta al salto de la génesis. La respuesta, considerada ontológicamente, es más simple de lo que parece ser a primera vista: porque todas las demás categorías de esta forma del ser ya poseen, de acuerdo con su esencia, un carácter puramente social. Sus propiedades, sus modos de influencia, solo se desarrollan dentro del ser social ya constituido, por primitiva que sea su forma de aparición, esta presupone el salto como un hecho ya consumado"* (2004: 58).

devenir histórico introduce un conjunto de transformaciones que impactan en las dos facetas constitutivas de la misma: el individuo y la sociabilidad humana como un todo.

1.1 El trabajo como modelo de toda praxis social

La constitución y desarrollo del hombre como ser social es para Lukács (2004) el resultado de un salto ontológico, en el cual, se produce una ruptura con las bases de la naturaleza orgánica, emergiendo un nuevo nivel del ser que es cualitativa y estructuralmente distinto. En palabras de Lukács:

> Al abordar realista y correctamente problemas ontológicos, hay que tener siempre en vista que cada salto significa una transformación cualitativa y estructural en el ser, en la cual el estado inicial contiene dentro de si, sin duda, determinadas condiciones y posibilidades de la posterior y más elevada, pero estas no pueden ser desarrolladas a partir de aquellas según una continuidad simple y rectilínea (2004: 60).

Para Lukács (2004) una de las determinaciones fundamentales del salto ontológico se vincula a la efectivización de determinadas posibilidades (potencias) existentes en ese nivel del ser que producen un cambio estructural del mismo. Sin embargo, esta transformación no se da de una vez para siempre, sino que requiere de

> […] un proceso prolongado que duró milenios. El salto se manifiesta en cuanto la nueva constitución del propio ser se realiza efectivamente en actos sumamente primitivos, singulares. Pero es necesaria una evolución sumamente prolongada, la mayoría de las veces contradictoria e irregular, hasta que las nuevas categorías del ser crezcan a tal punto, extensiva e intensivamente, que el nuevo nivel del ser pueda constituirse como algo ya formado y basado en sí mismo (Lukács, 2004: 106).

De este modo, el salto ontológico genera una ruptura con la "continuidad normal de la evolución", en la que el conjunto de posibilidades y categorías del nuevo nivel del ser ocupan el momento predominante respecto a aquellas determinaciones de la anterior esfera ontológica que la precede. Para Lukács (Kofler y otros, 1971) la estructura del ser posee tres formas y niveles fundamentales: la inorgánica, la orgánica y la sociedad.

Estas tres esferas ontológicas del ser poseen una relación permanente entre sí, al mismo tiempo que conservan un grado de "relativa autonomía". En ese sentido, Lukács (1981) señala que la realidad es un "complejo de complejos" constituido por los distintos

niveles del ser que poseen una legalidad y procesualidad que les son particulares, como resultado del salto ontológico que se produce entre los mismos. No obstante, estos saltos no significan la existencia de rupturas absolutas entre dichos niveles del ser, por el contrario, suponen una unidad y unitariedad más medida y rica en mediaciones.[9]

Antes de avanzar en las particularidades que presenta el salto ontológico de la esfera de la naturaleza orgánica a la del mundo de los hombres, resulta central señalar que estos grados o niveles del ser no son producto de una valoración subjetiva, por el contrario, remiten a las determinaciones objetivas del ser universal. Con lo cual

> Esto significa, en primer lugar, preguntarse qué grado del ser puede mantenerse cuando faltan los otros, y cual, al revés, presupone, ontológicamente, el ser de aquellos otros grados. Si colocamos estas cuestiones, las respuestas son claras y fácilmente verificables: la naturaleza inorgánica no presupone, en ninguna forma, ni el ser biológico ni aquel social. Puede existir en términos completamente autónomos, mientras que el ser biológico presupone una particular constitución de lo orgánico y, sin una integración perenne con el, no es capaz de reproducir su propio ser ni por un momento. Del mismo modo el ser social presupone la naturaleza orgánica e inorgánica y, sin estos como base, no puede desarrollar sus propias categorías (Lukács, 1981 II*: 166 TP).[10]

Esta unidad del ser entre las esferas de la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres presentan procesualidades particulares y de cuya diferencia ontológica devienen los distintos niveles del ser, esto es, del desarrollo de la materia inorgánica surge la materia orgánica y de esta última emerge el ser social. La materia y su movimiento caracterizan a la procesualidad histórica del ser en su universalidad. No obstante, existe una diferencia entre las diferentes esferas del ser, ya que la naturaleza inorgánica no posee vida y su procesualidad consiste en transformarse en algo distinto, el mundo orgánico tiene una dinámica epifenoménica que se reproduce a sí misma continuamente, mientras que en la esfera social es el trabajo, que desarrolla una conciencia basada en posiciones teleológicas, la que permite introducir nuevas y diversas respuestas a

[9] Según Lessa *"La totalidad consubstanciada por el ser se manifiesta, concretamente, por las ineliminables articulaciones de las esferas ontológicas entre sí […] el universo, que es el ser en su máxima universalidad, es una totalidad compuesta por distintos procesos que, de una forma o de otra, son articulados entre sí"* (2007b: 85 TP).

[10] En relación al ser social, Lukács señala: *"El rasgo esencial de tales evoluciones consiste en que las categorías específicamente peculiares del nuevo nivel del ser, alcanzan en los nuevos complejos una supremacía cada vez más poderosa sobre los niveles más bajos, que, por cierto, en el plano material, tienen que seguir fundando su existencia"* (2004: 106).

las múltiples necesidades a las que se enfrenta el hombre. En relación a estos dos primeros niveles del ser, Lukács afirma:

> En la naturaleza inorgánica, no existe una actividad en general. Lo que, en la naturaleza inorgánica, promueve la aparición de una tal actividad, se basa, fundamentalmente, en que el proceso de reproducción en la naturaleza orgánica, en sus niveles más evolucionados, produce interacciones entre el organismo y el entorno que incluso inmediatamente son guiados por una conciencia. Pero aún en su nivel más elevado se trata de reacciones meramente biológicas a los fenómenos del entorno que son importantes para la existencia inmediata [...] (2004: 115).

En suma, el salto ontológico supone una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, en la cual, la continuidad entre la naturaleza orgánica y la esfera del mundo de los hombres se encuentra dada por la reproducción biológica, trazo ineliminable de todo ser vivo, por el proceso de nacimiento, desarrollo y perecimiento. Como advierte Lukács:

> Este enlace de ligazón entre las dos esferas –continuamente negado y continuamente reconstruido mediante transformaciones en el proceso real de la reproducción- es el hombre como ser biológico […] Esta ligazón indisoluble del ser social con la naturaleza orgánica, al mismo tiempo, esclarece la diferencia cualitativa entre las dos esferas del ser. En efecto, la reproducción biológica de los seres vivos en la naturaleza orgánica es perfectamente idéntica al proceso de su ser (1981 II*: 177 TP).

Pero en el salto ontológico también está contenido un proceso de ruptura y de discontinuidad entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres. El mismo remite a que si los animales actúan de manera instintiva sobre el medio, esto es, de forma directa, sin mediación alguna sobre la naturaleza, el hombre –en cuanto ser social- al enfrentarse a situaciones concretas antepone mediante la conciencia[11] un conjunto de posibles y diversas respuestas, que luego serán objetivadas a partir de alternativas. Es por ello que este salto ontológico, y su momento de discontinuidad, se representa a partir del trabajo como modelo o forma originaria de la praxis del hombre, que crea *"[…] sus propias condiciones de reproducción; y, por cierto, de tal manera que la reproducción simple de lo existente en cada caso conforma solo el caso límite de la típica reproducción ampliada"* (Lukács, 2004: 61).

[11] Como advierte Benseler, la conciencia desempeña un rol activo en la conformación del ser social, ya que *"[…] la conciencia despierta, que permite la adaptación activa y que libera al hombre de las cadenas de las leyes precedentes, en lo decisivo para la formación del ser social. La conciencia debe convertirse en la fuerza activa del ser, antes de que pueda existir la humanidad como género en sí"* (2007: 175).

Esta nueva esfera del ser, cuyo momento de discontinuidad se encarna en el trabajo, es tan material y objetiva como la propia naturaleza inorgánica y orgánica. Es decir, ésta es parte del desarrollo evolutivo de la totalidad universal del ser cuyo movimiento se caracteriza por el salto ontológico. No obstante, el mundo de los hombres posee una materialidad que es distinta de aquella de la naturaleza, ya que emerge una conciencia que no es más un epifenómeno como en la vida orgánica natural. El acto teleológico, como se verá a continuación, es portador de una fuerza material capaz de transformar la realidad en algo nuevo, siendo la material social tan real como la materia natural, aunque ambas poseen estatutos ontológicos diferentes.

De modo que esta dialéctica de la continuidad y la discontinuidad permite concebir al trabajo como la categoría transicional entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres.[12] Éste no sólo supone la superación de las respuestas instintivas propias de la naturaleza orgánica, al mediar entre las necesidades humanas y su satisfacción un proceso de producción de valores de uso, sino que dicho proceso conduce a un "retroceso de las barreras naturales", en la medida que todo acto productivo genera siempre algo más que la satisfacción de la necesidad inmediata, de allí que la reproducción simple contiene las condiciones para una reproducción ampliada.

De este modo, el trabajo es la actividad fundante del ser social que, mediante la transformación de la naturaleza, genera valores de uso que satisfacen necesidades humanas, tanto del estómago o de la fantasía (Marx, 2002), siendo ésta una condición esencial para la reproducción de la vida humana. Como advierten Marx y Engels:

> […] la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para poder vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de esas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo

[12] Lukács (2004) advierte sobre la imposibilidad de conocer con absoluta precisión como se produjo el salto ontológico. A lo sumo es posible un conocimiento post festum (después de ocurrido), el cual, permite reconstruir y analizar los estadios más primitivos a partir de los más desarrollados. De allí que la búsqueda de los darwinistas del "eslabón perdido", entre el mono y el hombre, como los experimentos con animales no pueden explicar la esencia del salto. En el caso del primero porque los aspectos biológicos sólo retratan las transiciones y nunca el salto, no pudiendo explicar cómo determinadas cualidades y propiedades en el mono y el hombre generan resultados diferentes. Mientras que el segundo es incapaz de incorporar dos supuestos esenciales: la lucha por la existencia y la actividad autónoma del hombre sobre el ambiente.

> hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (1959: 27).

Este supuesto ontológico de Marx y Engels, presente en la I*deología Alemana*, también aparece en *El Capital*, cuando Marx señala que:

> El *proceso de trabajo* […] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (2002: 223). [13]

Este pasaje de Marx permite inferir, por un lado, el carácter universal y esencial que tiene el intercambio del hombre con la naturaleza para su reproducción biológica y social. Esta afirmación no es producto de una valoración subjetiva o una construcción esencialmente epistemológica, por el contrario, es concebida como el momento ontológico predominante de la vida humana, como condición primaria sin la cual ésta no podría existir ni desarrollarse. Por el otro, que todo acto de trabajo es una actividad puesta orientada por una finalidad, donde

> Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad (Marx, 2002: 216).

Es a partir de un proceso teleológico que siempre es puesto, ya que implica la posición de un fin y una conciencia que coloca los medios, que el trabajo transforma la naturaleza produciendo una nueva objetividad que, al mismo tiempo, conserva sus fundamentos ontológico-naturales.[14] En relación a esto Marx señala:

---

[13] Esta centralidad del trabajo, como condición ineliminable de la vida humana, aparece constantemente reafirmada por el propio Marx. Si se toma diversos pasajes, por ejemplo, del capítulo uno de *El Capital*, en éste figura lo siguiente:*"Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta"* (2002: 44); *"Como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad naturales y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana"* (2002: 53).

[14] El trabajo no modifica las determinaciones ontológico-naturales de aquellos medios necesarios al proceso de trabajo, perdurando en ellos su esencia natural. Como advierte Lukács, *"Sin encontrarse sometido a una transformación intrínseca, surge, a partir de los objetos naturales, a partir de las fuerzas naturales, algo*

> Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible (2002: 87).

Esta posición teleológica, que determina los fines y los medios más acordes para alcanzar dicha finalidad, busca convertir la causalidad dada -concebida como un *"movimiento autónomo basado en sí mismo"* (Lukács, 2004: 63)- en una causalidad puesta. Como advierte Tertulian:

> […] las cadenas causales son, en la inmanencia de la realidad, infinitas, mientras que la conciencia constitutiva se mueve siempre en horizontes delimitados. Lukács ve en la tensión dialéctica entre teleología y causalidad, entre las representaciones de la conciencia que fija sus fines y la realidad ineludible de las cadenas causales, el *principium movens* del acto del trabajo (2007: 111).

Para Lukács (2004) el mundo de los hombres se constituye a partir de la unidad entre las posiciones teleológicas puestas por los individuos y la transformación de la causalidad dada de la naturaleza. Esto significa que tanto Marx como Lukács plantean un *tertium datur* (tercera posición) frente a aquellas tendencias teóricas que ponen el énfasis en la teleología en detrimento de la causalidad o en la causalidad por sobre la teleología.[15] En relación a esto, Lukács señala:

> […] teleología y causalidad no son […] principios mutualmente excluyentes en el despliegue de los procesos, en la existencia y el ser-así de las cosas, sino principios mutuamente heterogéneos, pero que, a pesar de toda su contradictoriedad, solo de manera mancomunada, en una coexistencia dinámica indisoluble, aportan el fundamento ontológico para determinados complejos dinámicos […] (2004: 110).

Si la teleología y la causalidad no son ni excluyentes entre sí ni mantienen una relación de identidad, esto significa que entre ambas existe una unidad, pero la misma no es

---

totalmente distinto: el hombre que trabaja puede introducir las propiedades de la naturaleza, las leyes de su movimiento, en combinaciones perfectamente nuevas. La única transformación de las categorías naturales solo puede consistir en que estas –en un sentido ontológico- sean puestas; su ser puestas es la mediación de su subordinación bajo la posición ontológica determinante […]" (2004: 71).

[15] Este aspecto será retomado en el capítulo IV al analizar algunos aspectos que Lukács refiere en torno a la obra de Aristóteles y Hegel, quienes, para Lukács (2004), universalizan la teleología trasladándola al campo de la historia.

de carácter universal, sino para una esfera particular del ser: el mundo de los hombres. De allí que Lukács afirma:

> Si, en cambio, como ocurre en Marx, la teleología es reconocida como una categoría que solo ejerce una influencia real en el trabajo, de ello se deduce ineludiblemente una coexistencia concreta, real y necesaria de causalidad y teleología; siguen siendo, por cierto, antítesis, pero solo dentro de un proceso real unitario, cuyo movimiento se funda en la interacción de esas antítesis; un proceso que, a fin de producir esa interacción en cuanto realidad, debe transformar la causalidad –sin alterar en los demás la esencia de esta- en una causalidad igualmente puesta (por el sujeto) (2004: 68).[16]

La teleología, de este modo, es un momento del trabajo que antecede y dirige la acción y, a partir de la cual, son anticipados en la conciencia las acciones y los resultados de las mismas. Lukács (2004), a partir de Aristóteles y Hartmann, va a señalar que todo trabajo posee dos componentes fundamentales: el acto de pensar y de producir, al tiempo que el primero de estos elementos, el acto de pensar, incluye dos dimensiones: la concreción y definición del fin y la investigación de los medios.[17]

La posición del fin del trabajo tiene su origen en una necesidad humana, la cual, para poder efectivizarse requiere de una investigación de los medios[18], esto es, debe aprehender las cualidades y las determinaciones de aquellos objetos y cadenas causales necesarias para la consecución de dicho fin.[19] Para Lukács:

---

[16] En otro pasaje Lukács afirma: *"Cuando Marx delimita exacta y estrictamente el ámbito de la teleología, circunscribe esta al trabajo (a la praxis social), eliminándola de todos los otros modos del ser, no hace que la teleología pierda importancia; por el contrario, ella aumenta, ya que es preciso entender que el nivel del ser más alto conocido por nosotros –el ser social- solo llega a constituirse como un nivel específico gracias al efecto real que en él ejerce lo teleológico; solo gracias a dicho efecto de eleva lo social por encima del nivel en que se basa su existencia –el de la vida orgánica- y se convierte en un nuevo modo de ser independiente"* (2004: 67-68).

[17] La delimitación de la finalidad y la investigación de los medios, determinaciones esenciales de todo acto de trabajo, adquieren predominancia según el punto de vista que se adopte. Si se analiza un acto individual de trabajo es la finalidad el momento predominante, en la medida que es lo que permite satisfacer una necesidad humana. Pero si se toma la historia del hombre, lo que deriva de los actos individuales de trabajo son un conjunto de medios que progresivamente se independizan de sus propios productores, alcanzando una historicidad propia, siendo éstos las fuerzas productivas que los individuos legan de las generaciones anteriores (Lukács 2004, Lessa 2007b).

[18] Este proceso de investigación de los medios, presente en el proceso de trabajo, sienta las bases para el desarrollo de la ciencia, en la medida que el conocimiento adquirido de la causalidad puede ser generalizado y aplicado a otro proceso de trabajo que establece otra finalidad (Lukács, 2004). Este punto será profundizado en el capítulo IV.

[19] Netto y Braz (2007) señalan que no sólo es necesario un proceso de aprehensión de las determinaciones y propiedades existentes en la naturaleza, sino también la posibilidad de trasmitir a otros estas representaciones mediante la conformación de un pensamiento conceptual y un sistema comunicacional (lenguaje). Como advierte Lukács, *"El hombre siempre habla "sobre" algo determinado, algo que de esa manera extrae de su*

> La investigación de los medios para la realización del fin puesto debe contener un conocimiento objetivo acerca de la creación de aquellas objetividades y procesos cuya puesta en marcha está en condiciones de realizar el fin puesto […] La investigación tiene, en ello, una doble función: por un lado, revela lo que se halla presente en sí en los objetos en cuestión, independientemente de toda conciencia; por otro, descubre en los objetos nuevas combinaciones, nuevas posibilidades de función, a través de cuya puesta en movimiento puede únicamente ser realizado el fin teleológicamente puesto (2004: 70).

La realización exitosa o el fracaso del trabajo dependerá, en gran medida, de la capacidad para aprehender objetivamente las cualidades y las cadenas causales necesarias para transformar la realidad y producir una nueva objetividad. De ello, derivan dos determinaciones fundamentales, la primera, que todo conocimiento es aproximativo en el acto del trabajo[20] e inclusive, que este puede estar acompañado de falsas ontologías, esto es, de falsas representaciones generales sobre el hombre, las fuerzas de la naturaleza, etc.[21] En este punto Lukács afirma:

> […] cuanto más adecuado es el conocimiento alcanzado por el sujeto acerca de las conexiones naturales en cuestión en cada caso, tanto mayor será su libre movimiento en la materia; dicho de otro modo: cuanto mayor sea el conocimiento adecuado de las cadenas causales que actúan en el caso en cuestión, tanto más adecuadamente podrán ser transformadas en cadenas causales puestas, tanto mayor será el dominio que el sujeto ejerce sobre ellas, es decir, la libertad que aquí puede alcanzar (2004: 169).

La segunda determinación refiere a que la teleología puede captar aquellos elementos que existen en potencia en la naturaleza y que el trabajo puede utilizarlos concientemente para generar nuevas combinaciones a partir de una finalidad humana. Es decir,

---

existencia inmediata en un doble sentido: en primer lugar, poniéndolo como un objeto que existe independientemente, en segundo lugar empeñándose, por cierto, en esclarecer el objeto" (2004: 154).

[20] Marx cuando define toda cosa útil (valor de uso) señala que tiene cualidades y cantidades. Respecto a la primera dice: *"Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico"* (2002: 44).

[21] Dice Lukács *"Si el trabajo requiriese aunque más no sea de un conocimiento aproximativo de esa infinitud intensiva en cuanto tal, nunca hubiera podido surgir en niveles primitivos de la observación de la naturaleza (para no hablar de un conocimiento en un sentido consciente). Este estado de cosas no solo es notable porque en él se halla contenida la posibilidad objetiva de una ilimitada evolución ascendente del trabajo, sino también porque de ello emerge claramente que una posición correcta […] puede ser realizada exitosamente aun en aquellos casos en que las representaciones generales sobre objetos, conexiones, procesos, etc. de la naturaleza, no son todavía plenamente adecuados en cuanto conocimientos de la naturaleza en su totalidad"* (2004: 72). Este último, es llamado por el autor de "intento obliqua".

> […] el hombre que trabaja puede introducir las propiedades de la naturaleza, las leyes de su movimiento, en combinaciones perfectamente nuevas. En vista de que esto, sin embargo, solo puede consumarse dentro de la índole ontológicamente insuperable de las leyes naturales, la única transformación de las categorías naturales solo puede consistir en que estas –en un sentido ontológico- sean puestas; su ser puestas es la mediación de su subordinación bajo la posición ontológica determinante, a través de la cual, al mismo tiempo, a partir de un enlazamiento de causalidad y teleología, surge un objeto, un proceso, etc. unitariamente homogéneo (2004: 71).

En ese sentido, la teleología desarrolla un reflejo de la realidad en el cual el sujeto, mediante la conciencia, reproduce en su conciencia objetos que son externos a él, ligados a aquella porción de la naturaleza que busca transformar a partir del acto del trabajo. Este reflejo es la base de la relación entre el sujeto y el objeto, en cuanto unidad de carácter no identitaria.[22] Como advierte Lukács:

> Si emprendemos nuestro análisis con el reflejo, se revela de inmediato una precisa separación entre objetos que existen independientes del sujeto, y sujetos que pueden reflejar aquellos, por medio de actos de la conciencia […] Esta separación entre sujeto y objeto que se ha vuelto conciente, es un producto necesario del proceso de trabajo y, al mismo tiempo, el fundamento de la forma de existencia específicamente humana. Si el sujeto, en cuanto separado en la conciencia del mundo objetivo, no fuera capaz de contemplar este mundo, de reproducirlo en su ser en sí, aquella posición de un fin que está en la base aún del trabajo más primitivo, no podría haberse gestado (2004: 82).

Esto significa que la teoría del reflejo propuesta por Lukács (2004) rescata el papel activo de la subjetividad y de la conciencia del individuo para aprehender y conocer la realidad. De allí que la teoría del reflejo no confunde la reproducción de la realidad en el plano de la conciencia con el proceso de conformación y constitución de la realidad, ni tampoco es una reproducción inmediata y mecánica de la realidad, como si fuera un simple

[22] Resulta interesante las reflexiones colocadas por Lukács en torno a las mediaciones existentes entre el trabajo, el reflejo y la génesis del lenguaje. Si bien el abordaje del complejo social del lenguaje es ampliamente tratado en el capítulo de la *Reproducción*, ya en el capítulo del *Trabajo* se destaca que la génesis del lenguaje no sólo se vincula al surgimiento del trabajo, sino también al reflejo: *"Ya hemos visto que la posición teleológica conscientemente ejecutada produce un distanciamiento en el reflejo de la realidad; que con este distanciamiento nace la relación sujeto-objeto en el sentido estricto del término. Ambas cosas implican simultáneamente el surgimiento de una captación conceptual de los fenómenos reales y su expresión adecuada a través del lenguaje"* (2004: 105).

acto de tomar una fotografía.[23] Por el contrario, el reflejo supone múltiples y diversas aproximaciones. En términos de Lukács:

> En el reflejo de la realidad, la reproducción se separa de la realidad reproducida, se cristaliza en una "realidad" propia dentro de la conciencia. Hemos puesto entre comillas la palabra realidad, ya que en la conciencia la realidad es meramente reproducida; surge una nueva forma de objetividad, pero no una realidad; y –precisamente en términos ontológicos- lo reproducido no puede ser semejante, y aun menos idéntico a aquello que se reproduce. Al contrario. Ontológicamente, el ser social se divide en dos factores heterogéneos, que no solo se contraponen entre sí en cuanto heterogéneos desde el punto de vista del ser, sino que son en verdad antitético: el ser y su reflejo en la conciencia (2004: 83-84). [24]

La reproducción ideal de la realidad con el reflejo no es una construcción subjetiva ni arbitraria del individuo, por el contrario, el criterio de verdad se encuentra en los nexos causales de la naturaleza y en su correcta aprensión por parte de la conciencia. Como advierte Fortes (2001), la veracidad del reflejo sólo puede comprobarse de manera *post festum*, una vez que fue objetivada la finalidad del trabajo.[25] En síntesis, el reflejo permite al individuo conocer la realidad[26] a partir de la finalidad propuesta, descubriendo en ellas sus cualidades y determinaciones, es decir, sus posibilidades, que mediante una cadena de alternativas el individuo lleva a la práctica.

De este modo, la posición teleológica puesta en el trabajo determina la finalidad y define, mediante un proceso de investigación, cuáles son los medios más acordes para alcanzar la misma. Esta posición teleológica adquiere el rasgo de ser una potencia, una

---

[23] Destaca Lukács: *"[…] de ese distanciamiento y objetivación se deriva el hecho de que las reproducciones nunca pueden ser copias cuasi fotográficas, mecánicamente fieles de la realidad"* (2004: 84). Un análisis más detallado de la teoría del reflejo en Lukács puede encontrarse en Infranca (2005) y Lessa (2007b).

[24] Estos dos factores heterogéneos, que constituyen una unidad, son señalados por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, al decir que *"Pensamiento y ser son, pues, ciertamente diversos, pero, al mismo tiempo, constituyen una unidad el uno con el otro"* (2010: 145).

[25] Según Lukács esta veracidad de la posición teleológica es de carácter ontológica y no epistemológica: *"[…] la homogeneización presupone el conocimiento adecuado de las conexiones causales no homogéneas presentes en la realidad. Si estas son pasadas por alto en el proceso de investigación, no pueden en absoluto ser puestas –en un sentido ontológico-; continúan actuando a su manera natural, y la posición teleológica se cancela en la medida en que, como posición que no ha de realizarse, se ve reducida a un hecho de conciencia necesariamente impotente frente a la naturaleza. Aquí se puede captarse de manera palpable la diferencia entre la posición en un sentido ontológico y en un sentido epistemológico. Una posición que erra el objeto sigue siendo epistemológicamente una posición, aun cuando haya que expresar el juicio de valor acerca del carácter erróneo o, eventualmente, incompleto de dicha posición"* (2004: 71-72).

[26] El reflejo en el acto del trabajo es desantropomorfizador, en la medida que *"[…] es simplemente aquel tipo de reflejo de la realidad (y su uso en la praxis) que la humanidad creó para conocer esta última en su ser-en-sí con la máxima adecuación posible"* (Lukács, 1981 II*: 309 TP).

dynamis en términos aristotélicos, que tiene la posibilidad de ser y no ser y es sólo el acto de objetivación el que convierte esa posibilidad en un proceso de transformación objetiva de la realidad, que vuelve la causalidad dada, en cuanto movimiento en sí mismo, en una causalidad puesta, a partir de una finalidad humana. Este pasaje de la posibilidad a la transformación de la naturaleza es retratado por Lukács con precisión:

> El trabajo presupone que el hombre reconoce que determinadas propiedades de un objeto son adecuadas para su posición de fin. Estas propiedades deben encontrarse, sin duda, objetivamente presentes, pertenecen al ser del objeto en cuestión, pero en general han quedado latentes en su ser natural, constituyen mera posibilidades […] Sin transformar en realidad esta posibilidad existente de lo natural, todo trabajo se encontraría condenado al fracaso[…] Aquí no se torna consciente ninguna necesidad ciega, sino que una posibilidad latente, que por siempre permanecería latente sin el proceso de trabajo, es elevada conscientemente, a través del trabajo, a la esfera de la realidad. El factor de la transformación del sujeto que trabaja consiste en lo esencial en despertar sistemáticamente posibilidades que hasta entonces solo dormían en el hombre como posibilidades (2004: 175-176).

El proceso de objetivación enfrenta al individuo a una situación que posee cadenas causales concretas, debiendo elegir entre diversas alternativas[27] para la consecución de la finalidad propuesta. En otras palabras, la teleología orienta el pasaje de la posibilidad, como proyecto ideal de la finalidad, a la objetivación[28], que enfrenta al individuo a una serie de alternativas dentro de una situación específica y particular.

La capacidad del individuo para responder a una situación concreta mediante múltiples alternativas es lo que da origen a la libertad humana. Como señala Lukács (2004), la génesis primitiva de la libertad se encuentra en el acto del trabajo y respecto de formas más desarrolladas de práctica humana posee ciertos atributos particulares y otros universales. En palabras del autor:

> Pues en esta alternativa aparece por primera vez el fenómeno de la libertad […] puesto que la conciencia decide de manera alternativa cuál fin

[27] La mediación entre la posibilidad y la objetivación se encuentra en las alternativas, que a continuación se desarrollarán. Sobre esto, Lukács agrega: *"La transición desde el reflejo como una formulación particular del no ser, hasta el ser activo y productivo de la posición de conexiones causales, ofrece una forma desarrollada de la dynamis aristotélica que podemos definir como el carácter alternativo de toda posición en el proceso de trabajo. Este carácter emerge por primera vez en la posición del fin del trabajo"* (2004: 88).

[28] En torno a este pasaje de la posibilidad al acto Marx afirma: *"Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas de los muertos, transformándolas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes"* (2002: 222).

> desea poner y cómo se propone transformar las series causales necesarias, como medios de realización, en series causales puestas, surge un complejo de realidad dinámico para el cual no puede encontrarse ninguna analogía en la naturaleza. El fenómeno de la libertad, pues, solo puede ser rastreado aquí en su génesis ontológica […] la libertad es aquel acto de la conciencia como resultado del cual surge un nuevo ser, puesto por ella […] Pues, en primer lugar, el fundamento de la libertad consiste –si queremos hablar racionalmente de ella en cuanto factor de la realidad- en una decisión concreta entre diversas posibilidades concretas; si la cuestión a elegir es elevada a un grado mayo de abstracción, si es separada totalmente de lo concreto, pierde toda conexión con la realidad y se convierte en una especulación vacía. En segundo lugar, la libertad es una voluntad –en última instancia- de transformar la realidad […] (Lukács, 2004: 166-167).

Si la génesis de la libertad ya se encuentra presente en el proceso de objetivación de la posición teleológica del individuo, en la cual éste debe escoger entre un conjunto de alternativas, ésta no es de carácter absoluta, por el contrario, se basa en una dialéctica de la libertad y la determinación, en la medida que es la realidad y la situación socio-histórica la que abre un conjunto de posibilidades e imposibilidades para que el individuo responda frente a una situación de un modo concreto. Sobre este punto, Lukács agrega:

> […] cada decisión entre alternativas constituye el centro de un complejo social, entre cuyos componentes dinámicos figuran determinación y libertad. La posición del fin, con la cual lo ontológicamente nuevo aparece como ser social, es un acto de la libertad naciente, en la medida en que caminos y medios para la satisfacción de necesidades ya no son efecto de cadenas causales espontáneamente biológicas, son resultados de acciones decididas y ejecutadas concientemente […] este acto de libertad está determinado inmediatamente por la propia necesidad […] Esta misma duplicidad, el ser simultáneo, la interrelación entre determinación y libertad, puede ser también constatada en la realización del fin […] la libertad que se expresa en la alternativa tiene que ser asimismo, de acuerdo con su esencia ontológica, concreta y no genéricamente abstracta; esa libertad representa un determinado campo de fuerzas para las decisiones dentro de un complejo social concreto, en el cual actúan, en simultaneidad con dicho complejo, objetividades y fuerzas naturales y sociales (2004: 169-170).

De allí que toda posición teleológica se desarrolla en el marco de una situación concreta que presenta un conjunto particular de alternativa. Es por eso que Lukács afirma que:

> […] hay que sostener que las alternativas orientadas al trabajo siempre encauzan hacia una decisión bajo circunstancias concretas [...] Esto tiene como consecuencia, en primer lugar, que la racionalidad se apoya en la necesidad concreta que aquel producto individual tiene que satisfacer. Los componentes que determinan esa satisfacción de necesidades y, por ende, también las representaciones acerca de ella, determinan por ende la estructura del proyecto, la elección y agrupación de los puntos de vista, junto con la tentativa para reflejar correctamente las relaciones de causalidad para la realización [...] la alternativa, vista desde todas las perspectivas, solo puede ser concreta: la decisión de un hombre concreto (o de un grupo concretos de hombres) acerca de las mejores condiciones de realización concretas con que cuenta la posición concreta de un fin. De esto se deduce que toda alternativa (incluso toda cadena de alternativas) nunca se relaciona, en el trabajo, con la realidad en general; es una elección concreta entre caminos, cuyo fin (en última instancia, la satisfacción de una necesidad) no fue producido por el sujeto que decide, sino por el ser social en el que ese sujeto vive y actúa. El sujeto solo puede convertir en objeto de su posición de fin, de su alternativa, posibilidades determinadas a partir de y a través de ese complejo del ser que existe independientemente de él (2004: 94-95).

La cita precedente permite comprender porqué para Lukács (2004) el hombre es un ser que, mediante las posiciones teleológicas, da respuestas a sus necesidades. De ello, es posible sacar dos conclusiones: la primera, que si bien los animales también actúan sobre el medio adecuándose a los nexos causales de la naturaleza, este accionar es de carácter instintual e inmediato sobre el ambiente. Por el contrario, el trabajo, como praxis fundamental, es una "mediación de primer orden" (Mészáros, 1978) en la medida que la relación del hombre con la naturaleza se encuentra mediada por el proceso de trabajo[29], en cuanto unidad de la actividad ideal, que se desarrolla en la conciencia, y la actividad material, que se objetiva en la realidad. La segunda refiere a que si bien el hombre es un ser que da respuestas, las mismas no son de carácter abstracto, por el contrario, son particulares, ya que emergen de situaciones concretas que abren un campo de posibilidades e imposibilidades para que el individuo actúe.

[29] Lukács retrata esta distinción entre los animales y los hombres del siguiente modo: *"Cuando el hombre primitivo elige, de entre una masa de piedras, una que le parece apropiada para sus fines, y abandona las restantes, es claro que aquí se presenta una elección, una alternativa […] Naturalmente que el pasto no crece para ser devorado por el ganado vacuno. Desde la perspectiva del animal que devora, una vinculación biológica a un tipo de alimento que determina su comportamiento con una necesidad biológica. De ahí que la conciencia animal que allí se manifiesta se encuentre determinada de manera unívoca: es un epifenómeno, nunca una alternativa. La piedra elegida como instrumento es elegida, sin embargo, a través de un acto de conciencia que ya no posee carácter biológico. Es preciso reconocer determinadas propiedades de la piedra –a través de la observación y la experiencia; es decir, a través del reflejo y su elaboración acorde con la conciencia-, que la tornan apropiada o inapropiada para la finalidad planeada"* (2004: 89).

Si el desarrollo planteado permite afirmar que el hombre es un ser social que da respuestas a situaciones concretas, y que éstas son precedidas por una posición teleológica que capta los nexos causales más favorables para la consecución de la finalidad, esto significa que la praxis presente en el trabajo se orienta por un deber ser. La génesis del deber ser se vincula con la posición del fin puesta en el trabajo, en el cual, el conjunto de acciones emprendidas se orientan a favorecer la consecución de la finalidad planteada. En términos de Lukács:

> El momento inmediatamente determinante de toda acción intencionada como realización, debe ser ya a raíz de ello el deber ser, ya que cada paso hacia la realización es determinado teniendo en cuenta si favorece la consecución del fin, y cómo lo hace […] La posición del fin invierte, como hemos visto, esta relación: el fin está (en la conciencia) antes de su realización, y en el proceso que conduce a dicha realización, cada paso, cada movimiento es guiado por la posición del fin (por el futuro). El sentido de la causalidad puesta consiste, desde esta perspectiva, en que los eslabones causales, las cadenas causales, etc., son elegidos, puestos en movimiento, abandonados a su propio movimiento, etc., a fin de favorecer la realización del fin decidido en un comienzo (2004: 121).

De este modo, el ser social tiene la capacidad de articular el pasado, el presente y el futuro, cuestión que lo diferencia de la esfera de la naturaleza orgánica, cuyo desarrollo se encuentra determinado por el pasado y le permite la adaptación del animal sobre el ambiente.[30]

Ahora bien, si este deber ser, vinculado a la posición teleológica, guía y orienta el accionar humano, éste debe iniciar un proceso de transformación de la realidad, pasaje en el cual la teleología actúa sobre la causalidad. Es el momento en el cual el trabajo humano se objetiva, produciendo la mediación y articulación entre la teleología, en cuanto previa ideación, y la materialidad de la realidad, como causalidad dada. Mediante la **objetivación** del trabajo humano la realidad comienza a ser transformada por el propio hombre, apareciendo un conjunto de valores de uso que antes apenas existían como posibilidad en la naturaleza. De allí que Marx afirma que

[30] En relación a la esfera de la naturaleza orgánica, Lukács señala: *"[…] en una determinación normal de índole biológica o causal, surge un desarrollo causal en el que inevitablemente el presente se encuentra determinado siempre por el pasado. Aun la adaptación de los seres vivos a un cambio en el entorno, se desarrollo con necesidad causal, en la medida en que las propiedades producidas en el organismo por su pasado reaccionan de manera conservadora o destructora ante tal cambio"* (2004: 121).

> Los valores de uso […] son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo […] En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales […] El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre (2002: 53).

Si la objetivación del proceso de trabajo es direccionada por un deber ser que guía y orienta el trabajo para producir un valor de uso, en cuanto síntesis de elementos de la naturaleza y del accionar humano, el producto del trabajo desencadena una valoración por parte de los individuos en torno al resultado alcanzado, en la medida que determina su carácter útil o inútil para satisfacer la necesidad humana que origina el proceso de trabajo. Para Lukács (2004) tanto el deber ser como el valor son complejos articulados entre sí pero diferenciados, ya que el deber ser actúa sobre el proceso de trabajo mientras que el valor influye en la posición del fin y en el producto del trabajo humano.

Así, los valores son una categoría estrictamente social, propia del mundo de los hombres, que emerge, en su génesis más primitiva, del acto de trabajo, en el cual, la alternativa entre lo utilizable y lo no utilizable se plantea como un elemento de valoración, pero la misma no es de carácter subjetiva, sino objetiva. Por ello Lukács va a afirmar que los valores son objetivos, en la medida que se encuentran referidos a la capacidad del objeto de satisfacer una necesidad humana. En ese sentido,

> […] el valor no puede obtenerse inmediatamente a partir de las propiedades naturalmente dadas de un objeto […] Si dejamos de lado el aire, que, de hecho, representa un caso límite, todos los otros objetos son valiosos en cuanto fundamentos de un posterior trabajo útil, en cuanto posibilidades para la creación de productos del trabajo […] Podemos, pues, sin apartarnos de la verdad, en consideraciones tan generales, considerar los valores de uso, los bienes, como productos concretos del trabajo. Esto tiene como consecuencia que, en el valor de uso, podemos ver una forma de objetividad social de carácter objetivo. Su socialización se halla fundada en el trabajo: la enorme mayoría de los valores de uso ha surgido a través del trabajo […] (Lukács, 2004: 130-131). [31]

Cabe destacar que este proceso de objetivación presente en el trabajo, que media la teleología con la causalidad, al transformar la naturaleza y producir un valor de uso, éste se

[31] En otro pasaje de la *Ontología del ser social*, Lukács llama la atención en torno al aspecto objetivo de los valores de uso, al decir que *"El valor de uso no surge como simple resultante de actos subjetivos, valorativos, sino que estos se tornan consciente meramente la utilidad objetiva del valor de uso; su corrección o falsedad se demuestra en la constitución objetiva del valor de uso, y no a la inversa"* (2004: 132).

inserta en una situación pre-existente, en una malla de relaciones sociales más amplias, que puede generar un conjunto de consecuencias que el individuo no previó con anticipación. Esto último es lo que Lukács llama "período de consecuencias" (Lukács 2004, Lessa 2007b).

Sin embargo, esta transformación de la naturaleza no sólo genera un proceso de objetivación, sino que también desencadena un proceso de **exteriorización**, en el cual,

> Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma (Marx, 2002: 215-216).

La transformación de la naturaleza humana mediante la exteriorización significa que el propio individuo que objetivo el trabajo y la sociedad en la que habita ya que no es la misma, ya que, por un lado, se produce un corrimiento entre lo conocido y lo desconocido[32], modificándose estos límites (Lessa, 2000), por el otro, porque el hombre adquiere un dominio conciente y racional sobre sí mismo y la realidad. En relación a esto, Lukács recalca que

> […] la cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio consciente sobre sí mismo. No solo el fin está en la conciencia antes de ser realizado materialmente; esta estructura dinámica del trabajo se extiende también a cada movimiento individual: el hombre que trabaja debe planear de antemano cada uno de sus movimientos, y verificar constantemente, de manera crítica y consciente, la realización de su plan, si es que quiere alcanzar, en su trabajo, el mejor resultado concreto posible. Este dominio de la conciencia humana sobre el propio cuerpo, que se extiende también a una parte de la esfera de la conciencia, a los hábitos, instintos, afectos, es un requisito elemental incluso del trabajo más primitivo (2004: 156). [33]

La exteriorización es para el individuo un proceso de retorno de la objetivación sobre la propia subjetividad, posibilitando, por un lado, el desarrollo de la conciencia, la

[32] Como afirma Lukács, *"[…] toda praxis del hombre, originada en el trabajo y desarrollándose, es un avance sobre lo ignorado para lo conocido, y todo conocimiento abre una ampliación extensiva e intensiva de lo ignorado"* (1981 II*: 190 TP).

[33] En otro pasaje, Lukács afirma: *"Esto significa, ante todo […] un dominio de la conciencia sobre lo instintivo, que posee un carácter meramente biológico. Considerado desde el punto de vista del sujeto, esto tiene como consecuencia una continuación siempre renovada de este dominio; y, por cierto, una continuación que, en cada movimiento individual del trabajo, se presenta como un nuevo problema, como una nueva alternativa, y que en cada oportunidad, para que el trabajo tenga éxito, debe terminar en una victoria de la comprensión correcta sobre lo meramente instintivo […] El hombre debe imaginar esos movimientos exclusivamente con vistas al trabajo en cuestión, realizarlos en una continua lucha contra lo que hay en él meramente instintivo, contra sí mismo"* (2004: 99-100).

aprehensión de nuevas habilidades y de nuevos conocimientos, lo que significa un dominio conciente y voluntario sobre el propio cuerpo, por otro lado, supone el desenvolvimiento de la personalidad y de los rasgos de la individualidad humana.

Como advierte Lessa (2002), tanto la objetivación como la exteriorización son momentos de una misma procesualidad: la primera la transformación de la realidad a partir de la teleología y la segunda una instancia de retorno de la objetivación sobre el individuo, sobre su subjetividad. De este modo, el trabajo inicia un proceso de transformación que no se limita únicamente a la realidad objetiva, sino que también impacta en el propio individuo, fortaleciendo a la conciencia como aquel órgano que permite dar respuestas y, de modo conciente y voluntario, transformar la realidad.

En síntesis, para Lukács (2004) el trabajo se constituye en el "fenómeno originario, el modelo del ser social"[34] no por una cuestión de carácter cronológica, sino porque es la base a partir de la cual se autodesarrolla el hombre como ser social y, al mismo tiempo, porque contiene *in nuce* todas las determinaciones esenciales del accionar humano, esto es, ser la síntesis de momentos ideales y materiales, resultantes de una posición teleológica que objetiva, a partir de un conjunto de alternativas, una finalidad humana. Sin embargo, esto no significa que Lukács reduce toda la praxis humana al trabajo, por el contrario, este afirma que entre el trabajo, en cuanto praxis primaria, y las formas desarrolladas de práctica social existe una "identidad en la no identidad", esto es, trazos generales comunes al trabajo y las otras prácticas sociales y un conjunto de particularidades que las distinguen. Esta "identidad y no identidad" entre el trabajo y las otras prácticas sociales denotan que el primero es el momento predominante, en la medida que sin el no podría desarrollarse las otras modalidades de praxis. En término de Lukács:

> La identidad varias veces señalada de la identidad y la no identidad en sus formas estructurales se remonta, según creemos, al hecho de que el propio trabajo realiza materialmente la relación radicalmente nueva de metabolismo con la naturaleza, mientras que la enorme mayorías de las otras formas –más complejas- de la praxis social, presuponen ya

[34] En la presentación de la traducción al español del capítulo del trabajo de la *Ontología del ser social*, Infranca y Vedda señalan que *"[…] el término Urphänomen procede de la teoría científica goetheana […] el término alude, en la obra del escritor alemán a la esencia perceptible en los propios fenómenos […] Pero el fenómeno originario no es un concepto meramente ideal; no está detrás de los fenómenos, sino que se encuentra inmediatamente en las cosas singulares […] no se revela a través de la especulación abstracta, sino mediante la observación entregada al objeto"* (2004: 19-20).

> ineludiblemente este metabolismo con la naturaleza, el fundamento de la reproducción del hombre en la sociedad (2004: 115).

De allí que Lukács, retomando a Marx, concibe al trabajo como la praxis primaria del hombre, esto es, la posición teleológica primaria a partir de la cual el hombre constituye la base de la reproducción biológica y social de su vida. Este aspecto es señalado por Lukács en el siguiente pasaje, al decir que *"El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso"* (2004: 103).[35]

Es el trabajo el que permite desarrollar un proceso creciente de transformación de la naturaleza en valores de uso, lo que produce un retroceso de las "barreras naturales" –disminuyendo la incidencia de las determinaciones naturales sobre la vida humana- y dando origen a la hominización del hombre, constituyéndolo como un ser social que se distingue de la naturaleza inorgánica y orgánica.

Tanto el retroceso de las "barreras naturales" como la constitución del ser social suponen que el intercambio entre el hombre y la naturaleza empiezan a estar mediados por la sociedad. Como advierte Lukács:

> Una posición teleológica provoca siempre otras posiciones teleológicas, tanto que de esto surgen totalidades complejas, las cuales hacen que la mediación entre el hombre y la naturaleza se procese cada vez más extensa, y cada vez más exclusivamente en términos sociales (1981 II*: 181 TP).

Las objetivaciones presentes en un proceso laboral son la condición necesaria para la realización de otros actos de trabajo, siendo el mundo de los hombres, en cuanto metabolismo social, una malla de relaciones sociales entre las que se destaca el vínculo de los hombres con la naturaleza.

De allí que Marx y Engels (1959) recalquen que lo que los hombres son coincide con su producción, al tiempo que la trasciende, ya que la forma en que se organiza el trabajo también da cuenta y refiere al proceso de reproducción biológica y social de la vida humana, es decir, al modo en que los hombres organizan su vida.

[35] Esta concepción es señalada por el propio Marx al decir que *"El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida"* (2002: 215)

Hasta aquí se han expuesto las determinaciones generales del trabajo como categoría fundante del ser social, que son independientes de los modos de producción que han emergido y desarrollado a lo largo de la historia. A continuación, en el siguiente apartado de este capítulo, se presentarán algunas de las determinaciones generales de la reproducción social y cómo con su devenir histórico se configuran distintas formas de sociabilidad humana.

2. La reproducción: sociabilidad humana y complejos sociales

2.1 Aspectos generales de la reproducción social

El excurso desarrollado anteriormente buscó evidenciar dos cuestiones: por un lado, como el trabajo se constituye en la base indispensable, y por ende ineliminable, de la vida humana, sin la cual, el hombre, como ser biológico y social, no podría reproducirse y, por otro lado, como dicho complejo se conforma en el modelo de toda praxis humana, lo que no significa que toda acción humana quede reducida al trabajo, sino que a partir de múltiples mediaciones, que Lukács (1981) sintetiza a partir de la categoría hegeliana de la identidad de la identidad y la no identidad, estas otras formas de praxis tienen como fundamento una posición teleológica, la objetivación y la posibilidad de optar por alternativas concretas.

También, se retomó algunos elementos acerca de la génesis del ser social a partir del salto ontológico, el cual, refiere a un proceso con continuidades y rupturas entre la esfera de la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres. Es importante retomar, así no sea más que de forma sucinta, algunos aspectos en torno al salto ontológico y su mediación con la reproducción social.

Es necesario distinguir la ontología materialista propuesta por Marx de aquellas "ontologías metafísicas y valorativas" que la precedieron. Como advierte el propio Lukács (1981), el punto arquidémico de esta diferenciación lo constituye la prioridad de los aspectos lógicos u valorativos respecto a los ontológicos. En relación a esta predominancia de los aspectos lógicos, Lukács señala:

> Cuando la filosofía se pone a crear sistemas, ellos resultan siempre […] en ordenamientos depurados, homogeneizados, de tipo estático o dinámico, pero en los cuales frecuentemente predomina una jerarquía exactamente proporcionada. En la mayoría de estos casos, no obstante, este orden riguroso se contradice a sí mismo, porque los principios ordenadores derivan […] de una tácita homogeneización de principios heterogéneos […]

> esta falsa homogeneidad de la heterogeneidad comprime, fuertemente, en una camisa de fuerza una jerarquía logicista aquello que es correctamente aprehendido del punto de vista ontológico […] (1981 II*: 165 TP). [36]

Este planteo es el que conduce a una jerarquía valorativa de los grados del ser, ya que

> La vieja ontología que o intentaba substituir en términos filosóficos una religión superada […] o que venía desarrollada por vía directa de la premisa religiosa […] creaba una graduación jerárquica entre las formas del ser, en el cuál el ser más elevado (dios) […] debería necesariamente constituir, al mismo tiempo, el vértice de la jerarquía de valor (Lukács, 1981 II*: 165-166 TP).

Esta jerarquía de valor no emerge de las determinaciones objetividad del ser, por el contrario, su fundamento se encuentra en decisiones subjetivas y proposiciones arbitrarias de aquellos individuos cientistas y/o filósofos. De allí que Lukács advierta que

> Ciertamente se puede interpretar estos procesos en sentido valorativo. Sin embargo, de inmediato, se muestra evidente que el punto de vista de la valoración no surge, en este caso, de la esencia de la cosa, que, por el contrario, ella es escogida arbitrariamente, de manera puramente ideal, y aplicado desde el exterior sobre una materia heterogénea […] (1981 II*: 168 TP).

Sobre la base de esta distinción es que Lukács (1981) demarca la ruptura del pensamiento ontológico de Marx respecto a las anteriores ontologías. Si estas últimas priorizaban sus trazos lógicos y valorativos, en Marx, la ontología busca reproducir objetivamente el movimiento de la realidad y captar sus determinaciones. En palabras de Lukács:

> El materialismo, en la ontología, implica no solamente que venga libre de aquellos ofuscamientos provocados por las categorías lógicas y gnoseológicas, sino, también y sobre todo, que se distinga, de manera inequívoca, entre consideraciones ontológicas y valorativas […] Naturalmente, también la ontología materialista, adecuándose a la esencia de la realidad, debe reconocer que el ser posee algunos grados. Sin embargo, los aspectos y los criterios de tales graduaciones debe ser tratados, exclusivamente, por la caracterización del ser en cuanto ser (1981 II*: 165-166 TP).

[36] Lukács (2012) ubica a Hegel como exponente de esta prioridad logicista sobre los aspectos ontológicos. Para profundizar sobre este punto, ver *A falsa e a verdadera ontología de Hegel*. También son ilustrativos los señalamientos que hace Marx en la *Miseria de la Filosofía*, en la medida que Proudhon tiende a dar prioridad al aspecto lógico de las categorías de la economía, construyendo un sistema lógico con lados "buenos y malos" que no tiene relación con la realidad efectiva.

Y en la misma dirección agrega:

> Cuando […] estos procesos son examinado apenas como hechos ontológicos, esto es, como tendencias evolutivas internas de un tipo de ser, es posible aproximarse notablemente, en la reflexión intelectiva, al ser precisamente así del ser social (Lukács, 1981 II*: 168 TP).

Esta prioridad ontológica puesta por el pensamiento marxiano, respecto a captar las determinaciones del ser precisamente así, aluden a una ontología materialista cuyas categorías teóricas no son construcciones entre variables externas o modelos lógicos de pensamiento, por el contrario, son *"[…] formas de ser, determinaciones de existencia"* (Marx, 1971: 27).

De este modo, la prioridad ontológica se expresa en la naturaleza del salto de una esfera del ser a otra, que refleja aquel proceso real e histórico, que se extendió durante miles de años, del que emergen y se constituyen las jerarquías del ser que, como ya se señaló, aluden a la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y el ser social.

Respecto al salto y la constitución ontológica de la jerarquía del ser, deben señalarse que el mismo supone un creciente proceso de complejización y diferenciación en distintas jerarquías del ser que no rompe con su unidad, por el contrario, la enriquece. De allí que Lukács (1981) afirme que la realidad es un complejo de complejos. El salto ontológico introduce una ruptura con la continuidad rectilínea de la anterior forma del ser. Como advierte Lukács,

> […] la simple interacción conduce a un orden estacionario, definitivamente estático; si queremos dar expresión conceptual a la dinámica viva del ser, a su desarrollo, debemos elucidar cual sería, en la interacción de la cual se trate, el momento predominante. Es este, en efecto el que da una dirección, una línea de desarrollo, a la interacción que, no obstante todo su movimiento parcial, sería de otro modo estático. Por si sólo las interacciones no pueden producir en un complejo nada más que la estabilización del equilibrio (1981 II*: 229 TP).

En ese sentido, en el salto ontológico se produce un movimiento de continuidades y rupturas, en el cual, el momento predominante lo constituyen aquellas fuerzas y categorías pertenecientes al nuevo nivel del ser[37].

[37] Lessa (1995), retomando los planteos de Lukács del capítulo de la *Reproducción*, señala tres aspectos centrales en relación a la jerarquía ontológica de los niveles del ser. En primer lugar, debe investigarse que grado del ser es independiente de los otros, que puede existir con autonomía de las otras esferas del ser y

Esto resulta fundamental para comprender la reproducción, en la medida que dicha categoría es central tanto para la naturaleza orgánica como el mundo de los hombres. En palabras de Lukács, *"[…] en estas dos esferas del ser la reproducción es la categoría determinante para el ser en general, ser significa, en sentido estricto, reproducirse"* (1981 II*: 145 TP). Así, la categoría de la reproducción no es una categoría universal (Lessa, 1995), perteneciente a todas las esferas del ser, por el contrario, esta se circunscribe a la esfera de la naturaleza orgánica y del ser social.[38]

Si bien la categoría reproducción es determinante en la esfera de la naturaleza orgánica y del ser social, teniendo a éste como trazo común entre las mismas, esta presenta diferenciaciones en la legalidad y en el modo en que se desarrolla. En ese sentido, Lukács (1981) insistirá ampliamente en su capítulo de la *Reproducción* en torno a la distinción existente entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres. En la primera de estas esferas del ser, cuya legalidad consiste en reponer y reiterar lo ya existente, la reproducción adquirirá ciertas determinaciones.

Una de estas determinaciones alude a que entre las interacciones que se producen entre una especie y su ambiente el momento predominante lo constituye este último, ya que éste es el que posibilita o imposibilita la reproducción. Por esto, Lukács va a afirmar que:

> No obstante todas las acciones recíprocas, siempre presentes, entre seres vivientes y ambiente, aquí el momento predominante es constituido por el modo en el cual el ambiente actúa sobre los seres vivientes, estimula, permite o impide la reproducción; es esto lo que determina, en definitiva, la conservación o extinción de las especies, de los géneros, etc. (1981 II*: 177 TP).

Si bien Lukács (1981) no desconoce la capacidad que tienen los seres vivos de adaptarse biológicamente a las transformaciones que se produce en el medio, éste último se constituye su momento predominante. Profundizando en los aspectos presentes en la interacción entre el ejemplar singular y el ambiente, se recalca que

---

cuáles dependen del primero. En segundo lugar, estas esferas ontológicas del ser se caracterizan por poseer categorías y relaciones categoriales nuevas. En tercer lugar, el desarrollo histórico de las esferas del ser incluyen un predominio creciente de aquellas nuevas categorías respecto a aquellas ya existentes en el nivel del ser anterior.

[38] Lessa recurre a un sencillo ejemplo para mostrar como la reproducción no actúa en la naturaleza inorgánica: *"Reacciones químicas o fenómenos elementales, o mismo procesualidades más complejas como la erosión de una cadena montañosa o la evolución del universo, no exhiben cualquier trazo de reproducción"* (1995: 11). De allí que se afirmara que la esfera inorgánica tiene una procesualidad relacionada a un "transformarse en algo distinto".

> El ser viviente singular en su proceso reproductivo está, por un lado, frente a esta totalidad de la naturaleza inorgánica y orgánica; y por otro, en una relación de interacciones concretas con momentos singulares, orgánicos e inorgánicos, de esta totalidad. Dado que, la apariencia inmediata, parece que la selección de estos momentos sea determinada por la índole de los órganos de los seres vivientes, nacen teorías como aquellas de Uexküll sobre el ambiente de los seres vivientes. En realidad, las fuerzas u objetos reales que los órganos de un ser viviente dado son incapaces de percibir pueden incidir a fondo sobre su muerte, el círculo de interacciones con el ambiente determinado por el organismo es sólo una pequeña parte de los momentos realmente activos (Lukács, 1981 II*: 178 TP).

La dinámica existente en la reproducción de la naturaleza biológica, cuyo momento predominante lo ocupa el ambiente, permite comprender una segunda determinación de esta esfera del ser. La misma consiste en que "*[…] la reproducción biológica de los seres vivientes en la naturaleza orgánica es perfectamente idéntica al proceso de su ser*" (Lukács, 1981 II*: 177 TP). Esto significa que existe una identidad entre la reproducción ontogenética (del género) y de la reproducción filogenética (de la especie), en la cual, cada ente orgánico se limita a su proceso reproductivo biológico. Esto alude a que

> […] la interacción del ser viviente con el mundo que lo circunda es tal que el momento predominante es aquí dado por éste último, ya que el ser viviente se encuentra de modo directo en el interior de todo mundo circundante y su proceso reproductivo no es capaz de formar complejos parciales de mediaciones permanente entre sí mismo y la totalidad. De manera que entre la reproducción del ser viviente singular y su ambiente la interacción auténtica es mínima. El género mudo es precisamente por causa de esta identidad inmediata (Lukács, 1981 II*: 178 TP).

Esta identidad entre la reproducción ontogenética y la reproducción filogenética se expresa, en la esfera de la naturaleza orgánica, en la relación inmediata que existe entre los especímenes singulares y el ambiente. Es esta interacción la que explicita porqué la continuidad en el mundo de la naturaleza orgánica se vincula con la mera reproducción de lo ya existente y como aquellas especies más desarrolladas dentro del mundo animal apenas poseen una conciencia epifenoménica.[39] Sobre este último punto, Lukács apunta que

[39] La distinción existente entre la educación que se imparte a los especímenes del mundo animal y a los hombres refiere a que, en el primer caso, los animales apenas trasmiten, de una vez para siempre, a sus crías un conjunto de habilidades que permanecen constantes e indispensables. En el segundo caso, que se analizará a continuación, es un proceso más complejo y prolongado (Lukács, 1981).

> […] la conciencia de los animales, principalmente de los más evolucionados, parece ser una facticidad innegable, pero es un factor parcial –de carácter débil y auxiliar- de su proceso de reproducción, el cual se halla biológicamente fundado y se desarrollo de acuerdo con las leyes de la biología. Las interrelaciones entre los organismos primitivos y su entorno se desarrollan en forma preponderante sobre la base de las leyes biofísicas y bioquímicas. La conciencia animal en la naturaleza nunca va más allá de un mejor servicio para la existencia biológica y la reproducción; por lo tanto, es –considerada ontológicamente- un epifenómeno del ser orgánico (2004: 79-80).[40]

Hasta aquí se ha analizado cómo la categoría reproducción es determinante en la esfera de la naturaleza orgánica y se han expuesto sus determinaciones esenciales. El objetivo perseguido con ello es mostrar como en la reproducción del ser social dichas categorías adquieren nuevas determinaciones y funciones. Si se han retomado y profundizado distintos elementos sobre la categoría del salto ontológico, ello responde a que la misma conlleva en si una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, como unidad de momentos diferenciados que no pueden ser separados artificialmente. Lukács, en los *Prolegómenos de una Ontología del Ser Social*, hace mención a su expresión más general, al decir que

> Como los complejos cuyas interrelaciones se anuncian en su proceso irreversible en si son, como ya sabemos, composiciones heterogéneas, es natural que también sea imposible que esos procesos muestren una igualdad homogénea. Uno de los momentos más decisivos en que se expresa esa interacción de los componentes, procesos parciales, etc. heterogéneos, es aquello que generalmente llamamos discontinuidad. Pero con eso jamás se puede eliminar completamente el momento de la continuidad; las dos categorías se relacionan recíprocamente de una manera siempre relativa: no hay ningún *continuum* sin momentos de discontinuidad y ningún momento de discontinuidad interrumpe la continuidad de manera absoluta y total (2010: 177 TP).

Estos aspectos generales presentados por Lukács tendrán un tratamiento más concreto al reflexionar sobre el salto ontológico de una esfera del ser a otra, ya que

> En ese salto, pues, el ser conserva tanto una continuidad, que en estadios superiores también se muestra como preservación de determinadas

[40] El carácter epifenoménico de la conciencia en la naturaleza orgánica (el mundo animal) se basa en reacciones meramente biológicas e instintivas. Esto conlleva a que en el mundo animal no pueda producirse una relación sujeto-objeto, ya que *"El objeto solo puede ser objeto de la conciencia cuando esta trata de captar a aquel incluso cuando no existen intereses inmediatamente biológicos que vinculen con el objeto al organismo que es agente de los movimientos. Por otro lado, el sujeto solo se convierte en sujeto por el hecho de consumar una transformación semejante de su actitud frente a los objetos del mundo externo"* (Lukács, 2004: 115).

> estructuras fundamentales, como una ruptura de la continuidad, que se puede observar con el surgimiento de categorías enteramente nuevas (2010: 79 TP).

El salto, como categoría ontológica, es un proceso que incluye la conservación de ciertas determinaciones de la esfera anterior del ser de la cual surge y el desarrollo de nuevas cualidades y categorías que no existían en su predecesora. Esta unidad contradictoria, sintetizada en la continuidad y la discontinuidad, se encuentra presente en la categoría de la reproducción del ser social. En ese sentido, el hombre en cuanto individuo viviente tiene por base fundamental e ineliminable su reproducción biológica, al poseer el ser humano un cuerpo biológico que debe ser reproducido para mantenerse con vida. Esta determinación remite al momento de continuidad de la esfera del ser de la cual emergió el hombre: la naturaleza orgánica.[41] Este aspecto es numerosas veces trabajado por Lukács en el capítulo de la *Reproducción*. Apenas se citará uno de dichos pasajes, que refiere que *"[…] para entender en términos ontológicos correctos la reproducción del ser social, es necesario, por un lado, tener en cuenta que su fundamento ineliminable es el hombre con su constitución física, con su reproducción biológica […]"* (1981 II*: 146 TP).

Pero este salto incorpora en sí un proceso de discontinuidad, el cual, como ya se observó, se constituye en el momento predominante que, mediante un proceso histórico prologando, permite el surgimiento y desarrollo de una nueva esfera del ser. Así, con el trabajo, que transforma la naturaleza a partir de finalidades humanas, las categorías sociales comienzan a ocupar un lugar central en el devenir del individuo y de la sociedad como totalidad. En términos de Lukács:

> […] la reproducción se desarrolla en un ambiente cuya base es ciertamente la naturaleza, pero que, no obstante, es siempre y cada vez más modifica por el trabajo, por la actividad de los hombres, de la misma forma la sociedad, en la cual se verifica realmente el proceso reproductivo del hombre, en encuentra cada vez menos ya "preparadas" en la naturaleza las condiciones de la propia reproducción las cuales, al contrario, el crea mediante la praxis social de los hombres (1981 II*: 146-147 TP).

[41] El reconocimiento acrítico de dicha continuidad, desligándolo de su momento de discontinuidad, ha producido en las ciencias sociales explicaciones científicas que han identificado los procesos ocurridos en la naturaleza con los procesos ocurridos en el ser social. Es el caso señalado por Lukács del darwinismo social, el cual*, "[…] se esfuerza por probar que la lucha por la existencia sería una ley común a la naturaleza y a la sociedad. Todas estas teorías no ven que en la verdadera y propia lucha por la existencia se trata directa y realmente de la vida o de la muerte en sentido biológico, de matar para comer o entonces morir de hambre, mientras todas las luchas de clase en la sociedad se centran sobre la apropiación de la plusvalía que constituye el valor de uso específico de la fuera de trabajo humana"* (1981 II*: 162 TP).

La preeminencia de los aspectos sociales sobre los biológicos en el mundo de los hombres es ejemplificado por Lukács a partir de la alimentación y de la sexualidad. En el primer caso, retomando aquella conocida frase de Marx de los *Grundrisse* en la que se señala que el hambre que es satisfecha con carne cocida, cuchillo y tenedor es distinta de aquella que lo hace con ayuda de las manos, uñas y carne cruda. Es decir, la necesidad del hambre es una determinación del orden biológico del cuerpo humano, pero las formas en que ésta es satisfecha se encuentra siempre mediada por determinaciones sociales: el qué comer, con quiénes comer, cómo comer, entre otras, se encuentran dadas por patrones sociales y culturales de carácter histórico.

De igual modo, la sexualidad, ya reconocida por Marx y Engels (1959) como uno de los supuestos ontológicos fundamentales para el desarrollo de la vida humana, también adquiere cada vez más una dimensión social que la atraviesa. Como señala Lukács:

> […] la recíproca atracción sexual no pierde jamás su carácter esencialmente físico, biológico, pero la relación sexual, con la intensificación de las categorías sociales, acoge en sí un número creciente de contenidos que, mismo sintetizándose más o menos orgánicamente con la atracción física, tienen, sin embargo, un carácter –directa o indirectamente- humano social que es heterogéneo en relación a ella (1981 II*: 150 TP).

Inclusive, esta discontinuidad respecto a la mera reproducción biológica de la esfera de la naturaleza orgánica se presenta en un tercer complejo social, del que ya se hicieron algunos breves señalamientos, la educación. Si ésta en la esfera de la naturaleza orgánica se reduce a la trasmisión de un conjunto de destrezas y habilidades que permanecen en el nivel biológico de las especies, en el mundo de los hombres la educación es un proceso más complejo y prologado en el tiempo y de carácter inminentemente social. Ello porque la educación forma en el individuo un conjunto de disposiciones que le permite actuar sobre las posibilidades alternativas existentes en la sociedad. Sin embargo, el niño o individuo educado no asume un rol pasivo, por el contrario, éste responde de manera activa frente a la educación que recibe. Es decir, la educación busca influenciar a los hombres para que objetiven alternativas de acuerdo al modo socialmente deseado.

Esta dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, presente en el salto ontológico de la esfera de la naturaleza orgánica al ser social, introduce, como determinación novedosa

respecto a las anteriores formas de ser y por el creciente predominio de los aspectos sociales sobre los biológicos, una nueva modalidad de intercambio entre el ser social y el ambiente. Respecto a esta relación, Lukács señala que:

> […] muda en la raíz el carácter de su interrelación con el ambiente porque, con la posición teleológica del trabajo, hay una intervención activa sobre aquel, ya que, por esta vía, el ambiente es sometido a transformaciones concientes y deseadas (1981 II*: 179 TP).

Y, en los *Prolegómenos para una Ontología del Ser Social,* afirma:

> Ese proceso en gran parte inconciente, se inició ya en los más rudimentarios estadios del trabajo, y paulatinamente se tornó un medio universal de dominio del hombre sobre su ambiente, instrumento adecuado de aquello que distingue el trabajo, como adaptación activa del trabajo a su ambiente, de cualquier adaptación pre-humana. Naturalmente, la posición teleológica conciente constituye aquí la verdadera línea de separación primaria (2010: 61 TP).

Por lo tanto, esta nueva relación existente entre el ambiente y el ser social se funda inicialmente en las posiciones teleológicas del trabajo, que introducen una nueva dinámica y una forma de interacción con la naturaleza inorgánica y orgánica que transforma a estas últimas según finalidades humanas. De allí el aspecto activo de esta "adaptación" del ser social donde, a diferencia del mundo animal que se basa en una interacción inmediata e instintual sobre el medio, el individuo humano antepone una posición teleológica que orienta y direcciona su acción, de modo que articula una determinada respuesta al ambiente.

Sobre este punto, y como aspecto relevante a la posición teleológica, el hombre articula con las mismas un *continuum* de preguntas y respuestas que se retroalimentan entre sí. Este desarrollo, que tanto el individuo como la sociedad deben promover como parte del proceso de producción y reproducción de la vida humana individual y social, supera la inmediatez y el carácter instintivo con el que se configuran las acciones de la naturaleza orgánica y mediante un proceso histórico el hombre va descubriendo en la realidad, a partir de la interrogación y objetivación, nuevas posibilidades que apenas existente de forma latente y que sin la acción conciente y voluntaria del hombre no podrían tornarse reales. Como afirma Lukács,

> […] el trabajo, la posición teleológica que lo produce, la decisión alternativa que necesariamente precede a esta última, son las fuerzas

> motrices que determinan la estructura categorial, y ellas no se asemejan absolutamente a las fuerzas motrices de la realidad natural (1981 II*: 147-148 TP).

Esto significa que a partir del trabajo y el proceso histórico de dominio creciente de las fuerzas de la naturaleza el individuo y la sociedad pueden ampliar el campo de posibilidades del accionar humano. A diferencia de la naturaleza orgánica, que como ya se vio se reduce a la reproducción de lo existente, la reproducción social introduce una nueva determinación distintiva basada en su carácter extensivo e intensivo.

Así, la mediación entre la reproducción simple y la reproducción ampliada alude a que en toda posición teleológica que se objetiva existen determinados elementos que superan la situación concreta y se generalizan. Esta determinación pasa comúnmente desapercibida para el individuo, quien orienta su accionar a la satisfacción de una necesidad inmediata. Sobre este punto, aparentemente paradójico y que Marx aludía con su conocido pasaje "no lo saben pero lo hacen", Lukács advierte:

> […] no nos olvidemos que si, del punto de vista de la conciencia subjetiva, está en primer plano la reproducción del individuo particular, objetivamente los actos prácticos del hombre –mismo que este nexo no sea dado a la conciencia del individuo- en su enorme mayoría reentran en la esfera de la generalidad (1981 II*: 185 TP).

De este modo, independientemente de que los individuos tengan conciencia o no de que el proceso de trabajo tiene un nivel de generalidad, ésta alude fundamentalmente a dos elementos: al *proceso de ideación*, en el que se generalizan los conocimientos que se obtienen de los mismos y se vuelven parte de la formación social en la que se desarrollan, y a los *resultados del trabajo*, que adquieren una independencia respecto a su productor, esto es, una historia propia y pudiendo incorporarlos a nuevas posiciones teleológicas (Lukács 1981, Lessa 1994).

La generalización del proceso de ideación y de los resultados del trabajo permite al ser social un cúmulo de conocimientos, cooperación, fuerzas productivas, etc. que inician un proceso en espiral ascendente en la aparición de nuevas necesidades y formas de satisfacerlas. Uno de los supuestos ontológicos de la vida humana es que

> […] la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas

> necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico (Marx y Engels, 1959: 28).

Recuperando este planteo, Lukács señala:

> […] el trabajo es capaz de suscitar en el hombre nuevas capacidades y nuevas necesidades, las consecuencias del trabajo van más allá de cuanto en el es inmediata y concientemente puesta, hacen hacer nuevas necesidades y nuevas capacidades de satisfacerlas, y en fin […] en la "naturaleza humana" este creciente no encuentra límites trazados a priori (1981 II*: 281 TP).

Esta tendencia presente en el trabajo sólo puede concebirse en la medida en que se lo ubica en un *"complejo social que se mueve y reproduce procesualmente"* (Lukács, 1981 II*: 135 TP), en el cual, las posiciones teleológicas conducen a otras posiciones teleológicas. Así, la dinámica ascendente del trabajo genera una reproducción que, en su desarrollo histórico, introduce permanentemente nuevas categorías y momentos heterogéneos. En relación a esto, el intercambio entre el hombre y la naturaleza se vuelve más mediado por la sociedad, produciendo un "retroceso de las barreras naturales" en concordancia con la preeminencia de los aspectos sociales. Así,

> […] el hombre como ser viviente ya no biológico, sino miembro trabajador de un grupo social, no está más en relación inmediata con la naturaleza orgánica e inorgánica que lo circunda […] ,al contrario, todas estas interacciones inevitables pasan por el medium de la sociedad; y ya que sociabilidad del hombre quiere decir comportamiento activo, práctico, vuelto a su ambiente como un todo, el no acoge simplemente el mundo circundante y sus transformaciones adaptándose a ellas, sino que actúa activamente, contrapone a las transformaciones del mundo exterior una praxis peculiar de el, en la cual la adaptación a la insuprimible realidad objetivas y las nuevas posiciones teleológicas que le corresponden forman una indisoluble unidad (Lukács, 1981 II*: 180 TP).

La mediación de la sociedad, presente en todas las posiciones teleológicas, refiere a que el momento predominante lo ocupa la totalidad respecto a sus partes, elementos y categorías que la constituye. De este modo, el ser social es un complejo de complejos en el que se producen interacciones entre complejos parciales y el complejo total. Mediante este movimiento, permanente y contradictorio, se

> […] desarrolla el proceso reproductivo del complejo total en cuestión, en el cual también los complejos parciales se reproducen como hechos autónomos –aunque sólo relativamente-, pero en cada uno de tales procesos es la reproducción de la totalidad la que, en este múltiples

> sentido de interacciones, constituye el momento predominante (Lukács, 1981 II*: 138 TP).

Si la totalidad es el momento predominante respecto a los complejos sociales parciales que la conforman, esta prioridad es de carácter ontológico en la medida que en ella los complejos parciales revelan su esencia y su función social (Lukács, 1981). Por otro lado, si la totalidad social es un complejo de complejos, su dinámica inherente se caracteriza no sólo por su devenir permanente, sino también por su desarrollo desigual y contradictorio en el que emergen momentos y categorías que tienen como modelo el trabajo pero no se reducen a el. Estas otras categorías serían complejos sociales no económicos o, como Netto y Braz (2007) las denominan, praxis. Sobre este punto, Lukács afirma:

> Cuando de la naturaleza orgánica se eleva el ser social […], por un lado, permanecen insuprimibles los momentos biológicos de su reproducción en sus relaciones con los componentes físico-químicos, por el otro, su funcionamiento y su reproducción adquieren un carácter social cada vez más pronunciado […] La reproducción física del hombre como ser biológico es y permanece el fundamento ontológico de todo ser social. Sin embargo, es un fundamento cuyo modo de existencia es de transformarse en una cosa social en un grado cada vez más elevado: esto es, por un lado, son creados sistemas de mediaciones (complejos) para realizar y fijar en lo real estas transformaciones […] por otro lado, este ambiente autocreado […] vuelve a actuar sobre el propio creador […] (1981 II*: 230 TP).

Este sistema de mediaciones que se desarrolla en el mundo de los hombres alude a la creación y transformación de una realidad que es cada vez más compleja para el ser social, apareciendo diversos complejos sociales que tienen finalidades y funciones sociales distintivas respecto a la transformación de la naturaleza mediante el trabajo. Como advierte Lukács (1981), esta diversidad y multiplicación de momentos heterogéneos no rompe con la unidad originaria del ser social, al contrario, se enriquece y diversifica. Por ello, el autor hablará de una identidad de la identidad de la no identidad, que

> […] en contraposición a la naturaleza orgánica, es característica peculiar del ser social que una necesidad definitivamente unitaria puede, sin renunciar a la propia unidad, formar para su satisfacción “órganos” completamente diversos, en los cuales la unidad originaria es, al mismo tiempo, superada y conservada, y que por eso, en sus estructuras internas, realizan esta identidad de identidad y no identidad en las más variadas formas concretas (Lukács, 1981 II*: 239 TP).

Esta identidad de la identidad de la no identidad, presente en el proceso de reproducción del ser social, marca una distinción fundamental respecto a la naturaleza orgánica. Al inicio se afirmó que la reproducción ontogenética y filogenética[42] de la misma coincidían. Vale la pena detenerse un momento a profundizar este punto. Lukács (1981) señala que la reproducción ontogenética, la reproducción de todo espécimen individual, coincide con la reproducción filogenética, del género en su totalidad. Esta identidad se produce porque el espécimen al actuar sobre fundamentos biológicos, producto de que su conciencia es un epifenómeno, no puede generar ningún tipo de mediación parcial entre éste y la totalidad, de modo de modificar su propia naturaleza y el ambiente de forma conciente. Por el contrario, la reproducción social presenta un carácter más mediado y diferenciado entre la reproducción ontogenética, del individuo y su reproducción biológica y social, del género humano, como totalidad sintética de los actos teleológicos puestos. Sobre la reproducción social son útiles las proposiciones de Lukács, al decir que la misma

> […] se realiza en las acciones de los individuos, -en lo inmediato la realidad social se manifiesta en el individuo-, sin embargo estas acciones, para realizarse, se insertan, por fuerza de las cosas, en complejos relacionales entre los hombres los cuales una vez alcanzados, poseen una determinada dinámica propia; esto es, no sólo existen, se reproducen, operan en la sociedad independiente de la conciencia de los individuos, sino dan también impulsos, directa o indirectamente, más o menos determinantes a las decisiones alternativas (1981 II*: 156 TP).

Esta diferencia presente en la reproducción de la naturaleza orgánica y el ser social no elimina un elemento común entre ambas: que no puede existir una reproducción filogenética (del género) sin tener por base la reproducción ontogenética, esto eso, de los especímenes individuales que la constituyen. Esto permite comprender porque, desde la óptima de la reproducción, el trabajo es la categoría fundante del ser social, sin la cual no podría desarrollarse la reproducción del individuo humano ni del género humano. Por ello, para Lukács, la economía se convierte en el momento predominante[43] en la reproducción social[44], ya que

[42] Cabe destacar que para Lukács no existe una reproducción filogenética (del género) sin tener por base la reproducción ontogenética (de los especímenes individuales que la constituyen). Esta determinación, además de encontrarse en la naturaleza orgánica se presenta en el ser social. En este último, como elementos distintivo, se observó que la adaptación activa del hombre tiene por fundamento el trabajo.

[43] Este momento predominante, al igual que el de la totalidad, tiene un fundamento ontológico: *"[…] sin la reproducción ontogenética de los ejemplares singulares, que en sentido inmediato encaran el ser, no pude tiene lugar ninguna reproducción filogenética de cualquier tipo. Esto significa que sus condiciones de existencia deben*

> […] la economía, como sistema dinámico de todas las mediaciones que forman la base material para la reproducción de los individuos singulares y del género humano, es el hilo real que conjuga la reproducción del género humano y aquella de sus ejemplares singulares (1981 II*: 289 TP).

Este desarrollo diferenciado, e inclusive contradictorio, entre la reproducción ontogenética y la filogenética en el ser social es lo que permite comprender que la adaptación activa del individuo, al articular posiciones teleológicas, supone el enfrentamiento de éste con la sociedad como totalidad, en cuanto posee su propia legalidad. En ese sentido, los sujetos actúan de forma permanentemente, bajo la posibilidad de perecer, pero lo hacen frente a una sociedad que se les presenta como una "segunda naturaleza" [45], como algo independiente a su pensamiento y voluntad y constituido por complejos sociales con dinámica y desarrollo propio. Sin embargo, como la adaptación del individuo es activa, éste puede generar un margen de maniobra que modifique los efectos generales de esta "segunda naturaleza".

La creciente distinción entre el individuo y la sociedad como totalidad permite vislumbrar porque para Lukács (1981) la reproducción social es bifacética, compuesta por dos complejos fundamentales: el individuo y la sociedad. Es este carácter dual de la reproducción social y su proceso histórico el que hace abandonar al ser social el género

---

tener una prioridad ontológica frente a todas las otras manifestaciones de la esfera del ser en cuestión" (Lukács, 1981 II*: 233 TP). Como señala Alves de Andrade (2011), el complejo de la economía es determinante en relación a la función social que desempeña en el interior del proceso de la reproducción social, mientras que la totalidad, en el plano universal, es el momento predominante de la procesualidad reproductiva del mundo de los hombres.

[44] Cabe destacar que la propuesta teórica de Lukács no reduce a los otros complejos a un mero epifenómeno de la economía, como si lo hacen aquellas teorías vulgares que convierten al marxismo en una teoría factorialista con predominancia del "facto económico". Al respecto, Lukács señala: *"Sería, no obstante, completamente errado concluir aquí que sus relaciones (refiere a los otros complejos) con el mundo de la economía sea simplemente la de ser determinadas por el, sin cualquier interacción viva, que su modo de manifestación, su desarrollo, etc. puedan simplemente ser derivados, deducidos, de aquellos económicos. Ya el hecho, por nosotros discutido, que todo complejo es, por fuerza de las cosas, capaz de reactuar apenas de un modo específicamente suyo a los impulsos que el movimiento general del ser social coloca en acción en la economía, indica que la especificidad de estas relaciones es necesaria"* (1981 II*: 248 TP). Esta crítica a la tendencia factorialista del marxismo estaría incompleta si no se complementa con un análisis de aquellas tendencias que, dentro del marxismo, apuntan al *"realzamiento del valor […] por este misero motivo desdeñan, por un lado, frecuentemente también si darse cuenta, las leyes sociales y trasforman el desarrollo ontológico fundado por Marx en un tipo de desarrollo de valores"* (Lukács, 1981 II*: 172 TP).

[45] Como advierte Lukács, esta "segunda naturaleza" refiere a *"[…] la transformación de la primera naturaleza realiza por el propio género humano, que ella se coloca frente al hombre que vive en su interior como producto de su propia generidad"* (1981 II*: 232 TP).

mudo de la naturaleza orgánica y constituirse, progresivamente, en un género no más mudo.[46] Como señala Lukács,

> Del punto de vista biológico, un género humano ya existe cuando el se destacó objetivamente de los primates y, objetivamente, se tornó un género en sí. Pero este género, considerado en su totalidad biológica simplemente objetiva, se revela tan mudo como aquel del cuál surgió. Esta situación puede cesar solamente cuando, en seguida a los resultados objetivos y subjetivos de la posición teleológica en el trabajo, en la división del trabajo, etc., las bases de la reproducción filogenética cesar de ser solamente biológicas, cuando vienen recubiertas, modificadas, transformadas, etc. por determinaciones sociales que se van tornando cada vez más dominantes (1981 II*: 174 TP).

La superación del género mudo en el ser social se relaciona con el desarrollo de la conciencia humana que, superando el carácter epifenoménico que esta tiene en la naturaleza orgánica, se constituye en el órgano y médium de la continuidad social y se distingue de la continuidad natural al ser este una totalidad sintética de actos teleológicos. Esta continuidad social (o *continnum*) adquiere una particularidad bien definida para Lukács:

> […] las alternativas puestas y resueltas correctamente, -correctamente en el sentido que corresponden a las "exigencias del día"- son fijadas socialmente, son insertas en la reproducción social de los hombres, ellas, de este modo, se tornan parte integrantes del *continnum* de las reproducción de los individuos y de la sociedad y se consolidan como, de un lado, crecimiento de la capacidad vital de la sociedad en su todo y, de otro, difusión y profundización de las facultades individuales de los hombres singulares (1981 II*: 181-182 TP).

Esta continuidad social, dada por el órgano y médium de la conciencia, permite articular la situación presente de la posición teleológica concreta con aquellos elementos, saberes, conocimientos, fuerzas, etc. de experiencias pasadas y que, necesariamente, también se orientan al futuro. Es decir, esta continuidad social se efectiviza con las múltiples y diversas respuestas que el individuo objetiva a lo largo de su vida, pero, también, de ello resultan síntesis y legalidades sociales que articulan la respuesta particular del individuo con

[46] Cabe destacar que el género no más mudo del ser social se conforma con el salto de la esfera de la naturaleza orgánica y la constitución progresiva e histórica del ser social, cuyo fundamento es el trabajo. Sin embargo, y esto será profundizado a lo largo del capítulo, este género humano no más mudo apenas se encuentra en su estadio en sí, esto es, es un género no más mudo pero en un modo de manifestación aún mudo. Como la conciencia es histórica, al igual que la substancia del género humano, *"[…] solamente elevándose a la conciencia de la nueva forma este ser puede alcanzar el nuevo ser-para-sí"* (Lukács, 1981 II*: 184 TP). Y este elevar a conciencia significa que *"[…] el género no más mudo debe, en cuanto tal, estar presente también en la conciencia de los hombres"* (Lukács, 1981 II*: 183 TP).

momentos genéricos (Lukács, 1981). El *continnum* que se produce entre la acumulación de aquellos resultados de la praxis humana que fueron objetivados y el órgano que permite articularlos, la conciencia, adquiere un carácter esencialmente histórico, con lo cual, no existe ningún trazo teleológico que los determine de antemano o "a priori", siendo éstos sean de carácter estático. Por el contrario, el *continnum* y el *médium* de la reproducción social obtienen sus límites y posibilidad de su propio carácter histórico. En síntesis,

> Por el hecho de figurar como médium mediador de la continuidad, la conciencia vuelve a actuar sobre esta provocando transformaciones cualitativas. La conservación de los hechos pasados en la memoria social influye continuamente sobre cada evento sucesivo […] De hecho, a las premisas objetivamente producidas y objetivamente operantes de todo progreso posterior se acrecientan a las experiencias del pasado conservadas en la conciencia que, después serán por ellas elaboradas, son usadas prácticamente en la nueva situación (Lukács, 1981 II*: 186-187 TP).

Entonces, esta continuidad social adquiere una doble procesualidad:

> La continuidad, sin embargo, no es jamás un simple mantener fijo aquello que ya fue alcanzado, sino también, sin que cese este trabajo de fijación, un ininterrumpido progreso […] y esta dialéctica de la superación, la unidad contradictoria de conservar y de seguir adelante, opera en todos los niveles (Lukács, 1981 II*: 198 TP).[47]

De este modo, entre la conciencia humana y la continuidad social existe una relación dialéctica donde ambas se influyen y determinan entre sí. La conciencia debe poseer un medio de exteriorización y expresión, del cual emerge el lenguaje, como aquel complejo social que fija los conocimientos de los objetos y expresan su esencia. Lukács (1981) señala que el dominio creciente de las fuerzas de la naturaleza son acompañadas por la capacidad que tienen los hombres de nominar objetos y relaciones.

Ya en el apartado anterior se hicieron algunas referencias de cómo el lenguaje surge articulado al proceso de trabajo y a la necesidad de trasmitir representaciones a otros individuos mediante un pensamiento conceptual y un sistema comunicacional. Como señala Lukács,

[47] En otro pasaje Lukács dice: *"[…] es necesario que estas transformaciones sean trasladadas para la conciencia, y por dos motivos, para conservarlas y para desarrollarlas, pues estos dos momentos confluyen necesariamente en el proceso reproductivo integrándose uno en otro, aunque, frecuentemente, de forma contradictoria; la conservación puede, claro, producir la tendencia a fijar definitivamente las adquisiciones, y esto ha ocurrido frecuentemente en el curso de la historia, pero la dirección principal de su función es transformar lo adquirido del pasado en una base para el posterior desarrollo, para resolver nuevos problemas puestos por la sociedad"* (1981 II*: 191 TP).

> […] apenas con el lenguaje surge, en sentido subjetivo, un órgano, en sentido objetivo, un médium, un complejo, con el cual, en circunstancias tan radicalmente mutables, se puede dar una reproducción: una conservación de la continuidad del género humano en el perenne mudar de todos los momentos subjetivos y objetivos de la reproducción (1981 II*: 191 TP).

El lenguaje tiende a captar la generalidad de los objetos, su legalidad y objetividad, con lo cual, *"[…] no es lingüísticamente posible encontrar una palabra que caracterice unívocamente la singularidad de un objeto cualquiera"* (Lukács, 1981 II*: 192 TP). Junto a esta tendencia a la universalidad se da el desarrollo del polo de la individualidad de la reproducción y coloca una propensión en el lenguaje a significar los aspectos singulares y únicos de los objetos. Es decir, para Lukács (1981) la sintaxis permite nominar lingüísticamente la singularidad. En suma,

> […] el lenguaje responde a una necesidad social que nace, ontológicamente, a partir de la relación de los hombres con la naturaleza y entre sí […] Por eso el desarrollo de todo lenguaje vivo es caracterizado por un doble movimiento en direcciones contrapuestas. Por un lado, expresiones de la vida cotidiana pasan continuamente a una esfera de más amplia generalización […] Por otro lado, y contemporáneamente, hay un movimiento opuesto en dirección a la determinación individualizante, que lleva o al nacimiento de nuevas palabras o a nuevos matices de significado en aquella ya en uso (Lukács, 1981 II*: 197 TP).

De este modo, el lenguaje es un complejo que es esencial y constitutivo en todos los otros complejos sociales. Es decir, el lenguaje se encuentra presente a lo largo de la totalidad social y sin éste no podría funcionar el metabolismo social. Como es un complejo social universal, en cuanto resultado y síntesis de los actos individuales del habla, su génesis es espontánea, más allá de aquellas instituciones que puedan tener como objeto al lenguaje.

Este carácter bifacético del lenguaje, que apunta a la generalidad y a la individualidad, es producto de la unidad dual de la reproducción social constituida por el individuo y la sociedad como totalidad.

Respecto a uno de los polos de la reproducción social, la individualidad, Lukács (1981) en numerosos pasajes señala que dicha reproducción se realiza a partir de las posiciones teleológicas concretas de cada individuo particular. Esta adaptación activa del individuo lo enfrenta a un proceso continuo de decisiones alternativas sobre las cuales éste debe optar a lo largo de su vida. Y es esta determinación la que constituye la personalidad del individuo:

> En cada individuo es latente un gran número de posibilidades pero su verdadero carácter se realiza, en su ser precisamente así, justamente cuando y porque se traduce un acto cierta posibilidad y no otra […] La substancia de un individuo es, por lo tanto, aquello que en el curso de su vida se compone como continuidad, dirección, cualidad de la ininterrumpida cadena de estas decisiones (Lukács, 1981 II*: 262 TP).

Para Lukács (1981) este es el modo correcto de comprender al individuo y su personalidad. Esta posición representa un *tertium datur* frente a las concepciones predominantes en las ciencias sociales. En primer lugar, es posible identificar una visión teórica que reconoce al hombre como un mero producto pasivo del ambiente en el que habita. Otra, apunta a una individualidad humana que se encuentra por fuera del espacio y del tiempo, es decir, posee un carácter a priori y por lo tanto ahistórico. Finalmente, una tercera posición teórica destaca que el aislamiento mental creciente de los individuos respecto al ambiente permitiría, mediante su independencia (que para Lukács es imaginaria), producir una individualidad rica. En contraposición a estas perspectivas, Lukács advierte que

> Cuanto más rica y potente es la personalidad de un individuo, tanto más densa es la articulación entre sus respuestas a la vida y el ser precisamente así de la sociedad en la cual él vive, tanto más genuinamente –mismo cuando se mueve en sentido negativo en relación a las tendencias de la época- tales respuestas nacen de las demandas de la época (1981 II*: 245-246 TP).

En síntesis, el individuo, como uno de los polos de la reproducción social, se constituye en una substancia a través de su propia historicidad, la cual, refiere al conjunto de posibilidades que se le presentan a lo largo de su vida y que son objetivadas a partir de acciones concretas. Resulta central que frente a aquellas posiciones teóricas predominantes en las ciencias sociales, que anteriormente fueron referenciadas, Lukács capta la procesualidad particular que se genera entre el individuo y el ambiente, de modo tal que

> Las circunstancias […] mismo siendo dadas para el respectivo individuo en su ineliminable objetividad y, aunque siendo como objetividades sociales, sujeta a una casualidad objetiva, sin embargo para las personas que nacen, que se encuentran por azar, etc. en estas circunstancias, ellas constituyen el material ofrecido a decisiones alternativas concretas (1981 II*: 263 TP).

Es decir, como la adaptación activa del hombre sobre el ambiente funda la relación sujeto-objeto y adopta un carácter alternativo, en el cual, el individuo responde a las demandas puestas por la sociedad en la que se encuentra. Es en esta interacción entre el individuo y la sociedad en la que se desarrolla y conforma la personalidad humana.

Por su parte, el segundo polo de la reproducción social, la sociedad como totalidad, se realiza partir de las posiciones teleológicas concretas de cada individuo y de las mismas emerge una substancia nueva cuya esencia es la sociabilidad, la síntesis peculiar de los actos teleológicos particulares. Cabe destacar que esta totalidad no es una teleología con una direccionalidad concreta y específica, por el contrario, al ser la síntesis de posiciones teleológicas de individuos que desencadenan transformaciones de relaciones causales que no pueden dominar completamente, estos producen consecuencias y resultados inesperados a las acciones previamente idealizadas.

Si la sociedad, como totalidad, no es producto de una teleología, ésta, como ya se observó, adquiere ciertas legalidades que el individuo no puede modificar individualmente, pero si puede actuar y encontrar espacios alternativos de acción frente a las leyes tendenciales generales.

A partir de este desarrollo se ha mostrado como la reproducción es una categoría ontológica central para la génesis y desenvolvimiento del género humano. La producción, cuya categoría fundamente se encuentra en el trabajo como complejo ontogenético de la economía, necesariamente conduce a un proceso de reproducción que va más allá de la reproducción simple, permitiendo el desarrollo creciente, histórico y contradictorio de la substancia humana, del género humano cuyos polos se encuentran en el individuo y la sociedad como totalidad. Mediante estos planteos se abordará a continuación cómo el género humano no más mudo se va constituyendo históricamente y como el capitalismo es el primer modo de producción de carácter social que, mediante la constitución del mercado mundial, funda las bases de un género humano que alcanza un para sí pero que se encuentra en una situación contradictoria: es un género no más mudo pero en un estadio en sí.

2.2 Aspectos históricos de la sociabilidad humana: el género humano en sí y para sí

Las determinaciones generales de la reproducción social, presentadas sucintamente en el excurso precedente, necesariamente deben ser concebidas, desde la óptica de Lukács (1981), a partir de su carácter esencialmente histórico. Esto significa no sólo recuperar la historicidad como elemento fundamental del mundo de los hombres, sino también el aspecto esencialmente humano de ésta, en la cual, el género humano es producto de la reproducción social, como síntesis de las posiciones teleológicas objetivadas por los individuos.

Esta historicidad, propia de la vida humana, también es constitutiva de la substancia social[48], que no es más que el proceso de sociabilidad. Como advierte Lukács, la substancia humana es un proceso de *"[…] autoconservación de una esencia que se transforma en una perenne transformación"* (1981 II*: 253 TP). Es este carácter dinámico e histórico lo que abre un campo de posibilidades concretas para que los individuos actúen frente a situaciones concretas. Es decir, tanto la substancia social como el órgano de la continuidad social, la conciencia, se enfrentan a límites y errores producto de su carácter histórico. En numerosos pasajes Lukács refiere a esta cuestión y sus implicancias para el individuo humano:

> […] la procesualidad del proceso y, por lo tanto, la forma adecuada de la nueva continuidad, sufriría una interpretación deformante si no se entendiese también la conciencia como alguna cosa gradual, procesual […] Como órgano de continuidad, la conciencia siempre representa un determinado estadio de desarrollo del ser y, por eso, de este recibe los límites como sus propios límites, en último análisis se puede objetivar […] solamente en conformidad con tal estadio (1981 II*: 184 TP).

Y, en otro pasaje, refiere que

> […] para poder realizarse como factor histórico, la conciencia socialmente activa debe reflejar correctamente aquellos momentos reales que son importantes en aquel período dado y traducirlos en la praxis humana […] estos contenidos de conciencia, ya que concretamente tienen un origen histórico-social y ya que se tornan objetos de decisiones alternativas en una situación histórico-social concreta, no pueden, de modo alguno, librarse de aquellos errores, de los límites, etc., de su génesis, de su conservación en la memoria social, de su posibilidad de utilización (Lukács, 1981 II*: 187 TP).

Es este carácter histórico de la substancia social lo que habilita la comprensión de aquella situación paradojal, que aparentemente se constituye y desarrolla, respecto al

[48] Para Lukács la substancia social posee dos determinaciones esenciales: *"[…] es universal y, al mismo tiempo, histórica"* (1981 II*: 261 TP).

género humano como género no más mudo pero en un estadio aún mudo. La misma no remite a una cuestión esencialmente biológica, ya que el género humano emerge con la diferenciación del hombre respecto a los primates, *"Pero, este género, considerado en su totalidad biológica simplemente objetiva, se revela tan mudo como aquel del cual surgió"* (Lukács, 1981 II*: 174 TP). Tampoco refiere a la cuestión del salto ontológico, ya que con el trabajo más primitivo se produce, aunque no haya conciencia de ello, una nueva relación entre el individuo y el género humano. Por el contrario, esta hace referencia

> […] al hecho de que el desarrollo del género humano es el proceso por el cual se explicita un ente; el salto ya se realizó con la humanización de la humanidad […] el ser para sí del género humano está ya presente en sí en el devenir hombre del hombre, mismo el trabajo más primitivo encarna esta nueva relación del individuo con el género (en sí) (Lukács, 1981 II*: 183 TP).

De este modo, la situación paradojal a la que se hizo referencia en realidad expresa el devenir y el desarrollo esencialmente histórico del género humano, el cual, se vuelve más complejo y mediado con el transcurrir de la sociabilidad humana. Esta determinación ontológica permite, por un lado, superar aquellas posturas filosóficas que señalan la existencia de un género humano dado a priori o de carácter ahistórico, es decir, por fuera del tiempo y del espacio. Por otro lado, el género humano se desenvuelve a partir del carácter bifacético de la reproducción social.

Si la reproducción social se caracteriza por su dinámica ascendente que introduce permanentemente la producción de lo nuevo, esto indudablemente es acompañado en sus dos polos. En el caso de la reproducción del individuo, esto se vincula a

> […] la cuestión de la personalidad como resultado del desarrollo de la sociabilidad, como concretización del ser en el ejemplar singular del género en esa fase […] tanto la ampliación cualitativa y cuantitativa de las actividades humanas como el aumento de su heterogeneidad debido a la división del trabajo tornan siempre más necesario, para el ser humano singular –que vive de forma cada vez más social- en el interés de su propia reproducción, que no domine apenas adecuadamente las reacciones tan multifacéticas de la realidad, sino que, más allá de eso, produzca una determinada unidad de reacciones –que ordene sus actividades también subjetivamente. Denominamos la unidad interna…personalidad del ser humano (Lukács, 2010: 225 TP).

En sintonía con esta afirmación, Lukács muestra como el desarrollo de la personalidad humana se vincula al de la propia sociedad en la que se encuentra, ya que

> […] cuanto más desarrolla, social, es una sociedad cuanto mayor en su práctica el retroceso de las barreras naturales, tanto más explícita, múltiple, firme esta centralización de las decisiones sobre el yo que debe realizar el acto (1981 II*: 275 TP).

Estas citaciones apuntan a que la reproducción, cuya dinámica incorpora nuevos elementos y trazos en la sociabilidad humana, demanda que el individuo sea capaz de alcanzar nuevas habilidades y capacidades que se sintetizan en la personalidad humana. Ésta, indudablemente, se vuelve más compleja con el desarrollo más mediado y complejo de la sociedad como un todo, a partir de su devenir histórico. En relación a este último aspecto, el creciente desarrollo de las sociedades, Lukács es claro al afirmar que

> Ese modo de operar de complejos procesuales irreversibles, como base ontológica de todas las categorías y de sus relaciones categoriales recíprocas en el proceso vital, naturalmente, también actúa allí donde esos procesos, al sintetizarse en unidades mayores, en totalidades, actúan unos sobre otros. Evidentemente, eso es un modo de síntesis práctica que hasta determinado grado acostumbra manifestarse en todos los grados del ser, pero que en el ser social sufre una intensificación cualitativa. Eso porque en ese punto se realiza una adaptación activa al ambiente, no siendo apenas la cantidad de los complejos actuantes con relativa independencia que sufre una extraordinaria intensificación, sino también sus síntesis y su colaboración en síntesis de tipo cada vez más elevado, hasta que gradualmente comienzan a constituirse, para su totalidad (para todo género humano), formas procesuales concretamente operantes (2010: 229 TP).

Con esto se intenta demostrar que la producción de lo nuevo en la reproducción social se presenta tanto en el polo del individuo como de la sociedad como totalidad. Si esto es así, el género humano adquiere un carácter histórico y una complejidad creciente que se expresa de diversas formas a lo largo de su desarrollo. La situación paradojal, de un género humano no más mudo pero que aún se encuentra en una fase muda, remite a determinadas fases de la historia humana en la que los individuos no han podido lograr una conciencia plena de los elementos particulares y universales-genéricos presentes en la cadena de alternativas que éstos deben objetivar a lo largo de su vida. Es decir, para alcanzar el género humano su estadio para sí son necesarias un conjunto de condiciones objetivas:

> Y esta perspectiva no depende de lo singulares[49]: tan solamente en la medida en que el desarrollo económico objetivo haya producido ontológicamente la posibilidad de un género humano existente por sí, estas tendencias de desarrollo que dicen respecto a la persona se pueden traducir en realidad en escala social (Lukács, 1981 II*: 330 TP).

La centralidad ontológica que ocupa la economía en el desarrollo del género humano fue señalada en diversas oportunidades por Lukács. La misma, al ser un complejo social ligado a la reproducción ontogénetica, tiene un lugar central en la reproducción de los individuos y del género humano. En término del autor:

> […] la economía, como sistema dinámico de todas las mediaciones que forman la base material para la reproducción del individuo singular y del género humano, es el hilo real que conjuga la reproducción del género y aquella de sus ejemplares singulares. Y esto quiere decir exactamente que ella se transforma en aquel proceso del cual nos estamos ocupando ahora: esto es, la sociabilización de la sociedad y, con ella, de los hombres que en la realidad la constituyen […] (Lukács, 1981 II*: 290 TP).

Por lo tanto, es la economía, cuya base está constituida por los actos de trabajo, la que introduce, con su crecimiento intensivo y extensivo, ciertas condiciones de posibilidad para que el género humano pase del estadio en sí al para sí. Este planteo demanda algunas reflexiones en torno al desarrollo de la sociabilidad humana a partir de los diversos modos de producción y cómo estos, pese a introducir elementos de progreso y desarrollo, no pudieron superar el en sí del género humano. En relación a este punto, Lukács esclarece el camino a seguir:

> Para examinar, por lo tanto, esta explicitación de la sociedad en dirección a la autonomía y a la autorrealización, debemos iniciar por la acción que el crecimiento de las fuerzas productivas […] ejerce sobre la estructura de la sociedad en su complejo. En otras palabras, se trata de ver cuales consecuencias tendría el desarrollo de las fuerzas productivas sobre el edificio y la dinámica de la sociedad (1981 II*: 291 TP).

Lukács (1981), recuperando los planteos de Marx y Engels, señala que la comunidad natural primitiva es la primera forma a partir de la cual el hombre se apropia de las condiciones objetivas de la vida humana. En dichas comunidades, el dominio extremadamente bajo de las fuerzas de la naturaleza lleva a concebir a los actos humanos

[49] Si bien el momento predominante lo ocupa el complejo social de la economía, esto no significa que el individuo tenga un rol pasivo. Inclusive *"[…] es posible que individuos singulares, anticipando con el pensamiento la tendencia de la historia, expresen un entendimiento que va en dirección al ser para sí unitario del género humano […]"* (Lukács, 1981 II*: 175 TP).

del trabajo no como resultado del propio hombre, sino como producto de presupuestos naturales o sociales. Como afirma Lukács:

> Es por eso que él pone (por Marx) en el centro el momento aquí aún predominante de las condiciones naturales, pero ya la alusión al hecho de que estos aparecen a los hombres no sólo como naturales, sino como de origen divino, indica que objetivamente ellos ya no puede más ser pura naturaleza, que en ellos ya fue investido trabajo humano […] (Lukács, 1981 II*: 292 TP).

La presencia de estos elementos "naturales" en la comunidad primitiva son esencialmente los que impiden a los hombres poder alcanzar algún grado de conciencia respecto al género humano. Como ya fue señalado, esto aparece claramente cuando el individuo no puede siquiera reconocer que la comunidad a la que pertenece, las relaciones sociales y la vinculación con la naturaleza son productos de su propia actividad. Este remite a una "intentio obliqua", la cual, permite incipientemente dominar ciertos fenómenos de la naturaleza, pero bajo representaciones generales equivocadas. Estos elementos "naturales" también se encontrarán presentes en la antigüedad y en la edad media.

Cabe destacar que el tránsito entre las sociedades gentilicias y la conformación del período de la antigüedad está precedido por un acontecimiento histórico importante que cambiará el rumbo de la sociabilidad humana: la revolución neolítica. La misma, mediante el desarrollo de la agricultura y la domesticación de animales, refiere al momento en que por primera vez el hombre produce un excedente de valores de uso que, por un lado, le permite desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social y, por otro lado, conquistar a otras tribus para poseer a otros individuos, volviéndose factibles las relaciones sociales de esclavitud (Samaja 1985, Konder 2009, Lessa 2011). Para Lukács el excedente introduce una nueva categoría, enteramente social, en la sociabilidad humana:

> […] la defensa de la existencia no es mas dirigida simplemente a proteger la comunidad humana en general, y, en ella, los individuos singulares […] sino que se dirige al "interior", se transforma en defensa de la respectiva formación económica contra aquellos hombres que, en su "interior", por razones elementales de la propia existencia, no pueden estar de acuerdo con tal estructura, por eso deben ser tenidos como sus enemigos potenciales. Lo que, del punto de vista ontológico del ser social y de su desarrollo interno, tiene dos importantes consecuencias: en primer lugar, la simple manutención, aún substancialmente biológica, de la propia existencia y de la posibilidad de la reproducción se convierten en manutención del *status* económico-social. En segundo lugar, la creciente

> sociabilidad del ser social hace que en la vida cotidiana, tanto de los opresores como de los oprimidos, la violencia pura cae cada vez más en un segundo plano y su puesto lo ocupa la reglamentación jurídica […] (1981 II*: 242-243 TP).

Estas transformaciones constituyen un modo de organizar el proceso de metabolismo social en el que la producción de valores de uso social altera las relaciones entre los hombres, pasando a conformarse relaciones de explotación y forjando una división del trabajo progresivamente social, en el que intervienen múltiples y diversos individuos, y una apropiación privada de los productos del trabajo social.[50] Como advierten Marx y Engels,

> Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo (1959:20-21).

La emergencia de una división social del trabajo, fundada en la separación del trabajo manual e intelectual; el desarrollo de la propiedad privada (inmobiliaria y luego mobiliaria) y la constitución de las clases sociales, comenzará a demandar un conjunto de complejos sociales no económicos que actúen en el sostenimiento y manutención de las relaciones sociales basadas en la explotación.

Para Lukács (1981) en este tipo de sociedades la cuestión medular es saber hasta que punto éstas son capaces de estabilizarse y reproducirse o, por el contrario, disolverse, surgiendo tendencias evolutivas que generan nuevas formaciones sociales. Del desarrollo histórico pueden identificarse dos tendencias evolutivas: el modo de producción asiático y aquella que se inicia con el esclavismo y desemboca en el capitalismo.

Tomando a ésta última línea evolutiva, Lukács (1981)[51] muestra como ya en la antigüedad, específicamente a Grecia y a Roma, la reproducción tiene una dinámica que no se limita a

[50] Como señala Konder, *"La división del trabajo que se sabe que existió antes de la revolución neolítica (la llamada división natural del trabajo), que era la división por sexo y por edad, no era fuente de problemas especiales para la comunidad humana. La división por edad, más allá de ser espontánea, era provisoria: todos los hombres adultos fueron niños y, si no mueren, se tornarán ancianos. De modo que las formas de división del trabajo basadas en la diferencia de edad jamás podrían comportar en escala apreciable cualquier congelamiento o fijación artificial. La división del trabajo basada en las diferencias de sexos, por su parte, no acarreaba alguna opresión o explotación a la mujer, puesto que el trabajo doméstico no era degradado como hoy: era un trabajo socialmente productivo y cumplía los requisitos de función pública tanto cuanto de la caza en la que los hombres estaban incumbidos"* (2009: 64 TP).

[51] En este trabajo no se abordará la línea de evolución del modo de producción asiático. Apenas puede señalarse que éste tiene como determinación general el constituirse en un modo de producción que se basa en

reponer de manera simple sus bases, por el contrario, introduce una dinámica que incorpora el progreso y la posibilidad de ampliación de la misma. Esto es lo que lleva a Lukács a interrogarse sobre la relación que existe entre esta dinámica ampliada y la estructura del edificio que constituye la sociedad. La respuesta a la que llega es la siguiente:

> […] es intrínseco a esta formación reproducirse de modo ampliado, avanzar fuertemente más allá de los propios datos iniciales, pero las fuerzas de tal modo despertadas pueden proseguir solamente por un cierto tiempo a lo largo del camino indicado por sus bases sociales y por el punto de partida, poco a poco son transformadas necesariamente en tendencias destructivas frente a la estructura que le dio vida (Lukács, 1981 II*: 296 TP).

En la antigüedad, y como se verá luego en el feudalismo, la estructura de la sociedad se vuelve incapaz de sostener el desarrollo de las fuerzas productivas que ella misma crea, generando una situación de crisis generaliza en la sociedad. Dilucidando esta cuestión, Lukács observa:

> El motivo determinante de la constitución de este hueco sin salida para la sociedad es que el centro social de todas las verdaderas transformaciones, o sea, el propio trabajo y las relaciones sociales entre los hombres que inmediatamente de el derivan, es aún muy poco socializado, es aún muy determinado por categorías "naturales", para tornar posible su organización verdaderamente social (1981 II*: 297-298 TP).

Esta situación produce diversas consecuencias en las sociedades que existieron en la antigüedad. En primer lugar, debe destacarse que la revolución neolítica fundó las bases objetivas para la esclavitud, dividiendo la sociedad entre aquella clase que explota el trabajo ajeno y aquella destinada a ejecutar el trabajo. Esto introduce en el seno de la propia sociedad los antagonismos sociales y vuelven fundamentales ciertos complejos sociales para resguardar y mantener el orden social, entre los que se destaca el Estado, como garante y defensor de la propiedad privada (Tonet, 2005). En segundo lugar, las relaciones entre los hombres se transforman ampliamente, en la medida que una porción de la sociedad es tratada por la otra como condición natural de la producción o como "posesión animada", término que Marx (2002) señala en *El Capital* en referencia a las nociones que Aristóteles sostenía sobre la esclavitud en la polis griega. En tercer lugar, este modo de organizar el

---

un perenne reposar sobre sí mismo, con una estabilidad en la dinámica económica y un inestabilidad de la estructura estatal (Lukács, 1981).

trabajo, basado en la esclavitud, conlleva a que la ampliación de la producción sólo puede lograrse mediante una base extensiva, con la incorporación de nuevos esclavos a la producción. Esta situación impide la inclusión de maquinarias en el proceso de producción, en la medida que el esclavo descarga su situación inhumana con la maquinaria[52] (Marx, 2002) y, al mismo tiempo, se vuelve central la expansión de la guerra como forma de obtener nuevo "material humano" a ser introducido a la producción, hecho que progresivamente degrada la base de los campesinos y ciudadanos libres (Lukács, 1981).

Estas determinaciones generales del esclavismo, que conducen a un camino sin salida, lentamente se extienden a las distintas esferas de la vida social e instaura progresivamente una crisis general. Respecto a esto, son necesarias realizar dos aclaraciones. En primer lugar, en esta exposición apenas se recuperan aquellos elementos esenciales que permiten analizar los aspectos "naturales" presentes en los modos de producción precedentes al capitalismo, como modo de comprender porqué en los mismos el género humano a penas puede alcanzar un estadio en sí. Por otro lado, el pasaje de la antigüedad al feudalismo, como de éste último al capitalismo, no reviste ningún trazo ontológico, por el contrario, apenas de manera *post festum* pueden captarse las legalidades sociales que predominaban en dichos modos de producción. En relación a este último señalamiento, Lukács agrega:

> Si se quiere, no obstante, dar una interpretación ontológica correcta de ella, es necesario mantenerse bien distante de todas aquellas representaciones que, aunque no abiertamente, contienen elementos teleológicos. Y esto va subrayado precisamente porque tendencias similares rondan en las posturas de algunos marxistas, según los cuales, por ejemplo, el camino que, de la disolución del comunismo primitivo, a través del esclavismo, del feudalismo y del capitalismo, lleva al socialismo, sería, en su necesidad, de algún modo, preformado (y, por lo tanto, contendría alguna cosa, al menos, criptoteleológica) (1981 II*: 300 TP).

Así, la decadencia de la esclavitud, luego de un proceso prolongado de crisis, dio lugar a un nuevo estadio en la sociabilidad humana: el feudalismo. Al igual que en la antigüedad, la edad media se caracteriza por

[52] Respecto a la incorporación de la maquinaria en la Antigüedad, Lukács advierte que *"El propio Marx apuntó, muchas veces, que un límite de la producción antigua era la irreconciliación de la esclavitud con el empleo de máquinas[…] el ejército es el único sector de la totalidad social antigua en la cual el trabajo de los esclavos no podría tener un papel fundamental; el ejército era compuesto substancialmente por hombres libres […] La mecánica que no cabía en la economía […] era, al contrario, muy importante para la construcción de máquinas bélicas"* (1981 II*: 296 TP).

> […] la particularidad de no poder incorporar, en su sistema, los movimientos progresivos producidos por el mismo, los cuales, por el contrario, terminan por arrebatarlo y destruirlo […] El feudalismo se distingue por el hecho de que, por un lado, el se esfuerza para subordinar la ciudad al campo, pero, por otro lado, el progreso económico real por el desencadenado dice sobretodo respecto a las ciudades (Lukács, 1981 II*: 301 TP).

Estas particularidades del feudalismo le permiten afirmar a Lukács (1981) que, a diferencia de la antigüedad, el feudalismo no conduce a un camino sin salida. La relación entre los señores feudales y los siervos, aun manteniendo un vínculo de dependencia personal, se caracteriza porque los primeros pasan a disponer de la capacidad que tienen los segundos de trabajar y no de su persona física. Es decir, como los siervos deben pagar un tributo al señor feudal y a la Iglesia mediante su propio trabajo, esto le permite, en situaciones favorables, mejorar los modos de trabajar y aumentar la productividad del trabajo, creciendo los posibles niveles de vida.

Esto tiene significativas repercusiones en relación a los elementos "naturales" existentes en la sociabilidad. Por un lado, estos se vinculan a la identidad entre los aspectos biológicos y sociales del individuo. Es decir, la pertenencia a un determinado grupo social, casta o clase social, en cuanto determinación puramente social, se presentan como una continuidad y prolongación del ser natural. Así, por ejemplo, en el feudalismo los individuos que nacían siervos de la gleba morían como tales, al igual que los señores feudales. Como afirma Lukács:

> El aspecto "natural" consiste en el hecho de que es una creación en sí social por causa del hábito, de la tradición, etc. para los hombres y no a penas para los individuos singulares, sino también para la masa, en algunos períodos para toda la sociedad, adquiere el carácter de hecho necesario, irrevocable, como la vida orgánica para los individuos. Todo hombre debe aceptar como dados de una vez para siempre el día de nacimiento, su sexo, su estatura, etc.; ahora, la misma posición él asume en relación a formas sociales como la casta, el orden, etc., y considera su pertenecer a ellas por nacimientos, como un hecho tan natural e inmutable como el ser que le viene del nacimiento (1981 II*: 324 TP).

En los *Prolegómenos Para una Ontología del Ser Social* Lukács sintetiza las implicancias que estos elementos "naturales" tienen respecto al género humano y los dos polos que lo constituyen, el individuo y la totalidad social. Vale la pena recuperar textualmente las palabras del autor al respecto:

> El desarrollo de la generalidad no más muda escinde el propio proceso de desarrollo: su lado objetivo sólo puede realizarse por medio de un embelesamiento del lado subjetivo; el crecimiento del trabajo más allá de la mera reproducción (plustrabajo en el sentido más amplio del término) desarrolla en el nivel social la necesidad de arrancar de los verdaderos productores el fruto de ese plustrabajo (y por eso mismo también las condiciones sociales de su producción), forzándolos así a un modo de trabajo en que se tornan posesión de una minoría no trabajadora. Con eso, en toda la subsecuente pre-historia del género humano, la relación del singular con el género entró en un estadio de contradicción insuperable, en que una relación directa y general del singular con el género (por eso también con su propia generidad) se tornó imposible. Con la situación social que así surgió, en caso de pertenecer a lo que se apropian del plustrabajo, el singular es forzado a confirmar esa generidad objetivamente tan contradictoria como siendo algo natural; o, si pertenece a los expropiados, es forzado a rechazarla como generidad, debido a esa contradicción (2010: 242-243 TP).

De esto, apenas puede observarse que el género humano, al encontrarse atravesado por distintos antagonismos sociales, se constituye en objeto de distintas valoraciones opuestas de las clases sociales y como generidad es resultado de dichas fuerzas en pugna. Al mismo tiempo, esto expresa la alienación del individuo respecto a sí mismo, de la sociedad en la que se encuentra y de las relaciones sociales con otros individuos (Lukács, 2010).

Si bien estos elementos "naturales", citados entre comillas por aludir a una representación falsa que identifica los aspectos biológicos y sociales del hombre, se encuentran presente tanto en la antigüedad como en el feudalismo, en éste último, el desarrollo de las relaciones sociales y el aumento de la productividad del trabajo social tuvo significativas repercusiones en la sociabilidad:

> Esta línea de desarrollo […] es consecuencia de una disminución, ciertamente parcial pero no obstante efectiva, de la mera "naturalidad" en las relaciones de trabajo entre los hombres, en la lenta, contradictoria, desigual penetración de las categorías sociales en su estructura de fondo (Lukács, 1981 II*: 302 TP).

La penetración de las categorías sociales en las relaciones entre los hombres, particularmente en el modo de organizar el proceso de metabolismo social, es lo que conduce, progresivamente, al retroceso de las barreras naturales.

Los aspectos abordados expresan, por una parte, como las fuerzas productivas del trabajo social y la organización de las relaciones sociales de producción van permitiendo, mediante un largo y contradictorio devenir socio-histórico, un proceso de aprensión de la

realidad y su posterior transformación según las necesidades y fines humanos. Por otro lado, éste habilita una ruptura progresiva con aquellos aspectos "naturales" que determinan a los vínculos entre los individuos. En ese sentido, el modo de producción capitalista introducirá un conjunto de particularidades que por conformar la forma actual de organizar el metabolismo social requiere y demanda un tratamiento con mayor desarrollo y profundidad.

2.3 Trabajo alienado y fetichismo de la mercancía: el género humano en un nuevo estadio en sí

A lo largo de este capítulo se analizó como el intercambio del hombre con la naturaleza, mediado por el trabajo, es una determinación universal y esencial de la vida humana que se encuentra presente, como momento predominante, en los modos de producción que han existido a lo largo de la historia y dicha función social se mantendrá en aquellos metabolismos sociales que emergerán del devenir humano futuro. Sin embargo, esta aseveración requiere de una doble especificación. Por un lado, resaltar el carácter ontológico y no valorativo de esta afirmación, pues como se mostró en el apartado anterior, la condición esencial para que exista la vida humana –y por ende la historia- es que los hombres estén en condiciones de producir aquellos medios esenciales de vida. De allí que el trabajo sea el "piso" fundamental de la reproducción biológica y social del hombre. Por otro lado, estas determinaciones genéricas de la vida humana adquieren formas concretas e históricas en el modo en que se organiza el proceso de metabolismo social, es decir, la forma en que se establece el intercambio con la naturaleza varía históricamente, así como las relaciones sociales entre los propios hombres.

De este modo, el estudio de la categoría trabajo en su expresión histórica contemporánea, el modo de producción capitalista, no demanda un abandono de aquellas categorías fundamentales de la misma –como la teleología; la causalidad dada y puesta; la objetivación; la exteriorización-, por el contrario, significa un esfuerzo de aprehensión dentro de *"[…] un complejo social que se mueve y se reproduce procesualmente"* (Lukács, 1981 II*: 135 TP).

Antes de avanzar sobre aquellas determinaciones esenciales del modo de producción capitalista, resulta fundamental destacar un rasgo que lo distingue de las anteriores formas de organizar el metabolismo social. El mismo refiere a que en la antigüedad y en el

feudalismo la extracción de plustrabajo se realizaba mediante "medios extra-económico", esto es, *"[…] a partir de la coerción directa ejercida por la superioridad militar, política y jurídica de la clase explotadora"* (Wood, 2000: 400) y en algunos casos, como en el modo de producción feudal[53], con una clara distinción entre el trabajo realizado para la producción personal de valores de uso y aquella dirigida a pagar tributos al señor feudal y la Iglesia. Por lo tanto, lo "político" y "económico" se fundía en un mismo y solo poder.

Contra estas modalidades de explotación, basadas en vínculos de dependencia personal, la burguesía, como clase ascendente y progresista, comienza a disputar el poder político al absolutismo feudal, mediante la declaración de la igualdad y la libertad de todos los hombres. Esta concepción de hombre, que posee derechos naturales e innatos por su condición de individuo humano, pareciera que acaba con la desigualdad reinante en las relaciones sociales de explotación existente entre los mismos.

No obstante, esta aparente libertad e igualdad que el modo de producción capitalista declara entre los hombres se funda en lo que Marx (2006) llamó la emancipación política, que desgarra al individuo en una dualidad o "doble vida", en un espacio público donde los individuos se comportan como ciudadanos y en un espacio privado donde persiguen sus intereses particulares y egoístas, basados en la búsqueda del interés privado y personal por sobre el bien general. Como afirma Marx en *La Cuestión Judía*,

> Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la comunidad política, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *hombre privado*, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos (2006: 35).

La dualidad que se instala en la vida humana con el capitalismo es producto de una democracia que dictamina formal y jurídicamente la igualdad y la libertad de todos los hombres, al tiempo que coexiste con una esfera privada (esencialmente económica) sobre la cual no tiene ninguna injerencia, permitiendo la reproducción de las relaciones sociales de explotación. Esto significa que

[53] En referencia al feudalismo, Wood refiere que *"Con la disolución del imperio romano, el estado imperial realmente se dividió en fragmentos en los cuales los poderes políticos y económicos coincidían en manos de individuos cuyas funciones políticas, jurídicas y militares eran al mismo tiempo instrumentos de apropiación privada y de organización de la producción […]"* (2000: 47).

> El Estado suprime a su modo las diferencias de *nacimiento*, *estamento*, *cultura*, *ocupación*, declarándolas *apolíticas*, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado.[54] No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen a su modo* y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de *hecho*, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* e imponer su *generalidad* (Marx, 2006: 34).

Así, entre la libertad y la igualdad que la ciudadanía instaura y la organización que adquiere el metabolismo social en el capitalismo se produce una relación entre ciudadanos libres que de manera conciente y voluntaria intercambias sus mercancías. Como aclara Marx,

> Aunque el individuo A siente la necesidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por la violencia, ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutualmente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías (1971: 181-182).

Para los productores libres de mercancías, categoría que utiliza Marx (2002) al inicio de *El Capital* para aludir a la apariencia cotidiana que toman las personificaciones del trabajador y el capitalista, la libertad se limita a la apropiación de una mercancía ajena que porta un valor de uso social y lo hace por un contrato y sin ejercer violencia. Mientras que la igualdad dicta que los individuos son iguales en sus determinaciones económicas, son libres propietarios,

> […] en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes. No existe absolutamente ninguna diferencia entre ellos, en cuanto a la determinación formal, que es también la determinación económica […] Considerado como sujeto del intercambio, su relación es pues la de *igualdad* (Marx, 1971: 179).

Estas determinaciones presentes en la relación social general que se desarrolla entre los individuos en el modo de producción capitalista no es una relación que se da entre

[54] Como advierte Marx en *la Critica al Programa de Gotha*, este punto de vista del Estado supone que *"El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales […] sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado […]"* (1977: 18).

personas, sino entre personificaciones, esto es, vínculos entre ciudadanos libres e iguales entre sí. No obstante, Marx alcanza una comprensión de la función social que desempeña la ciudadanía en la esfera de la circulación a partir de que éste adopta una visión de totalidad, en cuanto complejo de complejos, que le impide ver que ésta es una instancia aislada de la vida social, siendo, por el contrario, parte del metabolismo social que se articula directamente con la producción.

Si Marx sólo se hubiera limitado a analizar la circulación sin captar las mediaciones con la producción y el consumo habría terminado afirmando que las relaciones sociales dentro del modo de producción capitalista son relaciones igualitarias y libres entre productores de mercancías. Por el contrario, el "mundo celestial" de la circulación es el de las apariencias, ya que

> La *esfera de la circulación o del intercambio de mercancías*, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén *de los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. *¡Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡*Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí en *cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados* (2002: 214).

Esta extensa cita de Marx sintetiza dos puntos fundamentales respecto a la esfera de la circulación. En primer lugar, que la relación social general en el capitalismo está conformada por personificaciones, mientras que en los anteriores modos de producción predominaban los vínculos de dependencia personal o las relaciones entre personificaciones eran particulares y no generales para todos los individuos. En segundo lugar, el modo de producción capitalista instaura una relación social que en apariencia supera las relaciones de explotación, ya que el trabajo en dicho metabolismo social se basa en la cooperación entre ciudadanos que "libremente" venden su fuerza de trabajo en el mercado y que ésta es comprada por otro ciudadano, dueño de los medios de producción, que pone en funcionamiento su capital muerto con la fuerza de trabajo.

Saliendo de la “forma celestial” de la ciudadanía e introduciéndose en el “mundo terrenal” de la sociedad civil, el terreno de la producción mercantil, la explotación de la fuerza de trabajo aún perdura aunque con nuevos ropajes, con lo cual, el trabajo del individuo libre porta en su contenido el trabajo alienado.

La relación entre los poseedores de mercancías –como relación entre individuos libres e iguales- que se desarrolla en la esfera de la circulación no es más que la expresión jurídico-política de las relaciones económicas de los productores de mercancías. Al respecto, Marx señala que

> Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no-, es una *relación* entre *voluntades* en la que se refleja la relación económica. El *contenido* de tal *relación jurídica* o entre *voluntades* queda *dado* por la relación económica misma (2002: 103).

Si la relación jurídica, tanto en su forma privada de un contrato de compra-venta como en su forma pública dada por las relaciones de ciudadanía, es la expresión de la relación económica, cabe avanzar en el análisis de esta última, que no es más que el modo en que se organiza el proceso de trabajo en el modo de producción capitalista.

En el modo de producción capitalista el “aspecto terrenal” asume una unidad indirecta del trabajo social, a partir del trabajo privado que los productores libres e independientes de mercancías cambian entre sí de modo conciente y voluntario. Esto significa que el intercambio es la condición esencial para que un individuo pueda participar de la relación social general y, mediante ella, obtener aquellos valores de uso que satisfacen sus necesidades.

En el modo de producción capitalista la organización del metabolismo social entre la naturaleza y la sociedad se encuentra regida por la producción de mercancías, las cuales, tienen la particularidad de ser al mismo tiempo valores de uso y valor. El valor de uso, como condición ineliminable de la vida humana, es aquel objeto que permite satisfacer una necesidad humana. Con todo, este acceso indirecto a los productos del trabajo social hace que sólo mediante el intercambio se pueda acceder a los valores de uso que se requieren para la reproducción de la vida. De allí que cada productor de mercancías debe producir un valor de uso que no es para él, no satisface su necesidad individual, sino que genera una mercancía que se intercambia por otra. Esta mercancía tiene un valor, en cuanto objetivación de una determinada cantidad de trabajo que es medido socialmente en término

medio, que se manifiesta, y se expresa en un valor de cambio, en un valor relativo cuando se intercambian las mercancías.

Resulta significativo que esta unidad indirecta del trabajo total de la sociedad, que no es más que el acceso indirecto y mediado por el intercambio a los valores de uso que genera la sociedad, ha sido tomado por la economía política como la forma natural de la vida humana. Sobre este punto, Marx ha hecho alusión en sus diversas obras:

> Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las unas, artificiales, y las otras, naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, y las de la burguesía son naturales [...] Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en si leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay (1987a: 77).

Para la economía política luego del modo de producción capitalista no hay más historia, tomando como supuestos teóricos algunas de las determinaciones socio-históricas que deberían develar:

> La economía política parte de la propiedad privada como de un hecho elemental. No la explica. Concibe el proceso *material* de la propiedad privada […] bajo fórmulas universales, abstractas, que, para ella, poseen el valor de *leyes* […] La economía política no nos da información alguna sobre la causa de la separación entre trabajo y capital, entre capital y tierra (Marx, 2010: 104).

Lo que la economía política no puede explicar es cómo estas relaciones jurídico-políticas, que establecen y regulan el intercambio libre e igualitario entre los productores de mercancías, son el resultado de un proceso de expropiación violento, en la que el productor es separado de los medios de producción, constituyendo al obrero doblemente libre:

> […] en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción […] ni tampoco le pertenecen a ellos los medios de producción […] hallándose, por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción (Marx, 2004a: 892-893).

Para Marx (2002) la conformación del individuo libre es, en realidad, el proceso de separación creciente entre el productor y los medios de producción, la llamada

"acumulación originaria", que genera una masa de desposeídos que sin contar con los medios de producción necesarios para trabajar sólo poseen su fuerza de trabajo para ser vendida. Es por ello que el acto "voluntario y conciente" de aquellos individuos que venden su fuerza de trabajo en el mercado encierra, como contenido, la venta forzosa de la fuerza de trabajo, como la única posibilidad que tienen amplios segmentos de la población para reproducir su vida en las condiciones establecidas por la relación social general, al tiempo que aquellos poseedores de medios de producción y dinero adquieren de los primeros la capacidad de objetivar su trabajo, esto es, su fuerza de trabajo. Esta determinación presente en la producción, permanece oculta en la esfera de la circulación. Como advierte Marx, en esta relación social general

> Él (por el obrero) y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y de que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales* (2002: 204).

Al analizar el contenido de esa relación se esconde la existencia de las clases sociales, donde ciertos ciudadanos personifican en la vida privada al capital, persiguiendo el interés privado de la acumulación de capital, y otros ciudadanos personifican en la vida privada la venta de la fuerza de trabajo, que no es más que la conversión del propio individuo en una mercancía que debe ser vendida para poder participar de la relación social general y de este modo reproducir su vida humana.

La transformación del individuo en mercancías es una cualidad y determinación propia del capitalismo, cuestión que se expresa con suma claridad en el tránsito de la cooperación a la manufactura. La primera es, para Lukács (1981), una forma típica de organizar el proceso de trabajo en el feudalismo[55] que impone un conjunto de restricciones ligadas al volumen y la calidad de la producción, la cantidades de aprendices que podía tener un maestro artesano y, principalmente, impedía que la fuerza de trabajo se constituya en un bien intercambiable, esto es, en una mercancía. Este proceso

> […] representó una temporaria interrupción de aquel proceso que tendía a colocar en una vía puramente social la organización del trabajo, el

[55] Para Lukács (1981) en el feudalismo predomina el enfrentamiento entre el campo y la ciudad. A diferencia de las ciudades de la antigüedad, en las cuales predominaba una actividad parasitaria por ubicarse la producción económica en el campo, en el feudalismo las ciudades se constituyen en verdaderos centros de la producción.

> crecimiento y la apropiación del plustrabajo excedente, la reproducción del trabajador en continuo desarrollo para la plusvalía (Lukács, 1981 II*: 304 TP).

Si en la cooperación, predominante en el feudalismo, prevalece su aspecto natural, en la medida en que es una síntesis de trabajos individuales, en la manufactura, primer modo de organizar el trabajo en el capitalismo, se fragmentan los distintos componentes del trabajo en un conjunto de acciones que serán ahora desarrolladas por individuos singulares y su resultado, una mercancía, será apenas el producto de estas acciones singulares.

Por el contrario, en el capitalismo, la adquisición de la fuerza de trabajo en el mercado, a partir de la contratación del obrero por una cantidad de horas determinadas de trabajo, permite a aquella clase poseedora de los medios de producción, la burguesía, poner en movimiento al "trabajo muerto" del que dispone. Es decir, los medios de producción y la materia prima que posee, al encontrarse con el "trabajo vivo", convierte al capital constante en una mercancía específica. En relación al primero de estos elementos, la venta de la fuerza de trabajo, Marx señala:

> Al comprar la fuerza de trabajo del obrero y pagarla por su valor, el capitalista adquiere, como cualquier otro comprador, el derecho a consumir o usar la mercancía comprada.[56] La fuerza de trabajo de un hombre se consume o se usa poniéndole a trabajar, ni más ni menos que una máquina se consume o se usa haciéndola funcionar. Por tanto, el capitalista, al pagar el valor diario o semanal de la fuerza de trabajo del obrero, adquiere el derecho a servirse de ella o a hacerla trabajar durante todo *el día o toda la semana* (1987b: 110-111).

Con cierta sagacidad, Marx retrata la relación que se genera entre el encuentro del "capital muerto" con el "capital vivo":

> El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista *consume* la fuerza de trabajo que ha adquirido (2002: 279-280).

En esta vinculación contractual entre los poseedores de los medios de producción y los vendedores de fuerza de trabajo se genera una relación en la que el primero contrata al

[56] Como advierte el propio Marx, *"Lo que el obrero vende no es directamente su trabajo, sino su fuerza de trabajo, cediendo temporalmente al capitalista el derecho a disponer de ella […] Si se le permitiese venderla sin limitación de tiempo, tendríamos inmediatamente restablecida la esclavitud"* (1987b: 107).

segundo para que realice un proceso concreto de trabajo, es decir, lleve a cabo una objetivación[57] que ya no pertenece al individuo que transformó una porción de la realidad creando un objeto útil, sino a quien lo contrató, a la burguesía.

El proceso de objetivación, que no pertenece a quien efectivamente produjo una transformación en la causalidad, comienza a ser desarrollado bajo el control del capitalista (que luego delega esta función de control en los supervisores y capataces), quien define en igual medida el proceso teleológico del proceso de trabajo[58], es decir, la finalidad y los medios necesarios para su consecución. Como sintetiza con precisión Lessa, este proceso de trabajo:

> […] deja de ser algo que, del inicio al fin, expresaba una determinada necesidad […] una determinada elección […] de un individuo determinado –para ser expresión de una elección hecha por *un individuo* y llevada a la práctica *por otro*, con la finalidad de dar ganancia al patrón que no trabajó (2011: 28).

Esto introduce una verdadera transformación del trabajo, en la medida que se expresa la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual de los individuos: la posición teleológica queda en manos de quien dirige la producción, mientras que las acciones de los obreros son reflejos condicionados[59] de las actividades repetitivas que desarrollan. Lo mismo sucede con la incorporación de la maquinaria y la gran industria en el capitalismo, profundizando la "desnaturalización" iniciada con la manufactura y superando los límites físicos de los trabajadores. Así,

> […] desaparece del proceso de trabajo, como intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza, la concreta y determinante función del individuo que a cada vez ejecuta el trabajo; el se torna el instrumento ejecutivo de una posición teleológica puramente social. La sumisión del trabajador singular a una posición teleológica general, apenas económica

[57] Lessa recalca que la transformación de la naturaleza mediante el trabajo es realiza en el capitalismo a partir de un trabajador productivo de carácter colectivo. En relación a ello, el autor señala: *"Para realizar la función social de convertir la naturaleza en los medios de producción y subsistencia indispensables a la sociedad capitalista, el trabajador colectivo incorpora un nivel de división social del trabajo que lo torna internamente heterogéneo"* (2007a: 151-152).

[58] Para Lessa la separación entre la teleología y la objetivación del trabajo no es más que la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. En ese sentido, *"El trabajo intelectual pasa a ser la dirección y el control que se impone del exterior del trabajo sobre los trabajadores"* (2007a: 156).

[59] Cabe destacar que de las posiciones teleológicas que desarrolla el individuo emergen, con el paso del tiempo, un conjunto de reflejos condicionados que responden a situaciones concretas, en general, de la vida cotidiana. Estos reflejos condicionados no son opuestos a las posiciones teleológicas, por el contrario, se fundan en ella y una transformación en las condiciones objetivas en la que se desenvuelven lleva necesariamente a rever la posición teleológica (Lukács, 1981).

> y, por lo tanto, socio-teleológica, se verifica ya en la división manufacturera del trabajo (Lukács 1981 II*: 310 TP).

Las transformaciones en el proceso de organización del trabajo en el capitalismo también suponen cambios en el modo a través del cual el capitalista extrae la plusvalía al obrero. En la manufactura, en la que no se producen significativos cambios técnicos en el proceso de trabajo, predomina la extracción de pluslavía absoluta por parte del capitalista sobre el obrero. Ya Marx (2002) muestra que el capitalista al comprar en el mercado la fuerza de trabajo adquiere su valor de uso por el término de una jornada completa. Esta compra de la fuerza de trabajo le posibilita al capitalista extender el tiempo de trabajo del obrero por encima del necesario para que éste reproduzca su vida, determinado por la suma de bienes necesario para su reproducción. Es decir, existe una desproporción entre el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía fuerza de trabajo (obrero) y el tiempo efectivo por el cual el capitalista hace uso de dicha fuerza de trabajo, extendiendo esta última todo lo posible. Esta situación produjo una atrofia física y moral de la clase trabajadora –claramente delineada por Marx (2002) en su capítulo ocho de *El Capital*-, generando que éste luche por imponer una determinada duración de la jornada de trabajo. Estos límites de la jornada laboral impusieron que el capitalista deba aumentar el nivel de intensidad y de productividad del trabajo, de modo tal de reducir el tiempo socialmente necesario para la reproducción del obrero (fuerza de trabajo) y expandir el tiempo excedente que éste trabaja para el capitalista, el plustrabajo, instaurando un forma de explotación del trabajo basada en la plusvalía relativa. De este modo,

> El pasaje al predominio de la plusvalía relativa frente a aquella absoluta se torna, por consiguiente, cada vez más un interés vital para los capitalistas, de manera que el progreso del capitalismo para un modo superior, más social, de producir y de apropiarse de la plusvalía se torna una necesidad económica espontánea, que se presenta como ley […] Apenas el predominio de la plusvalía relativa transforma, según Marx, la subsunción del trabajo al capital en subsunción real (Lukács, 1981 II*: 315 TP).

La creciente mercantilización de la vida social, y en particular de la fuerza de trabajo, conduce a la consolidación de un trabajo alienado que a diferencia de aquel trabajo productor de valores de uso, que crea los medios de vida del hombre y una creciente satisfacción de las necesidades humanas, tiene por objetivo producir *"[…] no sólo un valor de uso, sino un valor, y no sólo valor, sino además plusvalor"* (Marx, 2002: 226).

La existencia de un plusvalor, esto quiere decir de una mayor magnitud de valor que la originalmente desembolsada al inicio del proceso de trabajo, no supone que capitalista se la apropie de manera forzosa o violenta al trabajador, sino que mediante la prolongación de la jornada laboral o la intensificación del acto de trabajo se extiende el tiempo excedente de trabajo sobre el tiempo socialmente necesario de producción de la fuerza de trabajo.[60] Es esta cualidad específica de la fuerza del trabajo que busca el capitalista en el proceso de valorización de una mercancía. En torno a esto, Marx señala:

> El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso laboral son, pues, dos magnitudes diferentes. El capitalista tenía muy presente esa *diferencia* de *valor* cuando adquirió la fuerza de trabajo. Su propiedad útil, la de hacer hilado o botines, era sólo una *conditio sine qua non*, porque para formar valor es necesario gastar trabajo de manera útil. Pero lo decisivo fue el *valor de uso específico de esa mercancía*, el de ser fuente de valor, y de más valor del que ella misma tiene (2002: 234).

La doble magnitud de la fuerza de trabajo es dada por su constitución como mercancía y por ser ésta la única que adquiere la cualidad de añadir más valor al valor existente en los productos del trabajo. Pero el capitalista, el comprador de la fuerza de trabajo, no busca que el proceso de valorización apenas reproduzca el capital adelantado, es decir, los gastos en maquinaria; materia primaria; materiales auxiliares y fuerza de trabajo, sino que se genere un excedente, un plustrabajo que se materializa en un plustrabajo.

De este modo, a diferencia de la esfera de la circulación, en cuanto "Edén de los derechos humanos" en los que predominan relaciones entre personificaciones basadas en la libertad y la igualdad, en la esfera de la producción se reproduce la explotación de la fuerza de trabajo y preponderan las relaciones sociales entre clases, al coexistir una porción de trabajo pago, materializado en el salario que permite reproducir la fuerza de trabajo, y una parte de trabajo impago, en la que el obrero trabaja gratuitamente para el capitalista produciendo plusvalía. Estas determinaciones distinguen al modo de producción capitalista de las anteriores formas de explotación del trabajo:

> Esta apariencia engañosa distingue al trabajo asalariado de las otras formas *históricas* del trabajo. Dentro del sistema de trabajo asalariado,

[60] Según Marx *"El valor de la fuerza de trabajo, al igual que el de toda otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción, y por tanto también para la reproducción, de ese artículo específico. En la medida en que es valor, la fuerza de trabajo misma representa únicamente una cantidad determinada de trabajo medio social objetivada en ella"* (2002: 207).

> hasta el trabajo *no retribuido* parece trabajo *pagado*. Por el contrario, en el trabajo de los *esclavos* parece trabajo no retribuido hasta la parte del trabajo que se paga. Naturalmente, para poder trabajar, el esclavo tiene que vivir, y una parte de su jornada de trabajo sirve para reponer el valor de su propio sustento. Pero, como entre él y su amo no ha mediado trato alguno ni se celebra entre ellos ningún acto de compra y venta, parece como si el esclavo entregase todo su trabajo gratis (Marx, 1987b: 113-114).

Mediante este análisis se ha intentado mostrar, a partir de algunos de los elementos desarrollados en la obra de Marx, como el obrero, en cuanto sujeto creador de la riqueza humana en el modo de producción capitalista, es reducido a una mercancía que bajo la condición de ser un individuo libre es, en realidad, un individuo obligado a participar de la relación social general si quiere reproducir su existencia humana. Esto significa que

> El trabajador se torna más pobre cuanta más riqueza produce, con cuanto mayor poder y volumen incrementa su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas (Marx, 2010: 106).

Esta valorización del mundo de las cosas en detrimento del mundo de los hombres es la resultante del modo en que se encuentra organizado el proceso de metabolismo social en el capitalismo. Esto incluye las formas en que el hombre se relaciona con la naturaleza y las relaciones que se establecen entre los propios hombres. Para Marx,

> Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio […] A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas* (2002: 89).

De este modo, la producción mercantil genera una inversión y mistificación de las relaciones sociales, en la medida que los productos del trabajo humano adquieren las propiedades, por sobre los hombres, de vincular a los individuos entre sí, desconociendo las relaciones sociales que subyacen en las mercancías. Esta relación social general entre los

productores libres de mercancías causa lo que Marx llamó el fetichismo de las mercancías, en el que la relación de los productos del trabajo humano

> […] no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que* es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social (2002: 90-91).

Esta relación social entre individuos, que se presenta como relación social entre cosas, introduce una particularidad en el proceso de objetivación del trabajo humano. Si este parte de una posición teleológica que transforma la causalidad dada en una causalidad puesta, aquí esta objetivación adquiere una segunda cualidad: la alienación. Para Marx, a diferencia de Hegel, la objetivación es una determinación esencial del trabajo humano, mientras que la alienación es una aspecto socio-histórica. De allí que afirme que

> […] el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador; la objetivación, como *pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación, como *alienación*, como *enajenación* (Marx, 2010: 106).

Estas reflexiones en torno a la alienación, pertenecientes a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx, 2010), también refiere al proceso a partir del cual éste es creado y objetivado. Es decir, el objeto (o la mercancía) es una síntesis, el resultado de un proceso de objetivación y si éste se presenta como un objeto extraño que aliena al individuo humano, el proceso de trabajo también lo es. Como concretiza Marx: *"Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación"* (2010: 109).

Sin embargo, la alienación no sólo se reduce a estas dos dimensiones, al producto del trabajo y su proceso de objetivación, sino que también, impacta en el ser genérico del hombre. Como advierte Mészáros (1978), el ser genérico para Marx supone que el objeto de trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre. Así, lo que es la finalidad de la praxis humana, que desarrolla al hombre en cuenta ser social, pasa a constituirse en un

medio que le permite obtener un salario para adquirir las mercancías que satisfagan sus necesidades. En términos del propio Marx, la alienación respecto al género humano supone que

> […] la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la libre actividad consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solo como *medio de vida* (2010: 112).

Y respecto a esta inversión de la actividad vital en un mero medio de vida señala que *"El trabajo alienado invierte la relación, y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su ser, en mero medio para su existencia"* (Marx, 2010: 113).[61]

Finalmente, la alienación se encuentra en las relaciones sociales que establecen los individuos entre sí. Esta forma de alienación deviene de aquella que aliena al ser genérico, haciendo que los individuos no se reconozcan en sus aspectos universales y se enfrenten unos a otros, imperando relaciones de dominación y explotación que imperan entre los mismos.

Cabe destacar, como lo hacen Netto (1981) y Konder (2009), que entre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *El Capital* las reflexiones sobre la alienación y el fetichismo de la mercancía alcanzan en este último una mayor riqueza socio-histórica, ya que develа cuales son las determinaciones particulares que adopta la alienación en el modo de producción capitalista.[62] Esta particularidad, fundada en el fetichismo de la mercancía, no es más que la reificación de las relaciones sociales[63], en la cual,

---

[61] En relación a las dos citas precedentes, en un tercer pasaje Marx señala: *"Por ende, es justamente a través de la elaboración del mundo objetivo que el hombre se prueba verdaderamente en cuanto ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. A través de dicha elaboración, la naturaleza aparece como la obra y la realidad del hombre. El objeto del trabajo es, por ello, la objetivación de la vida genérica del hombre […] Por ende, en la medida en que el trabajo alienado despoja al hombre del objeto de su producción, lo despoja de su vida genérica, su verdadera objetividad genérica y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza"* (2010: 113-114).

[62] Como señala Netto, *"Lo que escapa al enfoque de Marx, porque él no se detiene (en razón de las carencias que provienen de su formación hasta ahí filosófica-especulativa) en el análisis de los mecanismos histórico-concretos del fenómeno, es justamente el conjunto de mediaciones reales y efectivas responsables por la transformación de una determinada forma de intercambio económico-social –aquella fundada en el valor de cambio- en matriz determinante de los modos de acción e interacción socio-culturales"* (1981: 70 TP).

[63] En las sociedades pre-capitalistas la alienación provenía de aquellas representaciones que la sociedad construía sobre su relación con la naturaleza. Producto del escaso desarrollo de las fuerzas productivas, la sociedad generaba un conjunto de representaciones que permitieran, en los términos de Lukács (2004), construir un sentido de la vida basado en imaginarios y representaciones que sacralizaban el mundo y la relación sociedad-naturaleza.

> El carácter de *cosa* que las relaciones sociales adquieren en la forma mercancía, es, ahora, el carácter de las *objetivaciones humanas*: ellas se coagulan en una práctica social que los agentes sociales particulares no reconocen como suya. El fetichismo mercantil pasa a ser el fetichismo de todo el intercambio *humano* (Netto, 1981: 85).

Este carácter cósico de las relaciones sociales también fue advertido por el joven Lukács, quien señala que:

> La transformación de la relación mercantil en una cosa de "fantasmal objetividad" no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como "cosas" que el hombre "posee" y "enajena" exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo (1969: 109).

Si la objetivación de los procesos de trabajo en el capitalismo produce una creciente cosificación de las relaciones sociales, las repercusiones de la alienación no se reducen a la objetivación, sino que también afectan a la exteriorización, a la subjetividad del propio individuo.[64] Sobre este punto, Marx enfatiza:

> La propiedad privada nos ha hecho tan imbéciles y unilaterales, que un objeto es *nuestro* solo cuando lo tenemos; cuando existe, pues, para nosotros como capital, o es poseído inmediatamente por nosotros, comido, bebido, puesto sobre nuestro cuerpo, habitado por nosotros, etc.,; en suma, cuando es *usado*. Si bien la propiedad privada concibe, a su vez, todas estas realizaciones inmediatas de la posesión solo como *medios de vida*; y la vida a la que ellas sirven como medio, es la vida de la *propiedad privada* trabajo y capitalización (2010: 146-147).

Por lo tanto, la alienación se presenta en la objetivación del trabajo y de la praxis humana, así como en la propia subjetividad, en los propios sentidos y propiedades humanas. Como Marx señala, *"En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales, aparece, pues, la simple alienación de todos estos sentidos, el sentido del tener"* (2010: 147). Si el trabajo, en cuanto productor de valores de uso, constituye al hombre como ser social, desplegando sus capacidades y atributos, el trabajo alienado, por el contrario, obstaculiza el desarrollo de la personalidad humana (Antunes, 2001). Esto ocurre porque la alienación reduce la apropiación del mundo por parte del hombre a una forma particular, invertida de

[64] Para un mayor desarrollo en torno a esto ver Costa (2007)

apropiación, en el que el desarrollo objetivo y subjetivo del hombre va en detrimento del poseer. Esto significa que

> El hombre se apropia de su ser universal de un modo universal; así, pues, como un hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, el sentimiento, el deseo, la acción, el amor; en suma, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que existen inmediatamente en su forma como órganos comunitarios, son, en su relación *objetivada*, o en su *relación con el objeto*, la apropiación de éste; la apropiación de la realidad *humana*, su relación con el objeto, es la *puesta en práctica de la realidad humana*; es, por ello, tan múltiple como lo son las *determinaciones del ser* y las *actividades* humanas; *acción* humana y *pasión* humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre (2010: 146).

En ese sentido, el modo de producción capitalista tiene la particularidad de romper con aquellos aspectos "naturales" presentes en las relaciones sociales que los individuos establecen entre sí y generar un fenomenal desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, con su correspondiente "retroceso de las barreras naturales", pero, al mismo tiempo, impide a los individuos un despliegue pleno de su personalidad humana e introduce una creciente cosificación en las relaciones sociales, cuyo origen se encuentra en el modo de organizar el trabajo. Sobre estos primeros dos aspectos, Lukács destaca:

> […] la propia relación del trabajo sufre, en el ámbito del capitalismo, un desarrollo que le da cada vez más una fundación social; por otro el propio capitalismo, sobre la base del trabajo asalariado, revoluciona el proceso productivo en sentido amplio, esto es, lo torna precisamente cada vez más social. De hecho, no hay dudas que tanto la cuota creciente de trabajo ya objetivado presente en el proceso de trabajo como las mediaciones cada vez más numerosas y complicadas que intervienen entre el proceso de trabajo y el complejo de la sociedad implican la afirmación cada vez más decisiva de una línea evolutiva que continuamente sociabiliza, en términos extensivos e intensivos, toda la reproducción económica, o sea, la producción, el consumo, la distribución, etc. (1981 II*: 306 TP).

Es con el capitalismo que surge el primer modo de producción en la historia de la humanidad que es enteramente social y que no depende de algún tipo de mediación de carácter "natural". Así, el destino de los individuos, y el lugar que ocupan en la sociedad, depende estrictamente de ellos mismos, aunque efectivicen alternativas a partir de condiciones objetivas que habilitan ciertas posibilidades y no otras. Es decir,

> En una formación puramente social la causalidad de las relaciones entre ser biológico y social vienen límpidamente a la luz: del punto de vista del individuo viviente es un puro azar en que situación social lo pone su nacimiento. Naturalmente, inmediatamente después hay una interacción cada vez más intensa entre él y su ambiente social (Lukács, 1981 II*: 326 TP).

El desarrollo de modos de producción cada vez más sociales trae aparejado dos cuestiones respecto al género humano. En primer lugar, la distinción de los aspectos "naturales" de los sociales, con el respectivo momento predominante de estos últimos, permite concebir a los individuos como creadores de su propia historia. Tanto el Renacimiento como la Ilustración, momento que se dan en las fases iniciales del capitalismo y en la cual la burguesía todavía se constituía en una clase social progresiva en su enfrentamiento con el feudalismo, buscaban *"[…] liberar al hombre de estos vínculos socio-naturales para elaborar una concepción en la cual el hombre aparece libre y apropiado sobre sí mismo"* (Lukács, 1981 II*: 326 TP). En relación a esto, Lessa (1995) destaca que el pasaje del feudalismo al capitalismo no se constituye, como en la antigüedad, en un camino sin salida, en la medida que la historia puede ser transformada mediante impulsos deliberados y revoluciones. En segundo lugar, este proceso reconoce, por primera vez en la historia, que la reproducción de los individuos es distinta de la reproducción social, volviéndose explícito el carácter bifacético de la misma. Este avance significativo que instaura el capitalismo respecto a las formas anteriores de organizar el proceso de metabolismo social no impide que Lukács advierta las limitaciones que este tiene: *"la decadencia de las formas sociales "naturales", y su substitución por aquellas puramente sociales, no significa de hecho la conquista de la libertad"* (1981 II*: 326 TP).

Esta última afirmación de Lukács (1981) se vincula a que en el capitalismo se vislumbra el carácter bifacético de la reproducción, pero la misma se presenta al individuo como una dualidad, de ser ciudadano, miembro de una nación determinada y con determinados derechos y deberes a cumplir en un espacio público, y como burgués, como individuo desligado de todo vínculo social y que sólo persigue sus fines egoístas y particulares. Esta dualidad, que el joven Marx llamó de "emancipación política", es aquel proceso iniciado con la Revolución Francesa que liberó al individuo de los lazos de dependencia personal, como relación social general, para pasar a producirse relaciones sociales basadas entre personificaciones, entre ciudadanos libres. Esta aparente igualdad y

libertad del individuo, que predomina en la esfera de la circulación, esconde la desigualdad real presente en la producción. Por lo tanto, el modo de producción capitalista expresa, mediante la dualidad entre ciudadano (citoyen) y burgués (bourgeois), la ambivalencia de un género humano en su estadio en sí, entre el individuo y la sociedad y entre los aspectos particulares y genéricos.

El capitalismo, en cuanto primer socio-metabolismo de carácter social, funda, por un lado, las bases esenciales para alcanzar el estadio para sí del género humano. Pero como ya fue destacado, el capitalismo sólo puede establecer los cimientos y las condiciones objetivas que permitirían, mediante su superación, alcanzar un género humano para sí. Estas bases aluden a la conformación del mercado mundial, en el cual, los hombres adquieren un cierto grado de conciencia de pertenecer a un género humano y, al mismo tiempo, contribuye a superar ciertos particularismos, regionalismos y nacionalismos. Esta determinación, propia del capitalismo fue señalada por Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* cuando estos refieren que

> Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países […] En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todos. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal (1973: 96).

Y, por otro lado, el estadio en sí al que llega el género humano en el sistema capitalista se expresa en la primacía de los intereses particulares sobre los generales y en la imposibilidad de dar una direccionalidad social a la totalidad de la sociedad. Es decir, el trabajo privado de los productores de mercancías, que tienen un dominio pleno sobre las condiciones de trabajo, al no poseer ningún control sobre el carácter total de la producción, ésta se presenta como una "segunda naturaleza" que domina al hombre. En términos de Lukács:

> […] el desarrollo complejo del capital es, en sentido económico, un producto espontáneo-legal de los efectos causales que emanan de las

> posiciones teleológicas singulares de los capitalistas singulares y que, tornadas independientes de su punto de partida, se condensan en determinadas tendencias objetivas. La unidad de tal proceso complejo llega, por lo tanto, a un ser en sí que, primeramente, no posee ninguna posibilidad de desarrollar por sí mismo un ser para sí y la respectiva conciencia (1981 II*: 316 TP).

Es esta tensión producida entre los elementos particulares y genéricos, presentes en toda situación a la que enfrenta un individuo, la que permite concebir la contradictoriedad entre la individualidad y el género humano en el transcurso de la vida cotidiana y la praxis diaria de los sujetos. Es decir, es la procesualidad total de la sociedad, su sociabilidad, la que lleva a que el individuo se enfrente a necesidades, valores y posiciones genéricas o enteramente particulares. Como advierte Lessa (1995), en la sociedad de clases, como el capitalismo, esto se manifiesta en el predominio de los intereses particulares de una clase social o de la totalidad social. Sobre esta base es que se desarrollan los conflictos sociales.

Al mismo tiempo, frente a los conflictos sociales que se desencadenan entre los aspectos particulares y genéricos en la sociedad se desarrollan un conjunto de complejos sociales, de *"[…] carácter más o menos institucional […]"* (Lukács, 1981 II*: 139 TP), que buscan mediar las exigencias genéricas y la situación particular en la que se encuentra cada individuo. Mediante ello, surgen un conjunto de formas sociales que adquieren relevancia frente a las alternativas que el individuo se enfrenta en su vida cotidiana y que objetiva. Estas formas sociales son las costumbres, la tradición, la religión, la moral, el derecho, entre otros. Es decir,

> Todos los principios ordenadores de la sociedad antes enumerados tienen una función de afirmar, frente a las aspiraciones particulares de los individuos, su sociabilidad, su pertenecer al género humano que va surgiendo en el curso del desarrollo social (Lukács, 1981 II*: 328 TP).

Dentro de estos complejos sociales, que permiten mediar los aspectos particulares y genéricos, hay uno que es central para Lukács: la ética. Debe recordarse que la *Ontología del Ser Social* era pensada por Lukács como una introducción a una *Ética* que nunca pudo concluir y de la cual apenas quedan esbozos y unos pocos materiales.[65] Esta cuestión lleva al autor a realizar algunos señalamientos en torno a dicho complejo social. La centralidad de la

[65] Algunos de estos materiales se encuentran en Lukács (2004). También ver Lessa (2007c).

ética refiere a que la misma permite superar el dualismo entre los elementos particulares y genéricos. Hacia el final del capítulo de la *Reproducción*, Lukács señala:

> Apenas en la ética es eliminado el dualismo así puesto por necesidad, donde la superación de la particularidad del singular alcanza una tendencia unitaria: la exigencia ética invierte el centro de la individualidad del hombre agente, él escoge entre preceptos que en la sociedad se tornan, por fuerza de las cosas, antinómicas, y es una elección-decisión dictada por el precepto interior de reconocer como deber propio como se conforma la propia personalidad, es esto que ata los hilos entre el género humano y el individuo que supera la propia particularidad (1981 II*: 328 TP).[66]

Debe advertirse, para evitar cualquier tipo de equívocos, que la superación de la particularidad a la que alude Lukács (1981) no supone que el individuo o su personalidad desaparezcan. Por el contrario, significa que el individuo logra superar su mera particularidad y logra mediarlos con los aspectos genéricos. Es, como señala Lessa (1995), la superación del burgués (bourgeois) por el ciudadano (citoyen), la subsunción de los aspectos apenas particulares (donde cada individuo es un obstáculo para la realización de otro individuo) a intereses superiores y genérico-colectivo.

En suma, la constitución del género humano no más mudo y el órgano mediador de los dos polos de la reproducción social, la conciencia, son el producto histórico del desarrollo de la sociedad, que los vuelve más complejos y cómo a partir del capitalismo se constituye el primer modo de producción enteramente social. Finalmente, se ha planteado que con el desarrollo de la sociabilidad humana emergen un conjunto de complejos sociales que vuelven visibles (o no) los conflictos sociales que se desenvuelven a partir de los antagonismos sociales existentes en la sociedad.

Lejos de reducir la acción del hombre al trabajo, Lukács destaca el creciente desarrollo de otras formas de praxis humana que inciden en las posiciones teleológicas de otros individuos, de modo tal, de que éstos ejecuten determinadas posiciones teleológicas vinculadas a las necesidades sociales y los conflictos existentes entre los grupos y clases sociales.

[66] Por su parte, Barroco señala que *"La ética realiza su naturaleza de actividad propiciadora de una relación consciente con lo humano-genérico, cuando consigue aprehender críticamente los fundamentos de los conflictos morales y revelar el sentido y determinaciones de sus formas alienadas; cuando aprehende la relación entre la singularidad y la universalidad de los actos ético-morales; cuando responde a los conflictos sociales rescatando los valores genéricos, cuando amplia la capacidad de elección consciente; sobre todo, cuando indaga radicalmente sobre las posibilidades de realización de la libertad, su principal fundamento"* (2004: 74).

CAPÍTULO II

LA NATURALEZA DEL TRABAJO SOCIAL: COMPLEJOS SOCIALES IDEOLÓGICOS Y PROCESOS DE INTERVENCIÓN PROFESIONAL

1. La ideología como categoría ontológica esencial a la vida humana

1.1 Bases ontológicas de la ideología: las posiciones teleológicas primarias y secundarias

El camino trazado hasta aquí, demandado por la naturaleza del objeto de investigación, ha abordado una de las determinaciones centrales del ser social: el proceso de producción y reproducción de la vida humana. Con ello, se ha intentado mostrar como dicha determinación, iniciada con el trabajo, conduce a un género humano que no sólo expresa su desarrollo a partir de su totalidad (la sociedad), sino también desde el crecimiento de las capacidades individuales de la personalidad humana. Es decir, la sociabilidad humana se caracteriza por producir trazos nuevos que la vuelven más compleja y mediada.

De este modo, el planteo de Lukács no conduce a una separación abstracta entre diversas esferas de la vida social, como una *"[…] estructura y dinámica rígidamente contrapuestas"* (1981 II**: 365 TP), por el contrario, significa que el proceso de producción y reproducción social es una unidad con momentos diferenciados. En palabras del autor:

> […] si no podemos contraponer en términos metafísicos absolutos, sin escalas, la esfera económica a la superestructura, no podemos tampoco hablar que el complejo de las posiciones teleológicas entre el ser social es un conjunto uniforme, indiferenciado […] Más allá de eso, queda claro que estas dos formas de ser, unidas entre si por una infinidad de interacciones, constituyen una unidad dinámica, en que las determinaciones concretas de su ser procesual, no obstante, se presentan muy diferentes (Lukács, 1981 II**: 364-365 TP).

A lo largo de la *Ontología del Ser Social* Lukács enfatiza que el trabajo se constituye en el modelo de toda praxis humana. Como esto ya fue profundizado en el primer capítulo, aquí sólo cabe destacar que hablar de modelo refiere a que toda acción humana está basada en una posición teleológica que define con anterioridad los fines y medios más acordes para su concreción y que son objetivadas a partir de una cadena de alternativas que buscan transformar una causalidad dada en una causalidad puesta, es decir, puesta por una finalidad que satisface una determinada necesidad humana.

Estas consideraciones llevan al autor a precisar dos cuestiones. En primer lugar, que el trabajo desencadena posiciones teleológicas primarias que tienen por finalidad la

transformación de la naturaleza. El trabajo supone la relación entre el hombre y la naturaleza y el complejo social que la constituye, la economía, el intercambio de la sociedad y la naturaleza. En segundo lugar, Lukács en ningún momento reduce al hombre ni a la sociedad al trabajo o a la economía, como si la existencia de otras formas de praxis humana apenas fuera un epifenómeno de las primeras. Por el contrario, si bien éstas tienen ciertas continuidades o determinaciones comunes con el trabajo, al mismo tiempo poseen un conjunto de particularidades que las determinan.

En relación a las determinaciones universales, Lukács (1981) señala que toda forma de praxis es producto de una posición teleológica, es decir, toda acción humana es precedida por un momento ideal que plantea una finalidad y busca, mediante la aprehensión de aquellas determinaciones presentes en la realidad, captar los medios más acordes para alcanzarla.[67] En palabras del autor,

> El trabajo, como elemento último de la esfera económica, no ulteriormente escindible, es fundado de hecho en una posición teleológica y, como mostramos sobre diferentes puntos de vista, todos los momentos que producen la estructura y la dinámica de la esfera económica, son también estos actos teleológicos directa o indirectamente orientados en dirección al proceso de trabajo, o puestos en movimiento por el. Por este aspecto fundamental la esfera económica no se diferencia en nada de otros campos de la praxis social. En particular, y esto acontece necesariamente en las posiciones teleológicas, que son los movimientos esenciales del proceso, cada una de ellas tienen como punto de partida un momento ideal (Lukács, 1981 II**: 362-363 TP).

Estos aspectos generales no deben opacar sus particularidades y distinciones. En el trabajo intervienen posiciones teleológicas primarias cuyo rasgo central es transformar la naturaleza a partir de una finalidad humana, mientras que, por su parte, existen un conjunto de posiciones teleológicas secundarias, denominadas como praxis, que actúan sobre la conciencia y la práctica de otros individuos. En este último caso *"[…] el momento ideal está*

[67] La mediación entre el momento ideal y el momento real, entre la teleología y la objetivación, es una determinación común en la posición teleológica primaria y secundaria. Lukács señala: *"Nuestras investigaciones demostraron que el hecho más fundamental, más material de la economía (el trabajo) tiene características de una posición teleológica […] en el trabajo –y el trabajo no es solamente el fundamento, el fenómeno basilar de cada praxis económica, sino también, como lo sabemos, el modelo general de su estructura y dinámica- la posición teleológica producida en la conciencia (esto es, el momento ideal) debe preceder a la realización material"* (1981 II**: 335 TP). Y, más adelante, agrega: *"La igualdad está en el hecho de que, sea en el intercambio con la naturaleza, sea en la influencia sobre las posiciones teleológicas de otros hombres, la posición puede adquirir una eficacia objetiva solamente cuando en su objeto intencional pone en movimiento hombres, fuerzas, etc. reales"* (Lukács, 1981 II**: 490 TP).

presente como motivación y objeto, tanto en la posición como en el objeto de esta intención, por eso, el momento de la posición ideal aumenta en relación con las posiciones originarias del trabajo, cuyo objeto es necesariamente real" (Lukács, 1981 II**: 339 TP). Es decir, si en el trabajo se ponen en movimiento cadenas causales, que vuelven una causalidad dada en una causalidad puesta, los procesos teleológicos secundarios operan sobre otras posiciones teleológicas de otros individuos.

Así, la finalidad planteada por las posiciones teleológicas secundarias es rotundamente diferente respecto al de las posiciones teleológicas primarias. Como afirma Lukács:

> […] la posición de series causales está relacionada con objetos y procesos que, al ser puestos, se muestran totalmente indiferentes hacia el fin teleológico; mientras que aquellas posiciones que tienen por objeto suscitar en los hombres determinadas decisiones entre alternativas, actúan en un material que, de por sí, espontáneamente, tiende a decidir entre alternativas. Este tipo de posición tiene, pues, como intención un cambio, una intensificación o una mitigación de tales tendencias en la conciencia de los hombres; no trabaja, en consecuencia, en un material en sí indiferente, sino en uno que es ya en sí favorable o desfavorable, y que se mueve tendencialmente hacia posiciones de fines (2004: 112).

Las determinaciones esenciales del objeto sobre el cuál busca intervenir cada posición teleológica son diferentes. Si en el trabajo se opera sobre la naturaleza, las posiciones teleológicas secundarias lo hacen sobre la conciencia de otros sujetos, esto es, sobre las ideas, sentimientos, aptitudes y voluntad que tienen individuos y grupos sociales. En ambos, el logro de la finalidad puesta depende de un reflejo que permita captar las determinaciones esenciales sobre las cuales actuar.

Dicho reflejo, en el caso de las posiciones teleológicas secundarias, debe producir un conocimiento de los aspectos sociales de los individuos y grupos sociales. Esto significa que los medios son distintos respecto a las posiciones teleológicas primarias, siendo centrales los intereses sociales en pugna y los valores humanos:

> Tales actos, para ser funcionales, ya sea en un estadio primitivo, requiere el conocimiento de las personas en las cuales debe ser suscitada esta voluntad, del mismo modo por el cual las posiciones de trabajo en sentido estricto requieren que los objetos, las fuerzas, etc. naturales en cuestión sean conocidas. Este conocimiento sobrepasa, por su naturaleza, el plano biológico, tiene un carácter social. Los valores que en este punto surgen, como el conocimiento de los hombres, el arte de persuadir, la

> ingeniosidad, la astucia, etc., alargan por su parte el círculo de valores y de las valoraciones (que son sociales en grado de pureza cada vez más elevado) (Lukács, 1981 II*: 139 TP).

Este extracto refleja las particularidades que adquiere el reflejo en las posiciones teleológicas secundarias. Si en las posiciones teleológicas primarias es posible alcanzar un conocimiento en torno a las legalidades objetivas de la naturaleza que poseen un cierto grado de estabilidad, en aquellas de carácter secundario predomina un mayor grado de incertidumbre[68], no sólo porque el "material" (el sujeto) es más oscilante, sino también porque éste puede reaccionar desencadenando nuevas legalidades. Aludiendo a esta cuestión, Lukács señala que

> Dada la diversidad de los dos tipos de posición teleológica, el coeficiente de incertidumbre es, como sabemos, en el segundo grupo no sólo más alto, sino también de un orden de grandeza que le confiere una cualidad diversa. Esta diferencia, sin embargo, no quita validez a la base ontológica común ahora recordada: la necesidad de incidir sobre el ser (1981 II**: 490 TP).

Y en otro pasaje completa esta idea al referir que

> […] los efectos de aquellas posiciones teleológicas, que son destinadas a provocar nuevas posiciones en otros hombres, de aquellas otras posiciones que actúan sobre otros hombres, no pueden nunca llegar a aquel determinismo unívoco, al menos inmediato, que caracteriza a aquellas del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza, las cuales se apoyan en un conocimiento relativamente exacto de los nexos naturales relevantes (Lukács, 1981 II**: 505 TP) .[69]

El aspecto oscilante presente en el "objeto" de la posición teleológica secundaria, los sujetos y grupos sociales, introduce otra diferenciación respecto a los resultados alcanzados con dicha acción, ya que

[68] En relación a esto, Lukács afirma: *"[…] en estas posiciones, el control directo de la idea por parte del ser no puede jamás llegar a funcionar de modo inmediato y tendencialmente preciso, como, al revés de eso, se verifica en el trabajo. Esto implica, ciertamente, una diferencia cualitativa, pero obviamente, también en este caso, no una incertidumbre absoluta, no una irracionalidad"* (1981 II**: 464-465 TP).

[69] Agrega Lukács: *"No solamente el circulo de lo desconocido […] es incomprensiblemente más amplio, sino que, más allá de eso, por esta diferencia característica cualitativa, se tiene que, en el intercambio orgánico con la naturaleza, las legalidades fundamentales del objeto pueden ser conocidas […]"* (1981 II**: 490 TP). Sin embargo, como advierte Costa, se produce *"[…] la ampliación del grado de incertidumbre en el conocimiento del objeto en las posiciones teleológicas secundarias, dificultando la captura de las tendencias del proceso en curso y posibilitando solamente un conocimiento post festum, pero aún así, racional"* (2011: 79 TP).

> […] el mundo de los objetos de las posiciones teleológicas primarias, en el intercambio orgánico entre sociedad y naturaleza, es más determinado y tiene una duración objetiva mayor de lo que aquellas de las posiciones cuyo objeto es actuar futuro, deseado, de otros hombres (Lukács, 1981 II**: 492 TP).

Finalmente, a diferencia de las posiciones teleológicas primarias, en las que el individuo puede cesar de forma más certera sus valores e intereses para alcanzar la finalidad planteada, las posiciones teleológicas secundarias al actuar en el ámbito de las relaciones sociales, sobre la conciencia y las prácticas de los individuos, esta suspensión se vuelve más problemática. Como advierte Lukács,

> La suspensión absoluta de los afectos sólo puede tener lugar solamente en los casos, en que, para el trabajo (y para la ciencia que de el se desarrolla), se considera exclusivamente el mero ser en sí del objeto […] Y cuanto más social se tornan estos actos, tanto menos la suspensión de la necesidad conserva su carácter absoluto" (1981 II**: 427 TP).

Estas posiciones teleológicas secundarias tienen la particularidad de poder ponerse al servicio de la clase dominante y sus intereses particulares. Es decir, Lukács (1981) reconoce la existencia de posiciones teleológicas secundarias cuyo objetivo es incidir en las posiciones teleológicas de otros individuos para que éstos objetiven con sus acciones determinadas posiciones teleológicas y no otras, determinadas según los intereses sociales vigentes en una sociedad.

La aparición de complejos sociales institucionales, cuya función consiste en desarrollar posiciones teleológicas secundarias a partir de los valores y prácticas de la clase dominante, se agudiza con la instauración en la sociedad de una división del trabajo que segmenta al trabajo intelectual del manual. Este proceso coincide con la aparición de las sociedades de clase y la separación entre la ciudad y el campo, centrándose progresivamente en la primera las distintas actividades económicas de corte industrial, que ganan centralidad tanto cualitativa como cuantitativamente respecto al campo, y se desarrollan las actividades de tipo intelectual.

Ambos aspectos habilitan a las posiciones teleológicas secundarias a colocarse al servicio de los intereses dominantes y contribuyendo a reproducir un determinado modo de organizar las relaciones sociales.

> […] las posiciones teleológicas de este tipo, por vía espontánea o institucional, pueden ser puestas al servicio de un dominio, independiente de quien se sirva de esto; de aquí la frecuente ligazón del trabajo intelectual, tornado autónomo, con los sistemas de dominio clasista, aunque sus inicios sean más antiguos y, a pesar de, en el curso de la lucha de clases, como se observa también en el Manifiesto Comunista, una parte de los propios representantes del trabajo intelectual se pasa, con cierta necesidad social, para el lado de los oprimidos que se rebelan (Lukács, 1981 II*: 155 TP).[70]

Este último aspecto, a ser expuesto a lo largo del capítulo, destaca la mediación, y consiguientemente el lugar contradictorio, en que se encuentran aquellas posiciones teleológicas secundarias destinadas a actuar sobre la conciencia y la prácticas de otros individuos y grupos sociales. Sintetizando lo abordado hasta aquí, las determinaciones universales y particulares del trabajo y de las otras modalidades de praxis social, Lukács señala:

> El trabajo en este sentido originario y restringido, contiene un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso. En las formas posteriores, más evolucionadas de la praxis social, aparece además, en primer plano, el efecto sobre otros hombres, cuyo objeto es en última instancia –por cierto que sólo en última instancia- una mediación para la producción de valores de uso. El contenido esencial de la posición teleológica es, sin embargo, a partir de ahora –dicho en términos muy generales, muy abstractos, la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas (2004: 103).

Estas posiciones teleológicas secundarias aparecen en una fase muy primitiva de la vida humana, como en la organización de un proceso de trabajo particular, ya que ciertos individuos determinan con anterioridad cuáles son las funciones y roles que otros deberán desempeñar. Por ejemplo, esto se expresa ya en la caza colectiva del paleolítico, en la cual,

> […] si la cooperación ha de funcionar exitosamente, debe tener lugar una división de funciones entre los participantes individuales (bastidores y cazadores). Deben ir precedidas de una posición teleológica que determine el carácter, el papel, la función, etc. de las posiciones individuales, ahora concretas y reales, orientadas a un objeto natural. El objeto de esta posición secundaria no es, pues, ya algo puramente natural, sino la

[70] En relación a la mediación entre clases sociales y la determinación de las finalidades, medios y alternativas, Lukács refiere que *"[…] la pertenencia de clase y la participación en la lucha de clases determinan hondamente las decisiones vitales de cada miembro de la sociedad. Así, surge un ámbito de juego para los fenómenos conflictivos en cuanto el contenido de las alternativas rebasa decisivamente el metabolismo de la sociedad con la naturaleza"* (2004: 147).

> conciencia de un grupo humano; la posición del fin ya no tiene por fin transformar un objeto natural, sino la ejecución de una posición teleológica que, por cierto, ya está orientada a objetos naturales; los medios, igualmente, ya no son intervenciones sobre objetos naturales, sino que quieren provocar tales intervenciones en otros hombres (Lukács, 2004: 104).

Esta cooperación aún no establece un proceso nítido de diferenciación entre aquellos que orientan sus acciones a transformar la naturaleza y quienes actúan sobre la conciencia y las posiciones teleológicas de otros individuos. Es decir, en este momento la división del trabajo es apenas técnica y no social, ya que *"[…] la división del trabajo es, con certeza, apenas ocasional, y por eso consiste en un mero actuar técnicamente en común en el caso de determinadas operaciones o cooperaciones"* (Lukács, 1981 II*: 154 TP). La división del trabajo comienza cuando se autonomizan las ocupaciones en profesiones y de las mismas se pueden obtener los productos del trabajo sin que éstos deban producirlos para si mismos.

De este modo, las profesiones se constituyen a partir del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, ya que estas últimas impactan en la división social del trabajo volviéndola más compleja y diversificada. Es mediante el aumento de la productividad del trabajo, que permite eleva la capacidad cualitativa de producción así como su expansión cuantitativa, que emergen formas institucionales cuya finalidad y función social se ligan a las posiciones teleológicas secundarias. En términos de Lukács:

> Cuanto más se desarrolla el trabajo, y con ello la división del trabajo, tanto más autónomas se tornan las formas de las posiciones teleológicas de segundo tipo, y tanto más se pueden desarrollar en un complejo para si mismo de la división del trabajo (1981 II*: 155 TP).

Esta autonomía de las posiciones teleológicas secundarias es de carácter relativo. Si la autonomía enfatiza que los complejos sociales no se convierten en meros epifenómenos de lo que ocurre en la dinámica económica, su carácter relativo refiere a que éstos no pueden ser escindidos en sus elementos simples ni ser captados y analizados de manera aislada, ya que, por el contrario, es dentro de la totalidad, como momento predominante respecto a los complejos parciales, que alcanzan y ejercen una función social específica.

En suma, a partir de la categoría trabajo, actividad fundante del hombre y modelo de toda praxis humana, se produce un crecimiento extensivo e intensivo que origina nuevos elementos y complejos en la sociedad, que hace que la sociabilidad sea cada vez más

compleja, basada en la identidad de la identidad de la no identidad, esto es, en un proceso que mantiene una unidad pero cada vez más diversificada.

Esto significa que la sociabilidad produce siempre trazos nuevos que sólo pueden ser comprendidos mediante el proceso de producción y reproducción social, en el cual, su momento predominante lo ocupa el trabajo, de cuya síntesis de actos laborales individuales se configura el complejo de la economía, mientras que simultáneamente, como resultado de la creciente complejidad de las relaciones sociales, emergen un conjunto de posiciones teleológicas secundarias que actúan en las relaciones entre los hombres, su conciencia y su posición teleológica. En ese sentido, Lukács (1981) afirma que el ser social es un complejo de complejos, constituido por la economía y por otros complejos sociales que poseen una autonomía relativa respecto a la primera.

El recorrido realizado no sólo muestra la fecundad del pensamiento de Lukács, sino que busca presentar los elementos generales del ser social y las particularidades socio-históricas que adquiere dentro del capitalismo, con el fin de contribuir a dilucidar cuál es el significado social del Trabajo Social, si éste es un trabajo, que desempeña posiciones teleológicas primarias, o si, por el contrario, es uno de los complejos sociales que actua sobre las posiciones teleológicas de otros individuos, como una posición teleológica secundaria. Antes de ingresar a dicha discusión resulta fundamental analizar las principales determinaciones que asumen la ideología y sus mediaciones con las posiciones teleológicas secundarias.

1.2 La ideología como función social

El tratamiento teórico realizado en torno a las posiciones teleológicas primarias y secundarias, en la que se han rescatado y expuesto sus determinaciones universales y particulares, dejan entrever, de forma inicial, las mediaciones existentes entre las posiciones teleológicas secundarias y la ideología, que intervienen sobre la conciencia y la práctica de otros individuos en el marco de los conflictos sociales de sociedades de clases.

En ese sentido, resulta fundamental indagar en torno a la concepción que Lukács (1981) tiene de ideología, sobre todo, considerando el carácter polémico y difuso que dicha categoría posee y los innumerables debates que han existido, dentro y fuera del marxismo, en torno a la misma. En primer lugar, el autor sostiene una directa controversia con aquellas posiciones que, dentro del marxismo, reducen la cuestión de la ideología a una mera

elucubración que oculta y oscurece los nexos objetivos de la realidad. Esta visión señala que la ideología, concebida como "falsa conciencia", produce una conciencia deformada de la realidad, creando una penumbra que vela las contradicciones sociales y reproduce la dominación de la clase dominante.[71] Así, la ideología como "falsa conciencia" queda aprisionada en una crítica gnoseológica que analiza la veracidad o falsedad de determinadas teorías, opiniones, tradiciones, sin concebir que éstas por si solas no se convierten directamente en ideología. Como afirma Lukács,

> […] la inmensa mayoría de las ideologías se fundan sobre premisas que no resisten a una crítica gnoseológica rigurosa […] Pero esto significa que estamos hablando de la crítica de la falsa conciencia. Sin embargo, en primer lugar, son muchas las realizaciones de la falsa conciencia que nunca se tornaron ideología; en segundo lugar, aquello que se torna ideología no es de modo alguno necesariamente idéntico a falsa conciencia. Aquello que es realmente ideología, por eso, solamente podemos identificar por su acción social, por su función en la sociedad (1981 II**: 461 TP).

De este modo, la ideología no es determinada por su aspecto verdadero o falso, por su capacidad para expresar objetivamente las determinaciones de lo real o para encubrirlas, y si bien la crítica gnoseológica de la ideología es un elemento importante, éste no es el criterio determinante para que algo sea ideología o no. A esto Lukács agrega:

> […] la corrección o falsedad no bastan para hacer de una opinión una ideología. Ni una opinión individual correcta o errónea, ni una hipótesis, una teoría, etc. científica correcta o errónea son en sí y por sí una ideología: pueden, solamente, como vimos, venir a serlo solamente después de tornarse vehículo teórico o práctico para combatir conflictos sociales […] (1981 II**: 448 TP).

[71] Esta concepción ha sido nutrida por algunas de las afirmaciones hechas por Marx y Engels en la *Ideología Alemana*, cuando estos afirman que *"[…] en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico"* (1959: 25). Según Lessa (2007b), la noción de ideología como "falsa conciencia" tiene un doble acercamiento con el positivismo: en primer lugar, porque concibe a la ciencia como una cuestión neutra frente a los conflictos sociales, pudiendo neutralizarlos. En segundo lugar, el criterio para juzgar lo que sería ciencia e ideología es de carácter gnoseológico, una sería neutramente objetiva y la otra subjetivamente valorativa. En síntesis, Lukács afirma: *"[…] lo gnoseológico no es el órgano adecuado para distinguir la ideología de aquello que no es ideología. Es la función social la que decide si alguna cosa se torna o no ideología, sobre este hecho la gnoseología, por su naturaleza, no tiene nada que decir"* (1981 II**: 548 TP).
Por otro lado, a menudo tiende a olvidarse la concepción que Marx sostuvo en sus estudios históricos, en lo cuales, no sólo se analizar los efectos de la ideología en la conciencia de los grupos, sino también su materialidad en prácticas, esto es, su influencia como concepción o visión de mundo. Sobre esto ver Eagleton (2005) y Konder (2002).

Aún no se han desplegado con precisión las determinaciones que Lukács tiene en torno a la ideología, apenas ha sido adelantado que ésta sólo se define por la función social que cumple dentro de la sociedad. Vale la pena detenerse por un momento a revisar cuál sería la relación entre la ciencia y la ideología al superarse aquella visión que plantea dicotómicamente que la primera se liga a la "[…] *pura objetividad como principio exclusivo de la ciencia"* (Lukács, 1981 II**: 543 TP), como campo avalorativo, y la segunda se reduce a una pura subjetividad, que queda aprisionada por las capas fenoménicas de la realidad y donde predominan las valoraciones. Para Lukács la ciencia puede devenir en una ideología y no porque esta pierda algún tipo de rigurosidad en la reproducción objetiva de la realidad, sino porque cumple una función social precisa: aporta elementos para iluminar y volver conciente la práctica de los individuos. En términos del autor:

> Cuando antes, hablando de las ideologías en general y en particular de aquella de la política, subrayábamos su neutralidad de cara a la cuestión de la verdad, en este discurso estaba obviamente implícito que mismo la más pura verdad objetiva puede ser usada como medio para dirimir conflictos sociales y, por lo tanto, como ideología, ya que exactamente ser ideología no es una cualidad social fija de este o de aquel producto espiritual, sino, al revés, por su naturaleza ontológica es una función social, no una especie de ser (Lukács, 1981 II**: 544 TP).

Así, la ideología se determina por la función social que ejerce dentro de una totalidad social determinada y en un momento histórico concreto. Esta función, en el caso de la concepción restricta adoptada por Lukács (1981), remite a la intervención ideo-práctica de la ideología en los conflictos sociales. La ciencia, gracias a ello, puede convertirse en una ideología que actúa sobre las distintas situaciones conflictivas de una época determinada o, en términos de Marx, cuando *"La teoría logra realizarse en el pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades"* (1965: 34). Vale la pena recuperar dos pasajes de la *Ontología del Ser Social* donde se abordan estas cuestiones de formal meridional:

> […] Naturalmente no puede dejar de ser evidente para quien quiera que sea que haya leído nuestras consideraciones, que trabajo intelectual, mismo como momento de la división social del trabajo, no es absolutamente la misma cosa que ideología. Pero, precisamente por esto su vínculo es bastante estrecho: el resultado de cualquier trabajo intelectual puede, en determinadas situaciones sociales, transformarse en ideología, o mejor, la división social del trabajo produce continuamente situaciones en las cuales este pasaje se torna necesario y permanente (Lukács, 1981 II**: 477 TP).

Y, en otro extracto, Lukács recupera el papel que ocuparon en determinados momentos históricos las teorías provenientes de las ciencias naturales en la confrontación con las concepciones del mundo en ese momento hegemónicas y como estas se convirtieron en una ideología:

> La astronomía heliocéntrica o la doctrina evolucionista en el campo de la vida orgánica son teorías científicas, dejando de lado su corrección o falsedad, y ni esto en cuanto tales, ni el repudio o acogimiento de ellas constituyen en sí una ideología. Solamente cuando, con Galileo y Darwin en sus confrontaciones, las tomas de posición devinieron instrumentos de lucha de los conflictos sociales, ellas –en tal contexto- operan como ideologías. La relación de su verdad o falsedad con esta función de la ideología es naturalmente importante, también ideológicamente, en el análisis concreto de la situación concreta, pero, desde que se trata de controversias sociales, no impide que sean consideradas ideologías […] (Lukács, 1981 II**: 448-449 TP).

Sintetizando, hasta aquí se ha mostrado como para Lukács (1981) la ideología no es una "falsa conciencia" ni puede ser definida a partir de criterios gnoseológicos. Por el contrario, la ideología se caracteriza por cumplir una función social dentro de la sociedad en un *hic et nunc* social. Sobre este punto Vaisman señala:

> […] la ideología sólo tiene existencia social y ella se refiere a un real específico, que es por ella pensado y sobre el cual actúa. La existencia social de los hombres es impulsada por la conciencia, o sea, por seres sociales que median sus acciones por la conciencia, por lo tanto, la ideología tiene su génesis determinada por la actividad social de los hombres y nace exactamente allí. Ella surge del *aquí* e *inmediatamente* que coloca problemas (2010: 50 TP).

Este carácter histórico y ontológico del pensamiento de Lukács, que siempre tiende a comprender los complejos sociales particulares dentro de la totalidad más amplia que la contiene, lo lleva a concebir a la ideología a partir de una doble concepción, tanto amplia como restricta, y cómo uno de las determinaciones universales y esenciales del ser social.

El planteo de Lukács tendrá como puntapié inicial algunas de las reflexiones introducidas por Marx en el *Prologo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en el que se afirma que

> […] Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal, se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción,

> finalmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen (2004b: 67).

La afirmación precedente de Marx, de que la ideología es un instrumento a partir del cual los individuos adquieren conciencia de los conflictos y actúan sobre ellos, será la piedra de toque fundamental en la concepción de Lukács[72]. Sin embargo, éste no reduce la ideología a aquel momento retratado por Marx de la revolución social, sino que lo extiende a la vida cotidiana de los individuos. En términos del propio autor:

> Creemos, por eso, estar autorizados a aplicar la esencia de la caracterización marxiana también a la cotidianeidad de la respectiva formación, y ver en las formas ideológicas los instrumentos por los cuales son concientizados y enfrentados también los problemas que ocupan tal cotidianeidad (Lukács, 1981 II**: 446 TP).

De este modo, para Lukács la ideología es *"[…] aquella forma de elaboración ideal de la realidad que sirve para tornar la praxis social de los hombres conciente y operativa"* (1981 II**: 446 TP) y actúa, en una sociedad concreta y en un momento histórico determinado, frente a aquellos conflictos sociales de la sociedad, *"sean estos, grandes o pequeños, episódicos o decisivos para el destino de la sociedad"* (1981 II**: 448 TP).

Esta concepción amplia de ideología es una determinación genérica del ser social que no remite sólo al período de la "pre-historia humana", esto es, de las sociedades de clase, sino que también incluye aquel período anterior, el de la caza y la recolecta, en el que no predominaban los vínculos de dominación y explotación del hombre hacia el hombre. La ideología, en el período del comunismo primitivo, refiere a un conjunto de normas sociales y aptitudes individuales que los individuos deben objetivar, ya que

> […] este estado –en el sentido socio-económico- inicial, aún fuertemente ligado a la agricultura y a la cría de ganado, y en especial a la caza de animales feroces requiere de los hombres modos de reacción totalmente diversos, y comportamientos obligatoriamente impuestos por estos últimos nacen, al menos, simultáneamente al trabajo, o mejor, en lo que concierne al peso social son hasta precedentes y más relevantes. Nos

[72] Mészáros, por su parte, señala que la ideología *"[…] no es ilusión ni superstición religiosa de individuos mal orientados, sino una forma específica de conciencia social, materialmente anclada y sustentada"* (2007: 65 TP) y a continuación agrega: *"[…] lo que determina la naturaleza de la ideología, encima de todo, es el imperativo de tornarse prácticamente conciente del conflicto social fundamental […] con el propósito de resolverlo por la lucha"* (2007: 66 TP).

> referimos sobretodo al coraje, la firmeza, el necesario espíritu de sacrificio, sin los cuales la caza, que era habitual –como está demostrado- en el paleolítico, habría sido imposible (Lukács, 1981 II**: 453-454 TP).

La trasmisión de determinados comportamientos y formas de actuar frente al trabajo permite comprender porque, por un lado, las posiciones teleológicas secundarias surgen y se desarrollan de manera conjunta con las posiciones teleológicas primarias, siendo centrales para que éstas últimas alcancen su finalidad planteada,[73] y, por otro, que ya en esta fase primitiva e inicial de la vida humana debe haber existido *"[…] modos de actuar universalmente reconocidos para regular la cooperación y las expresiones de la vida a ella asociada […]"* (Lukács, 1981 II**: 456 TP).

Es decir, en este período habría un tipo de ideología que engloba, a partir de normas grupales, un determinado padrón de comportamiento (Vaisman, 2010), el cual, no era impuesto de forma coercitiva. Sobre esto, Lukács señala:

> Debería existir por eso, aspectos de la siguiente ideología: una cierta generalización social de las normas de procedimiento humano, mismo si ellas no se imponían aún en términos antagónicos en el ámbito de la lucha entre intereses de grupos. Pero, aunque no conociendo concretamente tales modos expresivos de este estadio, podemos, no obstante, suponer que, en este, fueron los gérmenes de los conflictos entre la comunidad y los individuos, porque sería un preconcepto metafísico pensar que la conciencia social fuese totalmente idéntica en cada hombre (1981 II**: 455-456 TP)[74].

La concepción amplia de ideología refiere a que existe una mediación esencial entre la existencia social y la ideología, en la medida que el individuo al enfrentarse con situaciones problemáticas de la vida cotidiana busca soluciones y respuestas a partir de un proceso de concientización y operacionalización de la práctica conforme al campo de la ideología. Este aspecto amplio de la ideología se liga con la necesidad que tienen los individuos de construir en torno a su vida cotidiana y a sus prácticas un sentido, a partir de

[73] En torno a esto, Lukács agrega: *"[…] la forma exteriorizada de la comunicación humana, vale decir, las posiciones teleológicas que tiene como objetivo determinar la conducta de otros hombres, ya debería estar universalmente difundida: de otro modo no sería posible ni la colecta, ni la caza"* (1981 II**: 455 TP).

[74] Sobre éste último aspecto, la génesis de los conflictos entre individuo y colectividad, Lukács señala que probablemente estos hayan tenido un carácter potencial, en la medida que no existía una comprensión del carácter bifacético de la reproducción social: *"En las sociedades primitivas, por eso, son apenas latentes, ya que el escaso desarrollo de la personalidad individual, determinado en primer lugar por las relaciones sociales, es frenado ulteriormente por vía ideológica mediante la tradición, la educación, etc., que refuerzan la uniformidad socialmente determinada"* (1981 II**: 460 TP). Esta determinación, sin embargo, no es unívoca. Ya en distintos pasajes del capítulo anterior se ha presentado como el individuo frente a estos complejos tiene un papel activo frente a los mismos.

visiones de mundo (Lukács 1981, Lessa 2007b, Vaisman 2010, Costa 2011, Vedda 2011).

Junto a esta concepción amplia de ideología, Lukács (1981) destaca otra de carácter restricta, cuando la misma se convierte en un instrumento de lucha social[75]. Entre ambas concepciones, la amplia y restricta, no existe una muralla que las separa. Por el contrario,

> […] muchos elementos de la ideología están presentes […] ya en los primerísimos estadios del desarrollo social como, en el momento en que nacen los antagonismos sociales, para dirimirlos en términos ideológicos no ocurre la creación de un instrumento entero nuevo para la nueva necesidad, pues existe ya una rica herencia de estos medios […](Lukács, 1981 II**: 459 TP).[76]

En todo caso, para comprender y develar el carácter restricto y amplio de la ideología debe ubicarse a ésta dentro de la totalidad que la contiene. Es decir, *"Esta totalidad es la sociedad de un período dado, como complejo contradictorio que, en la praxis de los hombres, constituye el objeto y al mismo tiempo la única base real de su actuar"* (Lukács, 1981 II**: 447 TP). Respecto a la ideología en su acepción restricta, Lukács la ubica en un momento histórico determinado:

> La cuestión de fondo es que la génesis de estas ideologías presupone estructuras sociales en las cuales operan grupos diversos e intereses contrapuestos, que tienden a imponerse como interés general de la sociedad entera. En síntesis: el nacimiento y la difusión de las ideologías son el conato general de la sociedad de clase (1981 II**: 453 TP).

La existencia de estos grupos sociales, las clases sociales con intereses antagónicos, encuentran su génesis y desarrollo en la estructura social y concreta de cada momento histórico. Es decir, las clases sociales no pueden ser determinadas por criterios políticos, por el contrario, éstas emergen a partir del lugar y la función social que ocupan dentro del proceso productivo-económico, ligado a quiénes son los individuos y grupos que producen la riqueza social y cuales viven de la apropiación de ésta (Lessa, 2012). Entre este lugar objetivo

[75] En términos textuales: *"[…] la caracterización más restricta, pero también más precisa de ideología […] consiste en el hecho de que los hombres, con auxilio de la ideología, traen a su conciencia y combaten sus conflictos sociales, cuya base última es preciso buscar en el desarrollo económico"* (Lukács, 1981 II**: 452 TP).

[76] Ciertas aptitudes y cualidades que emergen en los primordios de la vida humana luego son apropiados por las clases dominantes como sus valores. En términos de Lukács: *"Dado que tales cualidades más tarde, como virtud de las clases dominantes, se tornan parte importante de su ideología, no es inoportuno recordar su génesis en el período de la colecta, antes del nacimiento de las clases, y resaltar como modos de conducta que, sucesivamente, adquieren también forma ideológica […] en su origen se desarrollan orgánicamente en el proceso de reproducción social, que en aquel momento era el único posible […]"* (1981 II**: 455 TP).

que ocupa una clase social y la praxis ideológica necesariamente existe una mediación, en la cual, los individuos que forman parte de esta clase conciben los intereses de la misma como propios y tienden a afirmarlo prácticamente en el cuadro de las relaciones sociales. Así,

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

Los planteos de Lukács, en alguna forma, recuperan los señalamientos que Marx realizó en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde éste afirma que los intereses de una clase tienden, en momentos de abierto enfrentamiento, a presentarse como los representantes universales de toda la sociedad:

> Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar ese papel, a menos de provocar en sí misma y en la masa un momento de entusiasmo, en el cual fraternice y se confunda con la sociedad universal, se identifique con ella y se sienta y reconozca como su representante universal, un momento en que sus reclamaciones y sus derechos sean de veras los derechos y las reclamaciones de la sociedad misma, en que ella sea realmente la cabeza y el corazón de la sociedad. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase particular reclamar la supremacía universal (1965: 38-39).[77]

De este modo, los antagonismos sociales y la disputa de intereses y posiciones de clase no sólo se ligan a un cierto desarrollo de la división del trabajo y de la forma de organizar el proceso de metabolismo social, sino también, a la conformación de instrumentos ideológicos que permiten dirimirlos. La ideología es una forma de conciencia que, sin ser absolutamente idéntica a la conciencia de la realidad, permite intervenir sobre los conflictos sociales. Sobre este punto, Mészáros señala que la ideología es la

> […] conciencia práctica inevitable de las sociedades de clases, relacionada con la articulación de conjuntos de valores y estrategias rivales que

[77] En palabras del propio Lukács: *"[…] es evidente que tales grupos, en los casos dados, se forman porque los intereses vitales de las individualidades que los constituyen son los mismos o convergen fuertemente, y se encuentran en oposición con los intereses vitales de otros grupos […] estos conflictos pueden ser dirimidos con eficacia en la sociedad sólo cuando los miembros de un grupo logran persuadir a sí mismos que sus intereses vitales coinciden con los intereses importantes de la sociedad entera, esto es, que todos aquellos que defienden estos intereses hacen al mismo tiempo algo útil para la sociedad entera"* (1981 II**: 452-453 TP). También, la ideología toma como parte de sí la denuncia de los intereses particulares de otros grupos y clases sociales o, por el contrario, se afirma a sí misma como el representante del interés general y universal de toda la sociedad.

> intentan controlar el metabolismo social en todos sus principales aspectos […] Una vez que las sociedades en cuestión son ellas propias internamente divididas, las ideologías más importantes deben definir sus respectivas posiciones tanto como "totalizadoras" en sus explicaciones y, de otro, como alternativas estratégicas unas a otras. Así, las ideologías conflictuantes de cualquier período histórico constituyen la conciencia práctica necesaria en términos de la cual las principales clases de la sociedad se interrelacionan y hasta se confrontan, de modo más, o menos, abierto, articulando su visión de orden social correcta y apropiada como un todo abarcador (2007: 65 TP).

Por lo tanto, la ideología en las sociedades de clase torna operativa la práctica social y lo hace de modo tal de responder a las necesidades de las clases sociales en disputa, en la que sus miembros vuelven conciente sus conflictos materiales.

Sintetizando las determinaciones fundamentales de la ideología, Costa (2011) señala que la misma tiene sus determinaciones en el cotidiano; torna conciente y operativa la praxis humana y se dirige a dominar los conflictos sociales existentes en cada momento histórico. A continuación se presentarán cuáles son las formas que adoptan estos complejos sociales en las sociedades de clase y las articulaciones existentes entre las posiciones teleológicas secundarias y la ideología.

1.3 Los complejos sociales ideológicos: formas restrictas y puras de ideología

El carácter amplio y restricto de la ideología, como aspectos presente en el momento ideal de la conciencia práctica de los individuos, logra superar dos trampas fundamentales en las que han caído distintas vertientes del marxismo: por un lado, aquellas que han concebido a la realidad a partir de factores que le otorgan prioridad al económico y establecen una relación causal y mecánica entre éste y el resto de los elementos ideológicos-superestructurales. Esta visión vuelve un epifenómeno a la superestructura jurídico-política, como mera resultante, sin autonomía propia, de la economía. Por otro lado, otros enfoques le confieren una autonomía absoluta a la ideología, desvinculándola completamente del complejo ontológico de la economía, como si poseyeran una legalidad propia. De este modo, si en toda posición teleológica, sea primaria o secundaria, existe un momento ideal y un momento real, estas posturas tienden a separar y volver autónomos dos momentos que son una unidad y le otorga un mero carácter "material" a la economía y un aspecto "ideal" a la ideología:

> Ellos ignoran completamente todo lo que Marx dice sobre la peculiaridad del ser social, y tomaron, al revés, del materialismo burgués, la unilateral determinación mecánico-causal de cada momento espiritual por acción de los momentos materiales, donde, pues, muy frecuentemente era el ser en general o una forma singular de ser natural que asumía las funciones de la economía […] (Lukács, 1981 II**: 533 TP).[78]

Así como no existe una disociación entre el momento ideal y el momento real, tampoco lo hay respecto al complejo ontológico de la economía y de las otras formas de praxis social:

> Y no se llegaría a resultados satisfactorios mismo queriendo ver principios absolutamente contrastante, de un lado, en el intercambio con la naturaleza y, de otro lado, en la praxis internamente a la sociedad […] Cuanto más desarrolla, cuanto más social es una formación económica, tanto más complejos son los sistemas de mediaciones que ésta debe construir en sí y alrededor de sí, pero estos interactúan todos de alguna manera con la auto-reproducción del hombre, con el intercambio orgánico con la naturaleza, quedando en relación con ésta, y son al mismo tiempo tales que vuelven a actuar sobre ésta, en el sentido de que pueden favorecerla u obstaculizarla (Lukács, 1981 II**: 363 TP).

El crecimiento intensivo y extensivo del proceso de metabolismo social hace referencia a que la relación entre la base económica y la superestructura ideológica es de carácter histórica:

> De un lado, la génesis ontológica de tales relaciones aparece en cada acto de trabajo, de cuyo análisis la economía y la superestructura jurídica precisan sintéticamente evidenciar las ramificaciones, las afinidades y las transformaciones de funciones. Por otro lado, este complejo imaginario de la sociedad tiene por esencia un carácter histórico […] El trabajo mismo, como motor decisivo de la humanidad y del hombre, no es un estado de cosas fijo, sino un proceso histórico; así también todos los momentos del desarrollo de la humanidad, aunque presenten diferenciaciones aparentemente independientes, en realidad están fuertemente mediatizados y con autonomía relativa, debiendo estas ser respetadas como estadios en movimiento del procesos histórico de la humanización (Lukács, 1981 II**: 379-380 TP).

[78] Sobre este punto, Lukács añade: *"Nos referimos a las múltiples teorías que toman los movimientos, con inconciencia ontológica, con una clara separación, o mejor, con una contraposición entre proceso intelectual y material en el trabajo. Esta escisión tiene un fundamento social, en la medida en que después del advenimiento de la esclavitud se fijó, entre las clases dominantes, la idea de que el proceso laborativo como tal tendría carácter mecánico, en cuanto que solamente en la determinación intelectual de la cosa y de cómo ejecutar se expresaría la productividad del espíritu humano […] Por esto, pues, la idea pura elaborada por el productor parece más elevada de sus realizaciones, el creador aparece a un nivel más elevado de aquello que es hecho por el"* (1981 II**: 531 TP). Es decir, es una expresión de la división entre el trabajo intelectual y material.

La sociabilidad humana, con su respectivo "retroceso de de las barreras naturales", no sólo vuelve más social a este proceso, sino que también lo torna más complejo, en la medida que aparece un mayor desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, del modo de organizar el trabajo total de la sociedad, y, al mismo tiempo, se despliegan las capacidades, habilidades y facultades humanas que hacen a la exteriorización y a la personalidad del individuo humano. Esto vuelve necesario un conjunto de complejos sociales y posiciones teleológicas que no transforman de manera directa la naturaleza, pero que sin éstas no podría realizarse ni sostenerse la organización social de la sociedad. Para Lukács,

> […] tal desarrollo lleva a aquellas posiciones teleológicas que intentan provocar un nuevo modo de comportamiento de los otros hombres, a tornarlas siempre más importantes, en el sentido extensivo e intensivo, cuantitativo y cualitativo, para el proceso de producción y para la sociedad entera. Basta recordar como la costumbre, el uso, la tradición, la educación, etc., que se fundan totalmente sobre posiciones teleológicas de este genero, con el desarrollo de las fuerzas productivas van continuamente aumentando su radio de acción y su importancia, terminando por formarse esferas ideológicas específicas […] sobre todo para satisfacer estas necesidades de la totalidad social (1981 II**: 464-465 TP).

La aparición de estos complejos sociales ideológicos, destinados a regular los problemas y conflictos sociales, tienden a tornarse un *"[…] tipo de actividad socialmente necesaria, lo que se expresa en el hecho de que los individuos singulares o grupos enteros pueden hacer de ella una ocupación específica de la cual vivir"* (Lukács, 1981 II**: 477 TP). Esto supone, en primer término, que la producción de la riqueza de una sociedad se ha vuelto lo suficientemente social para que no sean todos los individuos quienes se vean involucrados en el proceso de transformación material de la naturaleza y, en segundo lugar, esto expresa el nivel de complejidad que ha alcanzado la sociedad, en el cual, complejos y operaciones que no intervienen directamente en el intercambio del hombre con la naturaleza se tornan indispensables al mismo.

El carácter necesario de los complejos sociales ideológicos y de las posiciones teleológicas secundarias se encuentra en dos ordenes interrelacionados entre sí. En primer lugar, porque los conflictos sociales, que derivan de las relaciones sociales existentes en cada momento histórico, se manifiestan y se presentan en cada individuo, es decir, éstos son los portadores inmediatos de los mismos. En segundo lugar, estas situaciones a las que se

enfrentan los sujetos y los grupos sociales hacen que las ideologías estén determinadas por las necesidades concretas y por un deber ser de carácter social influido por la ideología. Esto ilumina como esta última, en principio, permite volver operativa y conciente la acción de los individuos pero, también, como las posiciones teleológicas secundarias toman como objeto de acción dichas necesidades y buscan influenciarlas, corregirlas y direccionarlas según finalidades sociales.

Por lo tanto, ciertas posiciones teleológicas adquieren un carácter institucional y en las sociedades de clase cumplen una función social concreta: *"[…] nacen para favorecer el desarrollo económico y –en ultimo análisis, pero sólo en último análisis- no se han desviado jamás de su misión […]"* (Lukács, 1981 II**: 465 TP). Uno de estos casos remite al derecho y a la regulación jurídica de una sociedad.

La necesidad de regular la cooperación y los deberes que los individuos tienen en una sociedad existe desde una fase muy primitiva de la vida humana, cuestión que se liga a la acepción amplia de ideología. Esta regulación, que buscaba que los individuos realicen ciertas posiciones teleológicas, inicialmente era desempeñada por los jefes de la tribu o por ciertos guerreros, es decir, era *"[…] toda la comunidad la que se ocupa en dirimir tales conflictos toda vez que se presentan […]"* (Lukács, 1981 II**: 478 TP). Es decir, en esta fase aún era posible una cierta regulación de las actividades sociales sin que sea necesaria la aparición de una estructura institucional destinada a mediar y controlar dicha cooperación. El surgimiento de un complejo social específico dentro de la división social del trabajo se vincula con un momento histórico particular:

> Solamente cuando la esclavitud llevó a cabo, en la sociedad, la primera división en clases, solamente cuando la circulación de las mercancías, el comercio, la usura, etc., introducían, al lado de las relaciones entre esclavo y señor, también otros antagonismos sociales (acreedores y deudores, etc.), las controversias que de aquí surgieron tuvieron que ser reguladas socialmente, y en la necesidad de tal necesidad poco a poco surgió la jurisdicción concientemente puesta, no más apenas trasmitida, tradicional (Lukács, 1981 II*: 206 TP).

Con la esclavitud, y la constitución de sociedades de clases, surge un estrato particular de individuos que se convierten en los portadores sociales de un complejo social ideológico restricto, el cual, objetiva posiciones teleológicas secundarias y cumple una

función social esencial para la reproducción de la sociedad como un todo. En relación a esto, Lukács afirma que el derecho

> […] no entra en la producción material en sí, sin embargo, esta última, a un cierto estadio, no se podría más desplegar con orden sin una regulación jurídica del intercambio, de los contratos, etc., para cuya realización se torna, también aquí, necesario un grupo de hombres que puedan vivir de esta actividad (1981 II**: 477 TP).

Y, en cuanto tal, estos individuos tienen la potestad de imponer los objetivos y finalidades de este complejo a través de la fuerza. Como ya fue señalado en el primer capítulo, a medida que la sociedad se desarrolla el mero uso de la fuerza se atenúa, siendo necesaria *"[…] aquella complicada unidad de fuerza explícita y fuerza disfrazada, revestida con el ropaje de la ley, que gana forma en la esfera jurídica"* (Lukács, 1981 II*: 207 TP). El derecho, como complejo social ideológico, surge *"[…] porque existe la sociedad de clases* (y) *es, por su esencia, necesariamente un derecho de clase: un sistema para ordenar la sociedad según los intereses y el poder de la clase dominante"* (Lukács, 1981 II*: 208 TP).

Hasta aquí puede afirmarse que el derecho no ha existido en todas las formas de sociabilidad humana, sino que, por el contrario, este emerge cuando surgen las sociedades de clase. Vinculado a esto, Lukács (1981) va a afirmar que el derecho es esencialmente un derecho de clase, un conjunto de normativas sociales que ordenan a la sociedad según los intereses de la clase dominante y, al mismo tiempo, inciden en las posiciones teleológicas de los individuos que conforman dicha sociedad.

Así, el derecho es un reconocimiento oficial del hecho (Lukács, 1981), es una forma de reflejo de lo que acontece efectivamente en la economía. Esta esfera del derecho encubre, mediante la igualdad y la libertad de los individuos, la desigualdad real ocurrida en el ámbito de lo económico y de la producción. Al respecto, Lukács afirma:

> El reconocimiento sólo puede tener un sentido real y racional en un contexto práctico, esto es, cuando se enuncia como necesidad la reacción a un hecho que es reconocido, cuando en el está contenida la indagación de cuales posiciones teleológicas los hombres deben seguir o, entonces, como debe ser avalada el hecho en cuestión en cuanto resultado de posiciones teleológicas precedentes (1981 II*: 213 TP).

De este modo, el derecho se constituye en un sistema compacto de enunciaciones que actúa prácticamente sobre las posiciones teleológicas y cuya finalidad y función social es

establecer un conjunto de imperativos, mayoritariamente negativos, que regulan el accionar de los individuos. Estos imperativos son definidos por el sujeto que encarna el "monopolio de la fuerza física", es decir por el Estado. Con ello

> Nace así un sistema, tendencialmente compacto de enunciados, de las determinaciones de hecho (reconocimiento), cuya tarea es regular el contrato social de los hombres según el propósito del Estado monopolista (Lukács, 1981 II*: 214 TP).

Esto trae aparejado que el derecho se constituya en un sistema homogéneo y general de imperativos que son definidos de manera a priori por el Estado, que determina cómo y qué debe acontecer en cada situación. Es decir, el derecho es un reflejo problemático de lo que efectivamente acontece y sucede en la realidad, en la medida en que no busca captar el en sí de la situación específica o las motivaciones que llevan a un individuo a violar determinados imperativos determinados por el derecho. Así, el reflejo generado por derecho es de carácter problemático respecto a lo que acontece efectiva y objetivamente en la sociedad y en el complejo ontológico de lo económico, con lo cual, nuevamente se muestra como el criterio gnoseológico no es el central para evaluar a la ideología, ya que el derecho cumple su función social con independencia de este aspecto (Lukács, 1981). En relación a esto, Lukács señala:

> Todo establecimiento jurídico de hecho tiene, por eso, un doble carácter. Por un lado, el debe valer como única fijación ideal importante de un estado de cosas, el cual expone, en el modo más exacto posible, en términos definidores. Y estas definiciones singulares deben, por su parte, formar un sistema compacto, coherente, que no admite contradicciones. Con lo que se revela, de nuevo con mucha claridad, que cuanto más tal sistematización avanzó, más se aparta de la realidad […] El sistema, de hecho, no se desarrolla como reflejo de esta (la realidad), sino como su manipulación que la homogeneiza en términos abstracto-ideales. Por otra parte, la compacidad teórica de todo sistema jurídico positivo, su ausencia de contradicciones decretada oficialmente, es mera apariencia (1981 II*: 214-215 TP).

En síntesis, el derecho se constituye en un complejo social ideológico con dos determinaciones fundamentales: su dimensión institucional y su carácter restricto. En relación a este primer aspecto, Vaisman (2010) advierte que la conformación de instituciones y miembros especializados es una condición esencial para la constitución del derecho como complejo social ideológico, adquiriendo una relativa autonomía respecto al

complejo económico. En relación al segundo aspecto, el derecho es un complejo ideológico de carácter restricto en la medida que éste busca intervenir sobre aquellos conflictos sociales que emergen en el marco de la vida cotidiana.

De este modo, el derecho sería un complejo social ideológico restricto, el cual, moviliza posiciones teleológicas secundarias, no a partir de un imperativo teórico, sino mediante un sistema unitario de indicaciones positivas y negativas que orientan y condicionan las posiciones teleológicas de otros individuos[79].

No obstante, además de estos complejos ideológicos de carácter restricto existen otros complejos sociales que Lukács (1981) llama de formas puras de ideología, que abordan uno de los aspectos fundamentales del desarrollo humano-social: la reproducción bifacética del género humano. Como ya fue analizado este punto en el capítulo anterior, reconociendo que la reproducción social incluye a la individualidad humana y al género humano como un todo, sólo cabe aquí advertir que la explicitación y la comprensión de dicha unidad es desigual e histórica y se va transformando a lo largo de su devenir. Es decir, tanto el contenido, la forma y las interrelaciones entre generalidad e individualidad adquieren rasgos particulares en cada etapa del desarrollo social. Sobre este punto, Lukács señala:

> Hay épocas –y lo fueron aquellas de la polis griega, sea en su florecimiento como en el período de crisis, aquel del renacimiento, del iluminismo, etc.- en las cuales estos conflictos fueron vividos con pasión, y otras en las cuales la estructura social del momento tiende a cancelarlos, por eso la genericidad aparece como una simple acomodación a las condiciones dadas o- y es su polo opuesto natural- se hace de la individualidad "pura", privada de la genericidad, el contenido emotivo de los hombres, como acontece por ejemplo hoy. La tensión entre particularidad y genericidad (individualidad auténtica) no desaparece nunca del todo, naturalmente, ni en tales períodos, siendo ella un resultado necesario del desarrollo histórico-social […] (1981 II**: 526-527 TP).

Estos complejos ideológicos puros, que toman como objeto los componentes fundamentales de la reproducción social, expresan, por un lado, *"[…] la conclusión de la socialización de la sociedad […]"* (Lukács, 1981 II**: 542 TP), esto es, del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social que abren un campo de posibilidades y alternativas mayores a los individuos y, por otro, del punto de vista subjetivo, *"[…] es constituido por la*

[79] Aquí apenas han sido tratadas las cuestiones generales del derecho, como ejemplo de los complejos sociales que se institucionalizan en la sociedad y cuya finalidad es actuar sobre las posiciones teleológicas y las prácticas de otros individuos. Para ampliar sobre el derecho, ver la segunda parte del trabajo de Sartori (2010).

generidad realizada interiormente y, al mismo tiempo, por la individualidad auténtica del hombre singular […]"(Lukács, 1981 II**: 542 TP).

Los complejos ideológicos puros a los que se alude son la filosofía y el arte. Para Lukács (1981), estos complejos sociales son esenciales para el desarrollo del aspecto subjetivo del proceso de socialización de la sociedad. Así, los mismos cumplen una función central en el pasaje del género humano en su estadio en sí al género humano para sí, ya que, según el autor,

> Si en todos los momentos resaltamos la función fundamental y fundante del desarrollo económico, también intentamos […] hacer ver que este último está en condiciones de producir "solamente" la posibilidad –en la verdad absolutamente indispensable- del "reino de la libertad". El cual puede venir a ser realizado -y evidentemente, sólo en la base de esta posibilidad- por lo actos de los hombres mismos, que para ese objetivo necesitan del mayor equipamiento ideológico, de la ideología producida, conservada y elevada a un nivel superior por la continuidad del desarrollo social (Lukács, 1981 II**: 532-533 TP).

Estos complejos ideológicos, pese a que toman las cuestiones esenciales de cada momento histórico respecto a la individualidad y al género humano como totalidad, son puros en la medida que no tienen una injerencia directa con la práctica social. Es decir, no actúan de forma directa sobre la economía y las estructuras sociales asociadas a ella, lo cual, como se verá más adelante, no significa que no tengan alguna influencia indirecta sobre las mismas.

Tomando a la filosofía, Lukács (1981) va a señalar que su función social se liga a la universalización, que busca develar e indagar en torno al "de donde y para donde" del género humano. Con lo cual, la filosofía construye una "imagen ontológica del universo" *"[…] sobre la angulación de cómo fue, se transformó y es […] Ella, pues, reúne sintéticamente los dos polos, mundo y hombre, en la imagen de la generidad concreta"* (Lukács, 1981 II**: 529 TP).[80] La filosofía, entonces, contribuye a generar un esclarecimiento espiritual de los individuos en los momentos concretos e históricos que atraviesan, produciendo respuestas a las preguntas más preeminentes y esenciales de cada época. De este modo, para la filosofía, al igual que el arte,

[80] En otro pasaje, aludiendo a la universalidad filosófica, Lukács señala: *"Vimos que cada filosofía de un cierto peso desea ofrecer una imagen global del estado del mundo, intenta sintetizar –de la cosmología a la ética- todos los nexos de modo tal que pueda presentar también las decisiones contingentes como momento necesario de aquellas decisiones que determinan el destino de la especie humana"* (1981 II**: 535 TP).

> […] su contenido es constituido por las preguntas puestas por el mundo, que el artista o el filósofo buscan responder, ambos esforzándose –cada uno con sus medio peculiarísimos- para construir, extraer y arrancar de la esencia del ser una imagen del mundo la más completa posible, la más adecuada posible a la generalidad del hombre y que, en su totalidad, no "resuelve" simplemente por vía directa o indirecta el conflicto por el cual fue motivada, sino va más allá de eso y se inserta como etapa necesaria del camino que la humanidad realiza en dirección a sí misma (Lukács, 1981 II**: 537-538 TP).

Si la filosofía toma para sí el estudio y la reflexión del género humano, esto supone que de algún modo aborda los conflictos más acuciantes de cada época histórica, pero conteniendo, al mismo tiempo, sus determinaciones universales. De esto se desprenden dos cuestiones: la primera, que existe un cierto grado de influencia e injerencia de la ideológica de la filosofía en la vida cotidiana, no habiendo una separación rígida y absoluta entre ambas, por el contrario,

> No es preciso haber leído a Marx para actuar frente a los hechos diarios con espíritu de clase, ni es preciso haber experimentado la dimensión artística de Don Quijote o de Hamlet para sufrir la influencia de ellas en las decisiones éticas. Esto ocurre tanto en el bien como en el mal, -y en la esfera ideológica no puede ser de otra forma- no era de hecho necesario estudiar Nietzsche o Chamberlain para tomar decisiones fascistas (Lukács, 1981 II**: 541 TP).

En segundo lugar, si ya se mostró que la filosofía (y el arte) no son complejos separados de la vida cotidiana y de los conflictos sociales de cada época, también se observó que dicha injerencia es de carácter indirecta, en la medida que no dispone de los medios y los instrumentos necesarios para la objetivación y realización de esta intenacionalidad.

Lo mismo sucede con el arte, el cual, adquiere ciertas particularidades respecto a la filosofía. Si en ésta última su objeto es el género humano y la individualidad humana, el aspecto procesual y dual-unitario de la reproducción social, en el arte[81] el foco se coloca sobre el individuo. Si bien esta temática fue abordada y explayada por Lukács en su *Estética*, éste no deja de retomar algunos núcleos fundamentales del arte como complejo social ideológico puro: *"En el centro del arte […] está el hombre, el modo por el cual él, en los embates y confrontaciones con su mundo y ambiente, se hace una individualidad genérica"*

[81] Un tratamiento mayor de esta cuestión puede encontrarse en Vedda (2006) y Tertulian (2008).

(1981 II**: 525 TP). Es decir, este genera un reflejo de carácter antropomorfizador[82] y productos miméticos que provocan ciertos afectos en los individuos y, en el caso del gran arte, un momento catártico, en el cual, se supera la mera particularidad, las limitaciones singulares, y se alcanza una dimensión universal, un reconocimiento conciente en torno al género humano (Coutinho, 2013). Como sintetiza Lukács, *"Las grandes obras que perduran tienen, por lo tanto, raramente un carácter de actualidad que se detienen en lo inmediato, no obstante eso (o precisamente por eso) su motivo último permanece siempre actual en el plano histórico-universal"* (1981 II**: 536 TP).

Por lo tanto, el arte también interviene sobre los conflictos sociales de cada época histórica aunque de modo indirecto, sobre todo, respecto a las mediaciones existentes entre la individualidad y el género humano, entre el sujeto, sus relaciones sociales y el mundo en el cual habita y vive. A diferencia de las ideologías restrictas, que actúan sobre los conflictos concretos y presentes en cada momento histórico, en la ideología pura *"[…] se conservan espontáneamente en la memoria de la humanidad, se juntan en cuanto condiciones de una disponibilidad: volver a los hombres interiormente disponibles para el reino de la libertad"* (Lukács, 2003: 151).

Como sintetiza Costa, la aparición de estos complejos sociales ideológicos de carácter restricto y puro, y

> El lugar que cada uno de esos complejos ocupa en el campo de la ideología en general es demarcado por el objetivo más o menos restricto que les compete y por el tipo de eficiencia que caracteriza a cada uno de ellos, teniendo siempre la ontología de la vida cotidiana como punto de partida y de llegada (2011: 139 TP).

Además de estos complejos sociales ideológicos, restrictos y puros, vale destacar que, aunque más no sea brevemente, existen otros que ocupan un lugar intermedio entre ambos. Ese parece ser el caso de la política, la cual,

> [...] es una praxis que, en último análisis, es dirigida a la totalidad de la sociedad, pero de tal modo que, en la inmediaticidad, coloca en movimiento el mundo social fenoménico como terreno de la

[82] A diferencia del carácter antropomorfizador presente en la vida cotidiana, que es de carácter espontáneo, la antropomorfización del arte es conciente. Si en la ciencia éste aspecto es negativo, ya que *"[…] coloca barreras para el conocimiento correcto. La antropomorfización conciente del arte, al revés, crea un medium homogéneo específico sobre la base de la propia esencia y de la propia finalidad, de manera que todo cuanto es tomado de la vida sólo puede ser usado después de haber sufrido un proceso de homogeneización"* (Lukács 1981 II**: 524 TP).

> transformación, o sea de manutención o destrucción, de lo existente, y, sin embargo, la praxis así iniciada es inevitablemente movida, por vía indirecta, también por la esencia [...] (Lukács, 1981 II**: 483 TP).[83]

Al buscar la concientización y el enfrentamiento de los problemas sociales de la sociedad entera, la praxis política atiende a dos ordenes de cuestiones: en primer término, la ***eficacia***, debiendo actuar sobre el eslabón mas próximo de la cadena, esto es, la misma interviene sobre los conflictos más inmediato que ocurren en la sociedad: *"[...] la praxis política, como vimos, se dirije, ciertamente, simultáneamente a la unidad de esencia y fenómeno de la realidad social como un todo, pero, en lo inmediato, solmanente puede apañar esta última en su inmediaticidad [...]"* (Lukács, 1981 II**: 483 TP). En segundo término, la ***duración***, que no es una unidad de tiempo abstracta y cuantitativa, alude a si la praxis política logra intervenir sobre las determinaciones del proceso socio-metabólico, si con su accionar logra impactar sobre puntos neurálgicos que movilizan la esencia de cada sociedad. En términos de Lukács *"[…] La duración […] puede ser el criterio de una decisión política solamente cuando los nuevos efectos de ésta nos dice con claridad si ella […] estaba en condiciones de actuar sobre determinadas tendencias reales del desarrollo social"* (1981 II**: 488 TP).

Como se observa, el excurso ha mostrado como la ideología y los complejos sociales ideológicos ganan presencia e importancia respecto al proceso de producción y

[83] Un punto fundamental que aparece desarrollado en el capítulo de la *Ideología* refiere a la cuestión de la esencia y el fenómeno. Aquí sólo se retomarán aquellos elementos que aluden a la praxis política. Un tratamiento mayor de esta temática se encuentra a lo largo de dicho capítulo, pero, fundamentalmente, en su primer apartado titulado *El momento ideal de la economía*. Retomando a Hegel, Lukács advierte que la esencia es un grado determinado de ser, en la cual, *"[…] la producción de fenómenos forma parte de la esencia"* (1981 II**: 471 TP). Así, la esencia no puede identificarse a la economía y los fenómenos a lo superestructural, sino que cada uno de dichos complejos poseen una esencia y fenómenos y no existen límites precisos entre unos y otros. Resumiendo, la esencia *"[…] se desarrolla independientemente de la voluntad y de los intentos de sus productores, decimos, al mismo tiempo, que ella es accionada, no obstante, por posiciones teleológicas, sólo que sus efectos causales, porque sólo pueden surgir en la secuencia de tales posiciones, se destacan de las intenciones de los agentes de modo cualitativamente diverso […]"* (1981 II**: 474 TP). Es decir, la esencia emerge de las posiciones teleológicas objetivadas por sus individuos pero superan a esta, diferenciándose de las intenciones originales de los mismos. Con lo cual, cuando *"[…] observamos el proceso global en su totalidad, parece claro como el movimiento de la esencia, independientemente de la voluntad humana, y, ciertamente, la base de cada ser social, pero base en tal contexto quiere decir: posibilidad objetiva*" (1981 II**: 474 TP). La esencia, de este modo, no es una fatalidad o una teleología universal, por el contrario, es, desde su universalidad, un campo de posibilidades de acción de los individuos. Esta esencia, finalmente, no se encuentra absolutamente separada de los fenómenos, sino que conforman una unidad, ya que la esencia alude a la continuidad global del proceso y los fenómenos a su concreto aquí y ahora (Lukács, 1981). Estos elementos serán retomados en el próximo capítulo.

reproducción social, siendo éstas, como posiciones teleológicas secundarias, mediaciones fundamentales para sostener el orden social vigente y las relaciones entre los hombres inherentes a la misma. Atrás ha quedado aquella "abstracción razonable" del trabajo[84] ya que, pese a conservar sus determinaciones esencial, éste se desenvuelve en un complejo ontológico particular: la economía, pero también, se encuentra atravesado por posiciones teleológicas secundarias que intentan orientar las prácticas y las posiciones teleológicas de los individuos. De este proceso, que adquirió complejitud, emergen otros complejos sociales que permiten introducir la pregunta acerca de la naturaleza del Trabajo Social, si éste estríctamente es un proceso de trabajo, como posición teleológica primaria, o si, por el contrario, como posición teleológica secundaria es un complejo social ideológico. Habiendo clarificado y expuesto qué es lo que Lukács entiende por trabajo; producción; reproducción e ideológica es posible responder acerca de la función social del Trabajo Social y qué lugar ocupa dentro de la totalidad social del proceso socio-metabólico del capital.

2. La naturaleza del Trabajo Social: trabajo, complejos sociales y posiciones teleológicas

El recorrido teórico-analítico que hasta aquí se ha desarrollado reconstruye los nexos ontológicos fundamentales del ser social a partir de tres categorías: el trabajo, la reproducción y la ideología. Estas categorías, junto al trabajo alienado como forma de organizar el metabolismo social en el capitalismo, sientan las bases fundamentales para indagar en torno a la naturaleza del Trabajo Social como profesión. En ese sentido, Iamamoto (1997) recalca que aprehender la intervención profesional del Trabajo Social supone un doble esfuerzo que, por un lado, se presenta al nivel de los discursos y representaciones que los profesionales tienen en torno a su quehacer profesional, dimensión que será objeto de estudio en la segunda parte de la tesis, y, por otro lado, captar los resultados práctico-sociales que tiene el Trabajo Social en la sociedad como un todo, trascendiendo la actuación individual de los profesionales y constituyendo una direccionalidad social determinada.

Este planteo, compartido tanto por Iamamoto (1997) como por Netto (1997), refiere a que el significado social de la profesión sólo puede ser alcanzado, simultáneamente como

[84] Para Lukács, *"De hecho, aunque la esencia más general del trabajo, la posición teleológica, en el intercambio orgánico con la naturaleza subsista el principio fundante y –considerada en sí- permenzca igual a sí misma, sin tener, por principio, en alguna medida, que transformar su carácter de fondo, ella puede realizarse en el plano del ser solamente en el respecto hic et nunc concreto del ser histórico social"* (1981 II**: 373 TP).

producto y procesualidad histórica, dentro de la sociedad de la cual forma parte, pero, también, mediante las proposiciones teóricas, prácticas, políticas y éticas que la profesión como colectivo y los agentes individuales que se dedican a ella motorizan para responder a ciertas necesidades y demandas puestas por la sociabilidad humana. De este modo, para la perspectiva asumida no hay una relación monocausal entre las determinaciones macroscópicas de los procesos sociales y el lugar que ocupan las profesiones dentro de ellas, sino que, por el contrario, existen mediaciones entre las mismas y las respuestas configuradas por las profesiones en cada momento histórico. Como afirma Netto,

> […] las profesiones no pueden ser tomadas apenas como *resultados* de los procesos sociales macroscópicos –deben también ser tratadas cada cual como *corpus* teóricos y prácticos que, condensando proyecto sociales (por sus ineliminables dimensiones ideo-políticas), articulan respuestas (teleológicas) a los mismos procesos sociales (1996: 89 TP).

Es decir, el significado social del Trabajo Social se ubica en la conjunción de una doble determinación: el lugar que ésta ocupa en la división social y técnica del trabajo, como parte de la especialización del trabajo colectivo o trabajo total de la sociedad, así como también por los rasgos particulares que adquiere los procesos de intervención profesional en cuanto posición teleológica. Ambos aspectos serán abordados a partir de dos niveles de análisis: aquel que permite introducir la discusión si el Trabajo Social puede ser homologado a la categoría trabajo por pertenecer a la división social y técnica del trabajo y, en segundo momento, incluir algunos aspectos fundamentales que hacen a las posiciones teleológicas desarrolladas por los trabajadores sociales en los procesos de intervención profesional.

2.1 Trabajo Social y división social y técnica del trabajo: ¿trabajo o complejo social ideológico?

La discusión del lugar que ocupa el Trabajo Social en la división social y técnica del trabajo parte de los planteos desarrollados por distintos autores que adhieren a la perspectiva histórico-critica (Iamamoto 1997, Netto 1997, Martinelli 1997, Montaño 1998, Guerra 2007), quienes advierten que el surgimiento y expansión de la profesión encuentra su razón de ser y su legitimidad no en aspectos internos[85], que la diferencian de otras

[85] Como afirma Iamamoto *"[…] reducir el tratamiento a los elementos "internos" –que supuestamente atribuyen a la profesión un perfil peculiar: su objeto, objetivos, procedimientos y técnicas de actuación etc.- significa*

prácticas sociales o de otras profesiones, sino en la existencia de determinadas necesidades puestas por la sociedad, la capacidad que tiene la profesión de dar respuestas a las mismas y la presencia de ciertas instituciones que contraten a los profesionales.

Si bien los autores anteriormente señalados abordan las determinaciones esenciales y universales del surgimiento del Trabajo Social, mientras que otros analizan las particularidades socio-históricas en Argentina (Parra 2002, Moljo 2005, Siede 2007, Oliva 2007a, Gianna 2011), resulta central recuperar algunos de sus aspectos para comprender el lugar que ocupa la profesión en la sociedad, su función social y sus particularidades como posición teleológica. En este punto, Netto (1997) señala que la profesión no es el resultado de la continuidad (evolución y perfeccionamiento) de la caridad y la filantropía, sino que, por el contrario, éste se liga de modo directo al orden del monopolio, esto es, a la fase monopólica del capitalismo. En términos del autor:

> Es recién en el orden societario comandado por el monopolio que se gestan las condiciones histórico-sociales para que, en la división social (y técnica) del trabajo, se constituya un espacio en que se puedan mover prácticas profesionales como las del asistente social. La profesionalización del Servicio Social no se relaciona decisivamente a la "evolución de la ayuda", a la "racionalización de la filantropía", ni a la organización de la caridad; se vincula, por el contrario, a la dinámica de la organización monopolista (Netto, 1997: 68).

Así, la necesariedad y la legitimidad del Trabajo Social proviene de las determinaciones socio-históricas que emergen en el orden monopolista, con lo cual, no es el que Trabajo Social se *"[…] constituye para crear un cierto espacio en la red socio-ocupacional, sino que es la existencia de este espacio lo que lleva a la constitución de la profesión"* (Netto, 1997: 68). Es decir, existe un momento histórico bien preciso, que sucede entre 1890 y 1950, en el que se produce el pasaje del capitalismo clásico o competitivo al capitalismo monopolista y se introduce un conjunto de transformaciones económicas y políticas que generan las condiciones objetivas para la conformación del espacio funcional-laboral de los trabajadores sociales.

Algunos aspectos esenciales del capitalismo monopolista refieren a que éste instala un nuevo régimen de acumulación y de regulación fordista-keynesiano (Harvey, 2004). Y además de sostener el proceso de acumulación de capital, que produce la separación entre

---

extraer artificialmente al Servicio Social de las condiciones y relaciones sociales que le dan inteligibilidad y en las cuales se torna posible y necesario" (1997: XXIV).

los individuos que sólo poseen de su fuerza de trabajo para ser vendida y de aquellos que disponen de los medios de producción y del dinero para comprar aquellos elementos ligados al proceso de producción, también generó una fuerte centralización de capital, el cual, pasó a estar aglutinando en pocas manos. Este proceso inaugura nuevas cualidades respecto a las empresas monopolistas, ya que poseen mayor control sobre ciertas ramas de producción, comercialización y la competencia.[86] Como señala Netto, la aparición de estas empresas monopólicas *"[…] no promueven la eliminación de la anarquía de la producción, que es congenial a la organización capitalista; la "libre competencia" es convertida en una lucha de vida o muerte entre los grupos monopolistas"* (1997: 12). También, son introducidos un conjunto de cambios en la forma de organización y gerenciamiento de la producción. Estas empresas, por su tamaño y volumen, buscan con el acceso a tecnologías de punta y la racionalización en la organización del trabajo alcanzar el superlucro[87] que sólo puede realizarse en la mayor venta posible de piezas al aumentar el volumen de producción.

El aumento en el volumen de producción de mercancías introduce la necesidad de una *producción en masa*, la cual, genera una cierta padronización de las piezas producidas y una uniformidad en dichas mercancías (Harvey 2004, Netto y Braz 2007, Montaño y Duriguetto 2010). Como no hay una separación rígida en la óptica de Marx (1971) entre la producción y el consumo, si existe una producción en masa se vuelve necesario un *consumo de masas* que realice el lucro capitalista a partir de una venta extensiva, y de larga escala, de mercancías.

Estas transformaciones ocurridas en el régimen de acumulación necesariamente son acompañadas de cambios en el *padrón de regulación*. En ese sentido, Netto advierte que

---

[86] El proceso de concentración de capital también es promovido por una mutación en el papel de los bancos. Según Netto y Braz *"Producto de la evolución de las "casas bancarias" que operaban en el tiempo del capitalismo comercial, los bancos, inicialmente, funcionaban como intermediarios de pagos; con el desarrollo del capitalismo, se tornan las piezas básicas del sistema de crédito. Reuniendo capitales inactivos de capitalistas y la suma de la economía de un gran contingente de personas, los bancos pasaron a controlar masas monetarias gigantescas, disponibles para préstamos –y la competencia entre los capitalistas industriales los llevó a recurrir al crédito bancario para sus nuevas inversiones. En ese contexto, los bancos contribuyeron activamente para implementar el proceso de centralización del capital"* (2007: 178 TP).

[87] Ello es posible con dos mecanismos: a) buscar el diferencial de productividad mediante una tecnología aún no generalizada en la industria del ramo y b) aumento del volumen de producción de mercancías padronizadas. Si el desarrollo técnico-científico expandió los medios de producción, transformando la composición orgánica del capital, esto significa que incrementó la productividad de los bienes de consumo. Con maquinas más productivas se obtienen un volumen de producción de bienes de consumo mayor, generándose una superproducción de bienes de consumo. La realización del lucro depende del mayor volumen de mercancías comercializadas. Si la oferta es mayor a la demanda no se reduce el valor de las piezas vendidas. Así, para garantizar la tasa de lucro hay que constituir un mercado de consumo de masas (Montaño y Duriguetto, 2010).

> […] la solución monopolista –la maximización de los lucros por el control de los mercados- es inmediatamente problemática: por los propios mecanismos nuevos que deflagra al cabo de un cierto nivel de desarrollo, es víctima de las constricciones inherentes a la acumulación y a la valorización capitalista. Así, para efectivarse con chance de éxito, ella demanda mecanismos de intervención extraeconómicos. De ahí la refuncionalización y el redimensionamiento de la instancia por excelencia del poder extraeconomómico, el Estado (1997: 13).

Si históricamente el Estado, como parte de la fase competitiva del capitalismo, cumple el papel de garante de las condiciones externas de producción, como guardián de la propiedad privada, en el capitalismo monopolista, manteniendo el mismo, también pasa a actuar en la *"[…] la organización y en la dinámica económica desde adentro, y de forma continua y sistemática"* (Netto, 1997: 13), fusionándose sus funciones políticas y económicas.

La unidad de estas funciones políticas y económicas del Estado, destinadas a garantizar el lucro capitalista, incluye una *ampliación del crédito estatal*, que permita la producción en masa a partir del otorgamiento de créditos que solventen los crecientes gastos iniciales de las empresas monopolistas; el *financiamiento en tecnociencia*, que solventa con los gastos públicos el desarrollo científico-técnico necesario para introducir mejoras en la productividad e intensidad del proceso productivo, y la *inversión en infraestructura para la producción y consumo,* que crea las condiciones esenciales para la producción, circulación y comercialización de las mercancías (Montaño y Duriguetto, 2010).

Junto a estas funciones el Estado introduce un accionar sistemático a partir de *políticas públicas y la promoción de un salario indirecto*, tanto para la fuerza de trabajo inserta en el mercado laboral como para aquella desocupada.

En el primer caso, de aquella porción de la clase trabajadora que poseen una inserción laboral, el Estado genera un conjunto de medidas ligadas a las políticas sociales y los salarios indirectos que retiran del capitalista individual dicha responsabilidad, socializando los costos de las mismas a nivel societal.[88] Al mismo tiempo, en el segundo caso, como la garantía de la obtención de los lucros del capitalismo monopólico depende de la venta de la mayor cantidad de mercancías, el Estado interviene en la conformación de este mercado de consumo, no sólo con la protección de las empresas nacionales, sino también

[88] Sobre la conformación de las políticas sociales dentro de Argentina y su articulación con la lucha de clases y el accionar del Estado, ver los aportes de Oliva (2007a).

asegurando la permanencia de dichos puestos de trabajo y con el accionar directo en los nudos de estrangulamiento de la economía monopolista. Es decir, como existe una porción de individuos que no pueden constituirse en "consumidores plenos", esto conduce lentamente a las crisis de superproducción: se produce más de lo que se puede comprar. Así, el Estado busca impulsar el pleno empleo (disminuye las tasas de interés, con lo cual, se promueve el capital productivo industrial) y actúa mediante políticas sociales frente a quienes no pueden ser "consumidores plenos".

El Estado se convierte en un pilar fundamental del orden monopólico, ya que al ampliar los derechos laborales y la ciudadanía se reducen los conflictos sociales, pasando éstos de la esfera económico a la esfera estatal-política, desarticulando la lucha de clases y creando una imagen cultural de un Estado al servicio de las necesidades y del pueblo (Montaño y Duriguetto, 2010). Esto induce a que el Estado, como "comité ejecutivo de la burguesía", necesariamente deba legitimarse políticamente introduciendo ciertas demandas y necesidades de la clase trabajadora en el seno del mismo.[89] Como afirma Netto:

> Señalar, por lo tanto, la compatibilidad de la captura del Estado por la burguesía monopolista con el proceso de *democratización* de la vida sociopolítica no es eludir el fenómeno real de que el núcleo de los sistemas de poder opera en favor de los monopolios [...] Al contrario, equivale a indicar que un componente de legitimación, a pesar de amplio, es plenamente soportable por el Estado burgués en el capitalismo monopolista […] señalar que ciertas demandas económico-sociales y políticas inmediatas, de amplias categorías de trabajadores y de la población, pueden ser contempladas por el Estado burgués en el capitalismo monopolista, no significa que ésta sea su inclinación "natural", ni que ocurra "normalmente" — el objetivo de los superlucros es la razón de ser de los monopolios y del sistema de poder político del cual ellos se valen; sin embargo, respuestas positivas a demandas de las clases subalternas pueden ser ofrecidas en la medida exacta en que ellas mismas pueden ser refuncionalizadas para el interés directo y/o indirecto de la maximización de los lucros (1997: 17-18).

Por lo tanto, las nuevas funciones extraeconómicas que el Estado comienza a desempeñar en el orden monopolista son el resultado contradictorio de, por un lado, la necesidad que asume el capital en dicho momento histórico, buscando legitimar el orden vigente, pero, por otro lado, son el producto de las luchas impulsadas por la clase

[89] Según Netto este proceso complejo de atención del Estado de las manifestaciones de la "cuestión social" y las reivindicaciones que la clase trabajadora demanda, mediante sus luchas y organización, una resolución que lleva a que *"[…] el principio democrático se confunda con las demandas de los trabajadores"* (1997: pa 71).

trabajadora, sobre todo, en lo que hace a sus reivindicaciones económico-corporativas por mejorar sus condiciones objetivas y subjetivas de vida.

En este escenario el Estado interviene de modo sistemático y contínuo sobre las refracciones y secuelas de la "cuestión social", sobre los efectos y problemas sociales que derivan de la relación social general y antagónica entre capital y trabajo. Históricamente el Estado actuó frente a la "cuestión social" en los casos en que se avisoraba un riesgo real del orden social vigente y lo hacía mediante la conceción de ciertas reivindicaciones (como la regulación de la jornada de trabajo) y reprimiendo las movilizaciones obreras. En el orden monopólico su particularidad y distinción se ubica en este carácter sistémico y continuo que el Estado adopta frente a la "cuestión social", volviéndose su accionar necesario para preservar el orden social vigente y para atender, al mismo tiempo, algunas de las demandas colocadas por la clase trabajadora. Es decir, esta intervención del Estado frente a las manifestaciones de la "cuestión social", como parte de las funciones económicas y políticas que éste comienza a desempeñar en el capitalismo monopolista,

> […] no deriva inmediatamente de las exigencias económicas del dinamismo del capital monopolista, sino que se produce como resultante del movimiento de las clases sociales y sus proyectos. En ella, el Estado juega un papel central y específico, dado que le cabe asegurar las condiciones de la reproducción social en el ámbito de la lógica monopólica al mismo tiempo en que debe legitimarse más allá de esta frontera -de donde surge la potenciación de su trazo intervencionista y su relativa permeabilidad a demandas extramonopolistas incorporadas selectivamente con la tendencia a neutralizarlas (Netto, 1997: 76).

Las políticas sociales[90] son parte de la batería de funciones que el Estado, en el estadio monopólico del capitalismo, comienza a impulsar como una de sus modalidades fundamentales de actuación sobre las manifestaciones de la "cuestión social". La planificación y ejecución de las mismas demanda un conjunto de profesionales, entre ellos los trabajadores sociales, que intervengan en dichas instancias de la política social y *"[…] se insertan en espacios que amplían y complejizan la división social (y técnica) del trabajo"* (Netto, 1997: 76). Es decir, el significado social de la profesión[91], su génesis y desarrollo, se

[90] Según Pastori (1998), además de la función social, que apunta a la redistribución de bienes y servicios (recursos sociales), las políticas sociales tienen funciones económicas y políticas. La primera, permite contrarrestar el subconsumo y abarata la fuerza de trabajo, mientras que la segunda apunta a establecer mecanismos de legitimidad del orden vigente y del Estado monopolista.

[91] Recuperando el planteo de Netto (1997) podría decirse que éste analiza el surgimiento del Trabajo Social desde la dialéctica de la continuidad y de la discontinuidad, ya que enfatiza que existen entre las protoformas

vincula al proceso de constitución del orden monopólico y a la agudización de la lucha de clases que trae consigo una ampliación en el tipo de respuesta que el Estado adopta frente a la "cuestión social", ya no sólo mediante la represión, sino también mediante la construcción de consensos sociales y mecanismos de legitimidad del orden social vigente. Como sintetiza Iamamoto (1997), el Estado articula una respuesta a la "cuestión social" basada en una doble estrategia: la represión y la asistencia.

Estos aspectos generales acerca de la génesis y desarrollo del Trabajo Social han permitido dilucidar cuál es su lugar en la división social y técnica del trabajo, como una profesión que, inscripta en el orden monopólico, es contratada –principalmente por el Estado- para actuar sobre los efectos y expresiones de la "cuestión social", mediante la implementación y ejecución de políticas sociales. Esta determinación, correcta y esencial para captar el significado social histórico y actual de la profesión, necesariamente introduce un conjunto de interrogantes a ser abordados: ¿Cuál es la naturaleza del Trabajo Social?; si esta forma parte de la división del trabajo ¿Puede directamente ser homologada a un proceso de trabajo?; ¿Cuáles son los aspectos particulares que atañen al Trabajo Social como posición teleológica y proceso de objetivación?

En ese sentido, la comprensión del Trabajo Social en la división social y técnica del trabajo ha llevado a diversos autores a afirmar que la profesión es un proceso de trabajo. En este punto, Costa (2013) señala que este debate fue desarrollado no sólo en el marco de las reformas curriculares de Brasil, sino dentro de un contexto más amplio de fuerte retroceso de la clase trabajadora, en la cual, no sólo se produjo la crisis y deceso del "socialismo real" y de las formas de resistencia y lucha de la clase trabajadora (sindicatos y partidos políticos), sino que también, dentro de las ciencias sociales predominaron posiciones que declaraban el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin del trabajo y de la potencialidad revolucionaria de la clase trabajadora como sujeto de la transformación social.

Así, la recuperación de la categoría trabajo en el marco más amplio que lo contiene se constituyó en un acto de resistencia que va a contrapelo de las posiciones dominantes de la academia y las ciencias sociales, pero esto no lo exime de un conjunto de dificultades y

---

del Trabajo Social y éste un conjunto de continuidades: el carácter esencialmente femenino, una cosmovisión teórica ligada al pensamiento conservador, la recuperación de ciertas prácticas de las protoformas. Sin embargo, el momento predominante lo ocupa la ruptura: la constitución del Trabajo Social como profesión asalariada que debe, a cambio de un salario, vender su fuerza de trabajo en la esfera de la circulación de mercancías.

errores que terminan haciendo perder los aspectos esenciales de la categoría trabajo e impiden reflexionar sobre las particularidades del Trabajo Social, su posición teleológica y la objetivación de estrategias de intervención profesional.

Estos debates, presentes en el *Núcleo de fundamentos del trabajo profesional* de las *Directrices generales para el Curso de Servicio Social* (1996), llegan a la Argentina a partir del texto de Iamamoto (2003) *El Servicio Social en la contemporaneidad*. La autora, de basta trayectoria dentro de la profesión, es una de las referentes más significativas dentro del Trabajo Social Latinoamericano y con su libro *Servicio Social y división del trabajo* sentó las bases fundamentales de la perspectiva histórico-crítica.

No obstante, en esta nueva producción de la autora, traducida al español, plantea que el Trabajo Social debe ser pensado ya no como una práctica profesional, sino como un proceso de trabajo (Iamamoto, 2003). Vale la pena detenerse en algunos de los argumentos de la autora para reconstruir este debate y para desarrollar un conjunto de observaciones a la misma[92].

Este primer aspecto de la cuestión, el pasaje de la práctica profesional al proceso de trabajo, es considerado

> […] no como un cambio de nomenclatura, y si de concepción: lo que generalmente se llama de práctica profesional corresponde a uno de los elementos constitutivos del proceso de trabajo que es el propio trabajo. Para que exista trabajo son necesarios los medios de trabajo y materia prima u objeto sobre el cual incide la acción transformadora del trabajo (Iamamoto, 2003: 117).

A partir de este cambio de concepción se plantea la existencia de un conjunto de determinaciones esenciales presentes en *todo* proceso de trabajo:

> Cualquier proceso de trabajo implica una materia prima u objeto sobre el cual incide la acción del sujeto, o sea el propio trabajo que requiere de medios o instrumentos para que pueda ser efectuado. En otro términos, todo proceso de trabajo implica una materia prima u objeto sobre el cual incide la acción; medios o instrumentos de trabajo que potencializan la acción del sujeto sobre el objeto; y la propia actividad, o sea, el trabajo orientado a un fin que resulta en un producto (Iamamoto, 2003: 80).

[92] De modo similar, aunque desde una óptica ligada al althusserianismo y al lacanismo, Karsz (2007) considera al Trabajo Social como un proceso de producción que parte de una materia prima y alcanza un determinado producto y, al mismo tiempo, el profesional dispone de medios de trabajo y de fuerza de trabajo. Como el autor no es trabajador social, y como bien fue señalado en la introducción de la tesis, no recibirá un tratamiento específico en este trabajo aunque, con algunos matices, tiene las mismas implicancias que serán abordadas con la obra de Iamamoto (2003).

Si estos elementos son universales en todo proceso de trabajo, es necesario responder cuál es el objeto o materia prima sobre el cual el Trabajo Social interviene, así como también los medios e instrumentos de trabajo con los que dispone. En relación al primero de estos aspectos, el objeto o materia prima, Iamamoto advierte que *"El objeto de trabajo, aquí considerado, es la cuestión social. En sus múltiples expresiones ésta provoca la necesidad de la acción profesional en el área de la infancia y juventud, de la tercera edad, en situaciones de violencia contra la mujer, en la lucha por la tierra, etc."* (2003: 80).

Si el objeto o materia prima del Trabajo Social es la "cuestión social" y sus manifestaciones, los instrumentos y medios de trabajo aluden, por un lado, a que el *"[…] conocimiento de la realidad deja de ser un mero telón de fondo para el ejercicio profesional, transformándose en condición del mismo, del conocimiento del objeto en el cual incide la acción transformadora o ese trabajo"* (Iamamoto, 2003: 80). Es decir, los instrumentos de trabajo de los trabajadores sociales no sólo refieren a los conocimientos, sino también, al "arsenal de técnicas" con que disponen los profesionales para desarrollar su intervención. Estos serían apenas uno de los componentes de los medios de trabajo. Sintetizando a los mismos, Iamamoto afirma:

> La noción estricta de instrumentos como mero conjunto de técnicas se amplía para alcanzar el conocimiento como un medio de trabajo, sin el cual ese trabajador especializado no consigue efectuar su actividad o trabajo. Las bases teórico-metodológicas son recursos esenciales que el Asistente Social acciona para ejercer su trabajo: contribuyen para iluminar la lectura de la realidad e imprimir rumbos a la acción, al mismo tiempo que la moldan (2003: 81).

Por otro lado, estos instrumentos de trabajo tendrían un segundo componente, en la medida que como los trabajadores sociales venden su fuerza de trabajo en el mercado, y no son una profesión liberal, hay un conjunto de medios de trabajo que son puestos por las instituciones que contratan al profesional. En términos de Iamamoto:

> Eso significa que el Asistente Social no posee todos los medios necesarios para concretizar su trabajo: financieros, técnicos y humanos necesarios para el ejercicio profesional autónomo. Depende de recursos previstos en los programas y proyectos de la institución que lo requisita y lo contrata, por medio de los cuales es ejercido ese trabajo especializado (2003: 81-82).

Del mismo modo, la profesión también produciría un producto de trabajo, ya que

> El Servicio Social también tiene un efecto que no es material, sino socialmente objetivo. Tiene una objetividad que no es material, sino social […] Pero el Asistente Social no trabaja solamente con cosas materiales. También tiene efectos en la sociedad como un profesional que incide en el campo del conocimiento, de los valores, de los comportamientos, de la cultura, que al mismo tiempo, producen efectos reales interfiriendo en la vida de los sujetos. Los resultados de sus acciones existen y son objetivos, a pesar de que algunas veces no se corporifiquen como cosas materiales autónomas, por más que tengan una objetividad social (y no material), expresándose bajo la forma de servicios (Iamamoto, 2003: 87).

Cabe destacar que los señalamientos críticos que se realizarán a continuación recuperan los interrogantes planteado al inicio de la exposición, sobre todo, si podría homologarse a la categoría trabajo toda forma de praxis humana que participa de la división social y técnica del trabajo y que pone en cuestión los planteos de Iamamoto (2003). La respuesta que puede darse, según los planteos de Marx y Lukács, es negativa.

Ya se ha mostrado como a partir del trabajo se generan las condiciones para una reproducción ampliada de la vida humana. Este proceso, que incluye el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y las transformaciones de las relaciones sociales de producción, hace que

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

Es la transformación y dominio de la naturaleza el que habilita, mediante un proceso infinito de preguntas y respuestas, la aparición de nuevos valores de uso, de necesidades y formas de satisfacerlas. Esto conduce a que *"[…] el proceso de trabajo provoque en la sociedad, conjuntamente a la propia difusión y perfeccionamiento creciente, una división del trabajo no simplemente técnica, sino también social"* (Lukács, 1981 II*: 154). El advenimiento de una división social y técnica del trabajo, mediante el "retroceso de las barreras naturales" y producto del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social que expande el dominio intensivo y extensivo de la naturaleza, posibilita el surgimiento de otras formas de

praxis humana que actúan sobre las relaciones sociales pero no participan de modo directo en el proceso de transformación de la naturaleza. Al respecto, Lukács señala:

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

Estas profesiones, que complejizan y hacen más diversa la división social y técnica del trabajo, refieren al desarrollo de posiciones teleológicas secundarias que, como ya fue analizado, actúan sobre las relaciones sociales y los individuos de una sociedad concreta en un momento histórico determinado. En otro pasaje, Lukács introduce nuevos aspectos respecto a dicho proceso, al decir que

> La división social del trabajo, en su expansión cuantitativa y cualitativa, crea encargos especiales, formas de mediaciones específicas entre complejos sociales singulares que, exactamente por causa de esta función particular en el proceso reproductivo del complejo total, adquieren una peculiar estructura interna. Las necesidades internas del proceso como complejo conservan, sin embargo, su prioridad ontológica y por esto determinan tipo, esencia, dirección, cualidad, etc. de las funciones ejercidas por tales complejos ontológicos mediadores. Pero justamente porque el funcionamiento correcto en un nivel superior del complejo total atribuye al complejo parcial mediador funciones parciales específicas, este asume cierta autonomía –que surge por necesidad objetiva- un cierto modo autónomo específico de reaccionar y accionar, del cual, exactamente por su especificidad, la totalidad no puede prescindir en su reproducción (1981 II*: 223 TP).

La aparición de estas profesiones de las que habla Lukács (1981), como puede ser el Trabajo Social, no significa que éstas se encuentren por fuera del la división social del trabajo, por el contrario, éstas forman parte de la misma pero, al mismo tiempo, tienen una función social muy mediada e indirecta respecto a la transformación de la naturaleza, adquiriendo una autonomía relativa[93] respecto a la esfera ontológica de la economía. Es decir, para Lukács (1981) las posiciones teleológicas secundarias que adoptan una forma institucional se insertan en la división social y técnica del trabajo, existiendo en esta última

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

no sólo procesos de trabajo, en cuanto posición teleológica primaria.[94] Desde esta determinación más general, que no homologa la participación en la división social y técnica del trabajo a la categoría trabajo, es que se podrá poner en tensión los planteos de Iamamoto (2003) respecto al Trabajo Social como trabajo.

Entonces, y volviendo a enfatizar, en la división social y técnica del trabajo, y con el proceso de especialización que deriva de ella, no sólo operan posiciones teleológicas primarias, destinadas a la transformación de la naturaleza, sino también aquellas posiciones teleológicas secundarias, que intentan inducir a los individuos a asumir determinados comportamientos y acciones deseados. Es decir, y en segundo lugar, Iamamoto (2003) tiende a resaltar apenas los aspectos generales de toda acción humana, el hecho de basarse en una posición teleológica, en un momento ideal que antecede y dirige la acción, que necesariamente debe objetivarse y transformarse en un momento real. Sin embargo, se borran las particularidades ya trabajadas al inicio del capítulo respecto a las posiciones teleológicas primarias y las posiciones teleológicas secundarias. Como advierte Lessa se *"[…] podrá identificar Servicio Social y trabajo apenas al precio de generalizar a todas las prácticas sociales lo que es específico al trabajo, por un lado y, por otro, al precio de cancelar lo que el trabajo tiene de específico y lo que lo distingue, como categoría fundante, de todas las demás categorías sociales"* (2007a: 92 TP).

Los planteos de Iamamoto (2003) colocan como una identidad y una homologación algo que es necesario pero diverso en el proceso de metabolismo social: si todas las posiciones teleológicas, sean primarias o secundarias, son esenciales en la sociabilidad humana como totalidad, éstas cumplen funciones distintas que le otorgan rasgos particulares y las distinguen entre sí. Esta identificación de las posiciones teleológicas introduce, de modo mecánico, ciertas categorías que Marx trabaja en el capítulo V de *El Capital* que, cuando se desarrolló el primer apartado del capítulo primero, refieren al intercambio orgánico del hombre con la naturaleza, a las posiciones teleológicas primarias,

[94] El énfasis colocado por Lukács a este planteo no sólo apunta a revertir aquellas visiones mecanicistas y factorialistas propias del marxismo, que tienden a reducir a todos los complejos sociales no económicos como meros epifenómenos del mismo, sino también captar la función social y las particularidades que asumen las posiciones teleológicas como complejos sociales. Es por ello que en diversos pasaje enfatiza lo siguiente: *"Las posiciones teleológicas realizadas por los individuos singulares se tornan, por lo tanto simples componentes de un proceso teleológico complejo ya socialmente colocado en movimiento. Como consecuencia general de este desarrollo, la socialización se revela también por el hecho que las posiciones, a priori puramente sociales, que no son dirigidas inmediatamente al intercambio orgánico de los hombres con la naturaleza, sino al contrario intentan influir sobre otros hombres a fin de que ellos realicen por sí las posiciones teleológicas singulares deseadas, aumentan tanto en número como de peso"* (Lukács, 1981 II*: 310 TP).

en cuanto intercambio eterno para la vida humana, sin el cual no se produciría la reproducción ontogenética de los individuos ni la reproducción filogenética del género humano como un todo.[95] Es esto lo que lleva a Iamamoto (2003) a señalar que el Trabajo Social tiene un objeto o materia prima, instrumentos y medios de trabajo y obtiene un producto.

Esta identidad entre posiciones teleológicas primarias y secundarias es lo que conduce, en tercer término, a plantear la homologación respecto al "objeto" o el "material" sobre el cual interviene todo proceso de trabajo. Si el trabajo, en cuanto posición teleológica primaria, transforma la forma de la naturaleza a partir de una finalidad humana ¿Es posible igualar la legalidad natural (los procesos físicos, químicos y biológicos) a la legalidad social (compuesta por relaciones sociales)? y en el caso del Trabajo Social, ¿Se puede equiparar como objeto o materia prima la legalidad natural con la "cuestión social", relación construida por los hombres y por lo tanto de carácter histórica y cambiante?

Marx advierte que *"Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin o sea el trabajo mismo, su objeto y sus medios"* (2002: 216). Si estos aspectos son las determinaciones generales de toda posición teleológica, esto no significa que de ella se derive que todo acto humano sea trabajo ni mucho menos que posea una materia prima, instrumentos, medios de trabajo y un producto. Vale la pena detenerse y recuperar los planteos del autor para dilucidar si estas categorías pueden ser "aplicadas" al Trabajo Social.

Para Marx la tierra, en su extensión total, es el objeto general y universal del trabajo humano. Sin embargo, *"Todas las cosas que el trabajo se limita a desligar de su conexión directa con la tierra son objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza"* (2002: 217). Es decir, el objeto es todo aquello que el hombre se apropia directamente de una porción de la naturaleza orgánica e inorgánica. Marx coloca como ejemplo cuando se captura un pez, la madera que es derribada de un árbol, entre otros. Mientras que la materia prima refiere a un objeto que *"[…] ya ha experimentado una modificación mediada por el trabajo"* (Marx, 2002: 217).

[95] Esta concepción de *El Capital* aparece en diversos pasajes de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Por ejemplo, en ese último se afirma *"El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensorial. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce"* (Marx, 2010: 107).

En otro pasaje, Marx clarifica lo que entiende por medio de trabajo, señalando que éste

> […] es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como vehículo de su acción sobre dicho objeto. El trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar, conforme el objetivo que se ha fijado, como medios de acción sobre otras cosas (2002: 217).

Y respecto al producto de esta acción humana dirigida a transformar la naturaleza, Marx concluye:

> El proceso se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser (2002: 219).

Estos pasajes de *El Capital* cumplen una doble función: por una parte, permiten comprender que cuando Marx habla de un objeto o de la materia prima alude esencialmente a la materialidad natural, a aquellos objetos provenientes de la naturaleza que los hombres se apropian directamente de ella o que, mediante un proceso de trabajo, transforman su forma, según sus cualidades y potencialidades que encierran, a partir de una finalidad humana. Lo mismo acontece con los medios de trabajo, Marx explícitamente refiere a la capacidad que tiene el hombre de, mediante la apropiación de la naturaleza, de utilizar sus fuerzas físicas, químicas y mecánicas para operar transformaciones sobre el objeto del trabajo. Igualmente con el producto, el valor de uso es un material de la naturaleza, una porción de esta que fue transformada según sus necesidades. La concepción de que las manifestaciones de la "cuestión social" serían el objeto o la materia prima del Trabajo Social (Iamamoto, 2003) tienden a una aplicación mecánica e inmediata que no distingue la concepción que tiene Marx del trabajo, como posición teleológica primaria, de la existencia de posiciones teleológicas secundarias. En relación a este punto, Costa afirma

> […] la práctica del Servicio Social como proceso de trabajo corresponde a asegurar que el Servicio Social, en su conjunto o en las acciones de sus agentes individuales, opera actos teleológicos dirigidos a la transformación de objetos materiales en objetos sociales. Esto significa, por ejemplo, que el resultado o producto de su acción podría ser cosas materiales así como autos, ropa o alimentos (2011: 124 TP).

Al mismo tiempo, este planteo tendría graves consecuencias en el modo de aprehender la realidad y las determinaciones de la sociabilidad humana, ya que

> Denominar de materia prima los individuos y las relaciones sociales a ser transformadas es considerar como "cosas" lo que son personas. Y, también, inversamente, considerar que las "cosas" poseen propiedades de personas, como la ideología y la capacidad de elección […] (Lessa, 20122: 67 TP).[96]

Algo similar sucede respecto al producto del trabajo del trabajador social, que sería esencialmente social y no material, lo cual, conduce a la cuestión del trabajo material e inmaterial, siendo esto una contradicción en los términos, ya que

> Lo que distingue la objetividad social de la objetividad natural no es el hecho de una ser material y la otra no, sino el hecho de ser materialidades distintas, con distintas leyes, distintas determinaciones ontológicas. Cualquier relación social es tan material como cualquier piedra: lo que las distingue no es un quantum mayor o menos de materialidad, sino el hecho de ser materialidades con determinaciones ontológicas diversas (Lessa, 2007a: 97 TP).

Así, la transformación de la naturaleza actúa sobre una objetividad y legalidad externa al individuo que objetivará dicha posición teleológica. Como afirma Marx,

> El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, dotado de fuerza naturales, vital, real, sensorial, objetivo significa que tiene objetos reales, sensoriales como objeto de su ser, de su expresión vital o que solo puede expresar su vida en objetos reales, sensoriales. Ser objetivo, natural, sensorial y tener objeto, naturaleza y sentido fuera de sí tanto como ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, son dos cosas idénticas (2010: 198).

Y en seguida añade:

> Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser natural, no forma parte de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no se comporta de forma objetiva, su ser no es objetivo (Marx, 2010: 199).

[96] Resulta una obviedad que Iamamoto (2003) no sostenga explícitamente dicha postura, pero su concepción de trabajo y del Trabajo Social como proceso de trabajo conducen a estas conclusiones que clausuran las particularidades de las posiciones teleológicas y la legalidad del "objeto" sobre el cual actúa.

Es decir, *"Un no ser objetivo es un no ser"* (Marx, 2010: 199)[97], si no existe un soporte material y una objetividad para el accionar humano, sea transformando la naturaleza o actuando sobre las relaciones sociales, no existiría el ser social, sería un ser no objetivo, un ser no material y, por tanto, un no ser. No obstante, este aspecto universal de todo ser y del ser social no hacen perder de vista sus determinaciones particulares, en el sentido de que las legalidades naturales son distintas respecto a las legalidades sociales y, por ende, la objetividad natural tiene aspectos particulares respecto a la objetividad social. Al respecto, Costa señala:

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

Al cambiar el "objeto" sobre el cuál interviene el Trabajo Social, que no es una legalidad natural sino social, se producen transformaciones en la finalidad y en los medios que los trabajadores sociales objetivan en sus intervenciones profesionales.[98] Si el trabajo obra sobre la legalidad natural, como ya fue visto en diversas situaciones, las posiciones teleológicas secundarias, como es el caso del Trabajo Social, lo hacen sobre las relaciones sociales a partir de un campo de valores que establece socialmente lo deseado e indeseado, pero, sobre todo, su "objeto" es un sujeto que tiene una posición activa y capacidad de reaccionar sobre la posición teleológica inicial, ya que el ser social siempre dispone de un margen de libertad y de acción[99] y ante cada decisión tiene una pluralidad de alternativas sobre las cuales debe elegir. Actuar sobre la legalidad social genera una transformación en la

[97] La existencia de este aspecto objetivo, esencial a todo ser, hace que *"Un ser que no es objeto de otro ser, supone, por ende, que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser no objetivo es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, o sea, es solo un ser imaginado, un ser de la abstracción. Ser sensorial, es decir, ser real, es ser objeto del sentido, ser objeto sensorial, por lo tanto tener objetos sensoriales fuera de sí, tener objetos de la propia sensorialidad"* (Marx, 2010: 99).

[98] En relación a este punto, Lessa señala: *"En el caso de la praxis del operario, son decisivos otros "medios" y "fines": el debe conocer las cualidades y posibilidades objetivas de las herramientas y del material a ser transformado –y está completamente fuera de cuestión "convencer" a la chapa de hierro que se comporte como un auto"* (2012: 34). Mientras que en aquellos individuos que objetivan posiciones teleológicas secundarias, dichos fines y medios no sólo son distintos, sino, como se verá más adelante, que se ligan con la ideología.

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

finalidad de la posición teleológica, ya que ésta busca transformar o reproducir las relaciones sociales y los medios con los que dispone, basado en la coerción o en consenso, son esencialmente diferentes.

La falta de diferenciación entre el tipo de objetividad sobre la que se actúa ha llevado a Iamamoto (2003) a concebir al Trabajo Social como una posición teleológica primaria o como un proceso de trabajo. La distinción entre la legalidad natural y la legalidad social es esencial para identificar cuál la actividad humana que Marx (2002) vinculaba con el trabajo y cuales se constituyen en otros modos de praxis social. Sintetizando, Costa advierte:

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

En cuarto lugar, existe otra distinción esencial para distinguir al trabajo de las otras formas de praxis. Éstas últimas, según Lessa (2012), poseen ciertos rasgos de continuidad respecto al trabajo: en lo que respecta a su *forma* (se objetivan posiciones teleológicas), a su *materialidad* (si bien pueden trabajar con distintos ambientes y herramientas, ambas se relacionan, de modo inmediato o mediato, con la producción de bienes materiales) y son *trabajos asalariados* (todas son mercancías que se intercambian en el mercado y a cambio de la utilización de su valor de uso obtienen un salario, una retribución por el gasto de fuerza de trabajo). Sin embargo, Lukács señala que la clave para comprender las partes constitutivas del proceso de sociabilidad humana es la función social que éstas ejercen dentro de la totalidad. En términos del autor,

> […] no hay dudas que la división del trabajo forma un complejo por el cual los actos singulares, las operaciones singulares, etc. tienen sentido solamente en el interior del proceso del cual son partes; es encima de todo la ***función*** que deben desarrollar precisamente en este complejo (Lukács, 1981 II*: 137 TP).

De este modo, lo que distingue al trabajo de las otras formas de praxis humana es la función social que ésta cumple dentro de la sociedad. Si *"Al trabajo [le] cabe la producción de los medios de producción y de subsistencia; a las otras formas de praxis [le] caben las funciones preparatorias (las más diversas) indispensables a la realización de los actos de*

trabajo históricamente necesarios […]" (Lessa, 2012: 34). La distinción central entre el trabajo y las otras formas de posición teleológica se encuentra en dicha función social: si la primera tiene como finalidad la transformación de la naturaleza según finalidades humanas, creando la base material de toda sociedad y su riqueza material, la segunda interviene sobre las relaciones sociales, generando las condiciones necesarias para que el trabajo pueda efectivizarse y realizarse, contribuyendo con la reproducción de las relaciones sociales vigentes.[100]

En ese sentido, para Lessa (2007a, 2012) existiría una distinción entre los asalariados o trabajadores, que ejecutan dentro de la sociabilidad capitalista un conjunto de posiciones teleológicas que generan las condiciones esenciales y necesarias para que el metabolismo social se desarrolle y reproduzca, y los proletarios, quienes crean la riqueza material de la sociedad, esto es, los medios de producción y medios de subsistencia bajo la condición de crear plusvalía. Esta última no sólo es apropiada de forma directa por la burguesía, dueña de los medios de producción y clase dominante, sino que, indirectamente, con dicha base se sostienen aquellas profesiones y complejos sociales institucionales que Lessa (2012) denomina como "clases de transición", quienes objetivan posiciones teleológicas secundarias.[101]

Recapitulando, a partir de los señalamientos críticos realizados a los aportes de Iamamoto (2003), puede afirmarse que el Trabajo Social no es un proceso de trabajo y, como tal, no posee ni materia prima ni medios ni instrumentos de trabajo. Por lo tanto, si el Trabajo Social no es trabajo, si sería una posición teleológica secundaria que actúa sobre las relaciones sociales y los problemas sociales que derivan del orden monopólico del capital. En ese sentido, al operar sobre la legalidad social, el Trabajo Social no puede traer a colación para pensar los procesos de intervención determinaciones que son propias de los actos de trabajo y que dificultan la reflexión en torno a las estrategias y tácticas de intervención profesional.

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

[101] Sobre este planteo, ver el capítulo V de Lessa (2007a). Los elementos de discusión con Iamamoto, sobre la pertenencia del Trabajo Social a dicho trabajador colectivo, se encuentran en el capítulo III punto 2.2.

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

> En cuanto interviniente en los mecanismos elementales de la preservación y del control de la fuerza de trabajo, y simultáneamente en los "servicios" que el Estado acciona para reducir el conjunto de trabas que la valorización del capital encuentra en el orden monopólico, el Servicio Social no desempeña funciones productivas, pero se inserta en las actividades que se tomaron auxiliares de los procesos específicamente monopólicos de la reproducción, de la acumulación y de la valorización del capital […] (Netto, 1997: 93).

Mientras que Iamamoto advierte que:

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

Desde esta óptica, el Trabajo Social, tanto por el lugar que ocupa en la división social y técnica del trabajo (contratado principalmente por el Estado, instancia que no se vincula propiamente con la categoría trabajo) como por el tipo de legalidad sobre el que interviene (de carácter social), no se ubica de modo inmediato ni directo en la esfera ontológica de la economía (aunque contribuye a reproducirla de manera mediada con la reproducción de las condiciones objetivas y subjetivas de la clase trabajadora) sino que actúa sobre los problemas sociales que derivan de la "cuestión social" (la relación social general y

antagónica entre capital y trabajo). Estos elementos permiten comprender porqué la profesión sería una posición teleológica secundaria.[102]

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

> Con la diferenciación social de nivel superior, con el nacimiento de las clases sociales con intereses antagónicos, ese tipo de posición teleológica se vuelve la base espiritual-estructurante que el marxismo llama ideología. O sea: en los conflictos suscitados por las contradicciones de las modalidades de producción más desarrolladas, la ideología produce las formas a través de las cuales los hombres se vuelven concientes de esos conflictos y en ellos se insertan mediante la lucha (Lukács, 2010: 140-141).

Las posiciones teleológicas secundarias, cumpliendo una función ideológica, forman parte y constituyen momentos de la sociabilidad humana que actúan y median las relaciones entre los hombres y los conflictos humano-sociales que se desencadenan. La relación entre posición teleológica secundaria e ideología se presenta en el Trabajo Social a partir de la función social que la profesión es llamada a ejercer: actuar sobre la heterogeneidad ontológica del cotidiano (Netto, 2012) e introducir la modificación de ciertas variables y aspectos concreto de los individuos y grupos sociales. Al respecto de esto, Iamamoto afirma:

> Se podría afirmar que el Servicio Social […] se sitúa en el proceso de la reproducción de las relaciones sociales, fundamentalmente como una actividad auxiliar y subsidiaria en el ejercicio del control social y en la difusión de la ideología de las clases dominantes en relación a las clases trabajadoras. Así, contribuye como uno de los mecanismos institucionales movilizados por la burguesía e insertado en el aparato burocrático del Estado, de las empresas y otras entidades privadas, en la creación de bases políticas que legitimen el ejercicio del poder de clase, contraponiéndose a las iniciativas autónomas de organización y representación de los trabajadores" (1997: 185).[103]

---

[102] Por su parte, Costa afirma: *"La actividad profesional, a nuestro ver, tiene por base una posición teleológica secundaria surgida del cotidiano y dirigida al cotidiano de la vida social. Secundaria porque, derivada del trabajo, tiene por finalidad actuar sobre conciencias con el objetivo de atender una finalidad deseada, no ejerciendo directamente funciones productivas"* (2011: 161-162 TP).

[103] Martinelli -pese a sostener la tesis errónea de la existencia de una "identidad atribuida" por parte del Estado y la burguesía al Trabajo Social que termina borrando las determinaciones objetivas que hacen al significado social y al lugar que la profesión ocupa en la división social y técnica del trabajo y cómo si la construcción de una "identidad propia" permitiera superar dicho lugar objetivo y evitar caer en una práctica alienada y alienante- reconoce la función social del Trabajo Social de la siguiente forma: *"[…] la función económica de la práctica social pasó a sobreponerse a la propia función asistencial, en la medida en que, de acuerdo con la*

La función social, ligada a la ideología, que desempeña el Trabajo Social, refiere a que éste interviene sobre las manifestaciones de la "cuestión social"[104], es decir, sobre aquellas expresiones que emergen de la relación social general entre capital y trabajo que produce y genera un desarrollo exponencial de la riqueza social, mediante una producción cada vez más social, que se vuelve cada vez más amplia y extensiva, pero bajo un acceso restricto y privado de las mismas. Iamamoto (2003) dirá que la "cuestión social" produce una dinámica de desigualdad y rebeldía y es sobre esta tensión que el Trabajo Social interviene, como parte de aquellos mecanismos que identifican los conflictos sociales y los núcleos problemáticos y la creación de medios para actuar sobre los mismos.

Este lugar objetivo que ocupa el Trabajo Social en la división social y técnica de trabajo, actuando en la reproducción de las relaciones sociales mediante una función esencialmente ideológica, hace que la profesión se encuentre en su intervención frente a un proceso contradictorio, ya que con su accionar

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

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

---

visión de la burguesía, su gran contribución para la sociedad burguesa estaba en su condición de constituir un instrumento auxiliar del proceso de reproducción de las relaciones sociales de producción capitalista" (1997: 103).

[104] Para Iamamoto la "cuestión social" *"[...] no es otra cosa que expresiones del proceso de formación y desarrollo de la clase obrera y de su ingreso en el escenario polìtico de la sociedad, exigiendo su reconocimiento como clase por parte del empresariado y del Estado. Es la manifestación, en el cotidiano de la vida social, de la contradicción entre el proletariado y la burguesía, la cual pasa a exigir otros tipos de intervención, más allá de la caridad y la represión. El Estado pasa a intervenir directamente en las relaciones entre el empresariado y las clases trabajadoras, establecinedo no sólo una reglamentación jurídica del mercado de trabajo, a través de la legislación social y laboral específicas, sino también participando en la organización y prestación de los servicios sociales, como un nuevo tipo de enfrentamiento de la "cuestión social""* (1997: 162).

> […] ejerce una función en el ámbito de los conflictos, la búsqueda de dirigirse al comportamiento de los individuos proviene esencialmente de su práctica, como manifestación de la función ideológica. Los conflictos derivados de la totalidad social se manifiestan básicamente en la conciencia de los individuos. Eso significa que el Servicio social actúa en la realidad teniendo como base un momento ideal a partir del cual opera como posición teleológica secundaria (2011: 113 TP).

El Trabajo Social sería un complejo social ideológico que objetiva, mediante la intervención profesional, un conjunto de posiciones teleológicas de carácter secundario.[105] Para finalizar, deben destacarse algunas determinaciones fundamentales del Trabajo Social como complejo social ideológico. En primer término, la profesión emerge en el orden monopólico del capitalismo como un complejo social ideológico que cumple una función social en el marco de la sociedad capitalista, no siendo, consecuentemente, un aspecto esencial del género humano, sino un complejo necesario a la existencia de sociedades de clase. En segundo lugar, por su significado y función social, el momento predominante del Trabajo Social, como complejo social ideológico, hace que éste sea de carácter restricto, ya que interviene desde el cotidiano y en el mismo sobre los problemas sociales y emergentes que derivan de la "cuestión social". Es decir, el Trabajo Social actúa, sea introduciendo cuestionamientos a la institución empleadora o reproduciendo las demandas de la misma, sobre los conflictos sociales que surgen del complejo ontológico de la economía. Su tercera determinación alude a que el Trabajo Social al ser una profesión asalariada, que intercambia su fuerza de trabajo por un salario, hace que éste no sea una profesión liberal, aunque

[105] Esta concepción del Trabajo Social tiene una cierta adherencia no sólo de Lessa y de Costa, sino también de otros autores pertenecientes a la perspectiva histórico-crítica. Por ejemplo, Barroco señala la existencia de *"[…] praxis interactivas; fundadas sobre posiciones teleológicas que no se vinculan directamente a la esfera económica, pero dependen de esa basa para reproducirse"* (2004: 61). O Montaño, quien afirma que *"[…] lo que muchos autores entienden como "método de intervención profesional" –la investigación, el diagnóstico, la planificación, la ejecución. Sin embargo, a) ni se trata de un "método de intervención", pues un tal método preconcebido no considera las causalidades dadas por la realidad, sino apenas la teleología de la preideación, y b) ni se trata de un "método profesional", sino un proceso propio y necesario de la praxis social (que integra pero supera la práctica profesional"* (2000: 24). Mientras que Guerra, por su parte, pareciera adoptar una posición más ambigua al respecto, ya que reconoce la existencia de *"[…] complejos sociales (a los que Lukács llama de mediaciones de "segundo orden", ya que las de primer orden se refieren al trabajo), tienen como objetivos proporcionar una determinada organización de las relaciones entre los hombres, y se sitúan en el marco de la reproducción social"* (2007a: 153). Pero, al referirse al Trabajo Social la autora dice: *"Entendiendo que la materia prima de la intervención profesional se compone por múltiples determinaciones, heterogéneas y contradictorias –que se mueven, se alteran y se convierten en otras […]"* (2007a: 153) y *"[…] el producto final del trabajo del asistente social consiste en provocar alteraciones en el cotidiano de los segmentos que lo demandan […]"* (2007a: 189).

adquiere rasgos de ella[106], no disponiendo del aparato institucional necesario para desarrollar la intervención profesional. Por tanto, el Trabajo Social no posee un aparato institucional propio, sino que ejerce la profesión desde el Estado. Pareciera que es un complejo ideológico restricto dentro de otro complejo ideológico que lo contiene: el Estado. Finalmente, su cuarto aspecto, refiere a que si históricamente el Trabajo Social ha tenido una faz interventiva, práctica, siendo subalterno su papel como producto de conocimiento y teoría social, en los últimos treinta años este proceso parece revertirse, produciendo generalizaciones que trascienden las situaciones cotidianas del cotidiano profesional.

Así, para Costa (2011), el Trabajo Social parece oscilar entre los complejos ideológicos restrictos y puros. Si bien esta afirmación parece correcta, debe advertirse que el momento predominante es su aspecto restricto y, en todo caso, las producciones teóricas del Trabajo Social deben contribuir, mediante sus generalizaciones, no sólo a producir teoría social sobre el ser social, la crítica a las determinaciones socio-históricas del capitalismo actual, sino también a generar mediaciones que permitan realizar un análisis de las finalidades y objetivos previamente determinados en el campo funcional-laboral de los trabajadores sociales y promover estrategias de intervención profesional que superen la mera práctica repetitiva y burocrática, que son casi como un reflejo condicionado, y apunte a construir una intervención profesional de carácter situado.

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

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

[106] Tanto Netto (1997) como Iamamoto (1997) señalan que el carácter no liberal de la profesión refiere a que las actividades de corte ejecutivo sólo se realizan por la mediación de instituciones y condiciones materiales y técnicas esenciales para el desarrollo de la intervención profesional. Esto no quita que el Trabajo Social posea ciertos atributos de dichas profesiones liberales: un Código de Ética y el carácter no rutinario de la intervención profesional.

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

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

Inicialmente, no debe perderse de vista que el Trabajo Social es una profesión asalariada y los trabajadores sociales son contratados por el Estado o por instituciones del "tercer sector" para que éstos intervengan a partir de ciertas finalidades que son determinadas por la institución empleadora. Al igual que los proletarios, los trabajadores sociales se enfrentan a la escisión entre la posición teleológica y la objetivación, entre la división del trabajo intelectual y manual, ya que la ideación previa, la definición de la finalidad y los medios, son delimitados de antemano por quienes lo contratan.

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

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

Que esta "recaída en la inmediatez" sea la primera cualidad de la intervención profesional no es un aspecto casual, sino que adquiere sentido a partir de tres determinaciones interligadas entre sí. La primera de ellas, alude al tratamiento particular que el Estado adopta en el enfrentamiento de las manifestaciones de la "cuestión social", mediante su fragmentación y parcialización. Como afirma Netto

> Como intervención del Estado burgués en el capitalismo monopolista, la política social debe constituirse necesariamente en políticas sociales: las secuelas de la "cuestión social" son recortadas como problemáticas particulares […] y así enfrentadas […] Así, la "cuestión social" es atacada en sus refracciones, en sus secuelas aprehendidas como problemáticas cuya naturaleza totalizante, si es asumida consecuentemente, impediría su intervención. De ahí surge la "categorización" de los problemas sociales y de sus vulnerabilizados, no sólo con la consecuente priorización de las acciones (con su apariencia casi siempre fundamentada como opción técnica), sino sobretodo con la atomización de las demandas y la competencia entre las categorías demandantes (1997: 22).

Esta determinación universal que asume el Estado en el enfrentamiento de la "cuestión social" aparece reflejada en la demanda institucional, mediante la delimitación y definición de cuáles serán los campos de acción o áreas a ser atendidas por la institución, así como las variables sobre las que busca impactar con su accionar, siendo éstas aspectos objetivos y subjetivos de amplios segmentos de la población. Esto se presenta en la institución y en la intervención del trabajador social como un conjunto heteróclito de situaciones y problemas sociales, que parecieran no tener vinculación alguna entre sí o con su causa fundamental, la "cuestión social".

La modalidad de actuación del Estado frente a la "cuestión social", fragmentándola y parcializándola, conduce a que las situaciones problemáticas sean deshistorizadas o "pseudo-historizadas", ya que apenas son tratadas a partir de sus elementos singulares y desligándolas de las determinaciones estructurales, como problemas encarnados por individuos y entre los cuales apenas existen vinculación y relación entre ellos. Así, se instala

una modalidad de intervención que borra su causalidad, la "cuestión social", y se centra en las expresiones y efectos de la misma, produciéndose una deseconomización que separa los aspectos sociales de los económicos y una despolitización que quita a los problemas sociales su carácter clasista y los reconfigura como problemas que demandan un abordaje meramente técnico.

Sin dudas, esto se relaciona –como segunda determinación- con algunos aspectos ya abordados de la pseudo-objetividad que la sociabilidad capitalista trae consigo, vinculada con el fetichismo de la mercancía y la reificación de las relaciones sociales. Como afirma Lukács

> En la sociedad capitalista el fetichismo es inherente a todas las manifestaciones ideológicas. Esto quiere decir, sumariamente, que las relaciones humanas, que se conservan, en la mayor parte de los casos, por medio de los objetos, aparecen, por esos observadores engañados por la imagen incompleta de la realidad social, como cosas; las relaciones entre los seres humanos se manifiestan, pues, bajo el aspecto de un objeto, de un fetiche (1975: 19).

Los procesos alienantes que surgen con el fetichismo de la mercancía se extienden por las distintas esferas de la sociabilidad capitalista, no quedando restringidos al proceso de producción y alcanzando a la totalidad de la vida, al conjunto del metabolismo social. Como refiere Netto

> El carácter de *cosa* que las relaciones sociales adquieren en la forma mercancías es, ahora, el carácter de las *objetivaciones humanas*: ellas se coagulan en una práctica social que los agentes sociales particulares no reconocen como suya. El fetichismo mercantil pasa a ser fetichismo de todo el intercambio *humano* (1981: 85 TP).

Este carácter fetichizado y cósico de las relaciones sociales aparece como una positividad que representa un conjunto de objetivaciones y relaciones sociales atomizadas que guardan entre sí una cierta unidad fragmentada y caótica. En la demanda institucional se expresa esta inmediatez cosificada, mostrando apenas las capas epidérmicas de los problemas sociales y ocultando la procesualidad social y la malla de mediaciones que las constituyen.

La creciente cosificación, alienación y mistificación de las relaciones sociales en la sociabilidad capitalista alcanza su máxima plenitud y desarrollo en el ámbito del cual parte y

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

En ese sentido, el Trabajo Social es parte de la instrumentalización de una estrategia de clase que actúa sobre las manifestaciones de la "cuestión social" en el cotidiano de amplios segmentos de la clase trabajadora, con el fin de introducir ciertas modificaciones y manipular ciertas variables o rasgos particulares de la vida de los mismos. En términos de Netto:

> La funcionalidad histórico-social del Servicio Social aparece definida precisamente en cuanto una tecnología de organización de los componentes heterogéneos de la cotidianeidad de grupos sociales determinados para redituarlos en el ámbito de esta misma estructura del cotidiano […] connotándose la tecnología de organización de lo cotidiano como manipulación planificada (1997: 93).

Es decir, las múltiples expresiones de la "cuestión social" aparecen ante el trabajador social como un conjunto diversificado y múltiple de situaciones sobre las cuales el profesional debe intervenir y dar algún tipo de respuesta. Pero dichas respuestas adquieren también los rasgos propios del cotidiano, la fragmentación y manipulación, ya que *"[…] en el plano de la intervención, clarifica nexos causales e identifica variables prioritarias para la manipulación técnica, desde que, sin embargo, la acción que sobre ellas vaya a incidir no vulnerabilice la lógica medular de la reproducción de las relaciones sociales"* (Netto, 1997: 99).[107]

Así, la intervención profesional de los trabajadores sociales se produce en y a partir de la vida cotidiana, otorgándole a ésta, junto al tratamiento que el Estado hace de la "cuestión social" y la cosificación de las relaciones sociales, ciertas particularidades. Como ya diversos autores han reflexionado en torno a la categoría de vida cotidiana desde Lukács (Heller 1972, Heller 1977, Jung 2007) y sus mediaciones con el Trabajo Social (Barroco 2004, Guerra 2007, Gianna 2011, Netto 2012, Mallardi 2012), sólo resta aquí retomar algunas de las determinaciones centrales del cotidiano y analizar como éste determina y delinea parte de la demanda institucional.

[107] Las determinaciones esenciales de la manipulación serán analizadas con mayor profundidad en el capítulo siguiente

La vida cotidiana es el ámbito del hombre entero[108] que *"[…] está orientado a la realidad con toda la superficie de su existencia"* (Lukács, 1966: 79). Este hombre entero se enfrenta en su cotidianeidad con situaciones frente a las cuales debe dar algún tipo de respuesta aún sin conocer en profundidad sus aspectos constitutivos. En sintonía con esto, en la *Ontología del Ser Social*, Lukács dirá:

> […] la vida cotidiana plantea ininterrumpidamente alternativas que aparecen en forma inesperada, y que a menudo tienen que ser respondidas de inmediato bajo amenaza de ruina; una determinación esencial de la propia alternativa es que la decisión debe ser tomada sin que se conozcan la mayoría de los componentes, la situación, las consecuencias, etc. (2004: 168).

Estas situaciones son las que expresan el carácter *heterogéneo* del cotidiano, que plantean y demandan al individuo un sinfín de actividades que son diversas y heterogéneas entre sí. Si esta cualidad refiere a las situaciones que atraviesa el individuo en su cotidianeidad, Lukács (2004) también introduce algunos aspectos de las respuestas que éste da a las mismas: el predominio de la acción sin conocer en profundidad sus causas y las mediaciones presentes en las mismas. Esto apunta a la preeminencia de una unidad inmediata entre pensamiento y acción:

> Pues sería totalmente falso suponer que los objetos de la actividad cotidiana fueran objetivamente, en sí, de carácter inmediato. Al contrario.

[108] Lukács (1966), en su *Estética*, señala que los individuos no quedan necesariamente reducidos a ser "hombres enteros" del cotidiano. Por el contrario, éstos pueden suspender el cotidiano y constituirse en "hombres enteramente" cuando colocan todas sus capacidades y esfuerzos en una misma dirección. Reflexionando acerca de dos de los reflejos ligados a los complejos ideológicos puros, el arte y la ciencia, Lukács advierte que *"No puede producirse una objetivación superior sino cuando todos los objetos conseguidos y elaborados por el reflejo, así como sus relaciones, experimentan una homogeneización correspondiente a la función del tipo de reflejo de que se trate"* (1966: 190). Tomando al reflejo científico como ejemplo, que es desantropomorfizador y debe alcanzar el en sí del objeto, se señala: *"También aquí se trata de tomar y homogeneizar adecuadamente fenómenos de una determinada cualidad, arrancándolos del complejo inmediato y aparentemente desordenado de la realidad directamente dada, con objeto de aclarar sus conexiones en sí, que, de otro modo, serían siempre imperceptibles, y de poder estudiar objetivamente esas conexiones en sus leyes inmanentes y en su interacción con otros grupos de objetos"* (1966: 193). Iamamoto (2008) ve, en su crítica a esta forma de ver el cotidiano (y su suspensión), un planteo "aristocratizante", ya que apenas algunos individuos podrían acceder a dicha suspensión. El problema de esta crítica es que no concibe que una de las preocupaciones fundamentales del Lukács maduro es la construcción del "reino de la libertad", que permitirá que los individuos se constituyan en una individualidad social que desarrollarán plenamente su personalidad, abriendo una forma de organizar el metabolismo social más favorable para la suspensión del cotidiano de los distintos individuos que la componen. Es decir, hay una inversión en el planteo de Iamamoto: el problema no se constituye en quienes en el marco del sociometabolismo del capital suspenden el cotidiano, sino en las particularidades que adquieren las relaciones sociales que impiden que los individuos alcancen el pleno desarrollo de su individualidad y genere que la reproducción social bifacética del individuo y el género humano se realice antagónicamente, inclusive sacrificando a masas enteras de individuos.

> No existen más que a consecuencia de un ramificado, múltiple y complicado sistema de mediaciones que se complica y ramifica cada vez más en el curso de la evolución social. Pero, en la medida en que se trata de objetos de la vida cotidiana, se encuentran siempre dispuestos, y el sistema de mediaciones que los produce parece completamente agotado y borrado en su inmediato y desnudo ser y ser-así […] Es parte de la necesaria economía de la vida cotidiana el que, por término medio, todo su entorno —en la medida en que funcione bien— no se recoja ni estime sino en base a su funcionamiento práctico (y no en base a su esencia objetiva) (Lukács, 1966: 44-45).

Es decir, en la vida cotidiana existen múltiples y diversas mediaciones, pero las mismas, a partir de una cierta habituación, son incorporadas por el individuo generando una nueva inmediatez. Lukács destaca que

> "[…] no debemos olvidar que la cotidianidad, el ejercicio y la costumbre del trabajo, la tradición y el uso en la convivencia y la colaboración de los hombres, y la fijación de estas experiencias en el lenguaje, tienden a transformar el mundo de las mediaciones, así conquistado, en un nuevo mundo de la inmediatez" (1966: 90).

Esto significa que en el cotidiano no es que no existan mediaciones, sino que permanecen ocultas en la apariencia inmediata de los hechos, haciendo que las respuestas que se dan en el marco de la misma adquieran una *superficialidad extensiva* (Netto, 2012), en la que se manipulan objetos y se objetivan acciones en un claroscuro de elementos caóticos, sin que se termine de dilucidar las relaciones que poseen los mismos.[109]

Estas determinaciones del cotidiano han sido desarrolladas en la medida que forman parte de la demanda institucional y del tipo de respuesta profesional que los trabajadores sociales pueden dan a las mismas. La heterogeneidad se manifiesta en las situaciones que el profesional aborda en el *continuum* de su intervención, ligado al carácter difuso de la "cuestión social" que *"[…] se instaura como objeto polifacético y polimórfico para una enorme variedad de intervenciones profesionales […]"* (Netto, 1997: 89-90), así como en la modalidad de respuesta manipulatoria que plantea la demanda institucional, que expresa un conjunto de variables objetivas y subjetivas sobre las que se busca actuar, ya que *"[…] se seleccionan variables cuya instrumentación es priorizada según efectos multiplicadores que*

[109] Sobre este aspecto Heller señala *"El pensamiento cotidiano se orienta a la realización de actividades cotidianas y en esa medida es posible hablar de unidad inmediata del pensamiento y la acción en la cotidianeidad. Las ideas necesarias de la cotidianeidad no se levantan nunca hasta el plano de la teoría, y la actividad cotidiana no constituye la práctica"* (1972: 57).

puedan tener la perspectiva de promover la reducción de disfuncionalidades" (Netto, 1997: 22) y lograr un proceso de integración social.

Estas determinaciones se manifiestan en la propia intervención profesional, tanto en la diversidad de acciones que hacen parte del quehacer profesional como en la desarticulación y diversidad de actividades que son objetivadas, siendo parte de respuestas inmediatas y que adoptan los rasgos de la superficialidad extensiva. También, el aspecto manipulatorio se presenta en el tratamiento particular que los profesionales hacen de las situaciones problemáticas a las que se enfrentan en el cotidiano, aplicando de forma abstracta modelos de intervención que aprisionan la realidad en un molde, que niega la procesualidad y la comprensión de los aspectos particulares de dicha situación. Esto alude al segundo aspecto planteado respecto al cotidiano, la preocupación con las modalidades de intervención profesional, que se liga con lo que Montaño (2000) refiere como el "metodologismo"[110], en el cual

> Los moldes formal-abstractos desarrollados por la profesión […] se muestran inevitablemente unilaterales y unilateraizantes, en la justa medida en que dejan de aprehender el sistema de mediaciones concretas que forma la red en que se constituye la unidad de intervención, esta misma blanco de las innúmeras situaciones problemáticas en que se corporifican las refracciones de la "cuestión social", en una serie cuya diferencialidad instaura un aparentemente caótico complejo de carencias (materiales y/o ideales) (Netto, 1997: 92).

Este tipo de respuestas que el Trabajo Social puede dar a los problemas sociales a los que se enfrenta en el cotidiano de su intervención profesional no logran superar el carácter inmediato entre el pensamiento y la acción y aprisionan, en esquemas de carácter a priori y con una metodología que establece sus momentos constitutivos, la riqueza y la complejidad propia de las situaciones problemáticas. Según Guerra (2007b), estas modalidades interventivas terminan demandando una atención inmediata y segmentada de los problemas sociales. En torno a estos elementos, la autora concluye:

> […] se privilegian las respuestas manipuladoras, fragmentarias, inmediatistas, aisladas, individuales, tratadas en sus expresiones/apariencias (y no en las determinaciones fundacionales), cuyo criterio es la promoción de una alteración en el contexto empírico, en los procesos segmentados y superficiales de la realidad social, cuyo parámetro de competencia es la eficacia según la racionalidad burguesa. Son

[110] Sobre este punto ver, en lo fundamental, Montaño (1998), Montaño (2000), Netto (2000), Iamamoto (2000).

> operaciones realizadas por acciones instrumentales, son respuestas operativo-instrumentales en las que impera una relación directa entre pensamiento y acción, y una ruptura entre medios (valores e instrumental técnico) y fines. Abstraídas de mediaciones subjetivas y universalizantes (referenciales teóricos, éticos, políticos, socio-profesionales, tales como los valores colectivos), estas respuestas tienden a que se perciban las situaciones sociales como problemáticas individuales (por ejemplo, el caso individual, la situación existencial problematizada, las problemáticas de orden moral y/o personal, las patologías individuales, etc.) (2007b: 260).

De este modo, los rasgos que asume la demanda institucional y el carácter heteróclito de la intervención del Trabajo Social puede conducir a que el accionar profesional quede aprisionado a un nivel de lo inmediato y de la positividad capitalista, reproduciéndose de forma acrítica la demanda institucional y burocratizándose el quehacer profesional mediante acciones repetitivas que no superan el corto plazo y no plantean un horizonte más amplio y complejo de la intervención profesional. En ese punto, la homologación entre la demanda institucional y la posición teleológica del trabajador social lleva a que éste objetive meros reflejos condicionados:

> La acumulación de experiencias de trabajo posee, pues, una doble línea de supresión y conservación de los movimientos habituales, los cuales, pues, incluso cuando están fijados como reflejos condicionados, encierran, en todos los casos, el origen en la posición que establece una distancia, que determina el fin y el medio, que supervisa y corrige la realización (Lukács, 2004: 101).

Por lo tanto, la triple determinación que conforma la demanda institucional (a. el tipo de respuesta que el Estado da a la "cuestión social"; b. la positividad cosificada del capitalismo y c. la vida cotidiana como ámbito de actuación profesional) conduce, por un lado, a borrar las determinaciones generales que atraviesan a la práctica profesional y, por otro, genera modalidades de intervención que reproducen un accionar inmediato entre teoría y práctica, cayendo en un reflejo condicionado en la que el profesional responde rutinaria y espontáneamente a las situaciones que se enfrenta.

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

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

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

Incorporar dentro de las instituciones empleadoras las demandas de la población usuaria y, al mismo tiempo, construir líneas de intervención que las incluyan y superen la inmediatez, mediante la articulación con el mediano y largo plazo, requiere de una reconstrucción analítica del escenario complejo y contradictorio de la intervención a partir de aquellas determinaciones que son constitutivas de las posiciones teleológicas secundarias de los trabajadores sociales, dadas por la singularidad del ámbito funcional-laboral, como por los aspectos universales que caracterizan a la profesión inserta en la división social y técnica del trabajo.

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

Ya se señaló, en el marco del primer capítulo de esta tesis, que el reflejo es una condición esencial para la realización del fin del acto del trabajo y que el éxito o fracaso de la misma depende de la capacidad de generar una reproducción ideal de los nexos causales existentes en aquella porción de la realidad que se intenta transformar, sea ésta natural o social. Éste último aspecto, relacionado a la "materialidad" a la que se enfrenta el sujeto, introduce ciertas particularidades que refieren a la capacidad de alcanzar leyes que se reproducen con mayor frecuencia en el caso de la naturaleza y leyes tendenciales, aspectos universales, presentes en la legalidad social, que es más cambiante y compleja por la constitución ontológica del ser social.

Este reflejo de la realidad, más inmediato de la intervención y su reconstrucción analítica, puede contribuir a generar alternativas profesionales que apunten a la ampliación de su autonomía relativa. Existen, por el lugar objetivo que ocupa el trabajador en la institución, dos elementos a ser destacados:

> […] la existencia de una relación singular en el contacto directo con los usuarios –los "clientes"- que refuerza un cierto espacio para la actuación técnica, abriendo la posibilidad de reorientar la forma de intervención, de acuerdo con la manera de interpelar el papel profesional. A esto se le suma otro trazo peculiar al Servicio Social: la indefinición de que "qué es" o "qué hace" el Servicio Social, abriéndole al Asistente Social la posibilidad de presentar propuestas de trabajo que sobrepasen meramente la demanda institucional (Iamamoto, 1997: 95).

Ambos aspectos funcionan como bisagras que habilitan a los profesionales a ampliar su campo de actuación. Aprovecharlos y apropiarse de los mismos depende de la capacidad teórica y política que tiene el trabajador social para generar un reflejo que, mediante el reconocimiento de la realidad, capte aquellas brechas o espacios que habilitan nuevas líneas o ejes de intervención. En ese sentido, al igual que en toda posición teleológica, el reflejo es condición *sine qua non* para aprender este campo de alternativas[111], siendo necesario, en el

[111] Esto adquiere relación con algunos de los planteos realizados por Lukács (2004) en el capítulo del *Trabajo*, en el que señala que inclusive aquellas situaciones que parecen absolutamente determinadas para el individuo dejan siempre un margen de libertad y de alternativa. Aunque dichas alternativas existen como determinaciones objetivas de la realidad y como alternativas concretas de un momento histórico específico. En ese sentido, el abanico de alternativas, y la posibilidad de objetivarlas, coloca como momento predominante al aspecto real del ideal.

caso del Trabajo Social, que éste apunte a tres determinaciones generales[112] y cómo éstas se presentan en el escenario concreto de la intervención.[113]

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

Por ello, el abordaje que el Estado impulsa se caracteriza por fragmentar y parcializar la "cuestión social", tomando como "verdaderas causas" lo que son sus manifestaciones: los problemas sociales derivados de la desigualdad real existente (cuestiones de alimentación, vivienda, salud, trabajo, etc.) son abordados de forma aislada y desconexos unos de otros. En la medida que el Estado toma para si situaciones problemáticas que derivan de la "cuestión social", éste lo hace segmentando y aislando ciertas variables o aspectos de una situación problemática y, al mismo tiempo, esto permite borrar y negar la génesis real y auténtica de dichos problemas, la "cuestión social" como tal (Netto, 1997).

Que el Estado tome el atendimiento de estos problemas sociales genera la apariencia de que éste ha dejado atrás el ideario liberal, en el que cada individuo debía forjarse su

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

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

propio destino sin ser favorecido (o desfavorecido) por alguna instancia externa a éste. Sobre esto, Netto advierte:

> En verdad, ocurrió algo distinto: en las condiciones de la edad del monopolio, el carácter público del enfrentamiento de las refracción de la "cuestión social" incorpora el substrato individualista de la tradición liberal, reubicándolo como elemento subsidiario en el trato de las secuelas de la vida social burguesa (1997: 25).

Es decir, al mismo tiempo que las políticas sociales actúan, desde su fase pública, sobre las manifestaciones de la "cuestión social", el accionar del Estado no descarta en ningún momento lo que Netto (1997) llama el aspecto "privado" de los problemas sociales: el destino personal de cada individuo depende de éste y los fracasos en su "integración" e "inserción" en la sociedad son por no saber aprovechar las posibilidades que la sociedad ofrece. Es decir, el capitalismo monopolista no sólo no recorta el ideario liberal mediante la intervención sistemática del Estado, sino que lo recupera, responsabilizando al individuo de su condición social.

El abordaje público-privado de las políticas sociales no rompe con el ethos liberal de la monada aislada, por el contrario, apunta, mediante un conjunto de acciones y recursos, a brindar nuevas oportunidades de "integración" y "re-inserción" social. Esto, junto a la creciente cosificación de las relaciones sociales y la disminución de aquellos ámbitos de intervención autónomos de los individuos, introduce en las políticas sociales tendencias que ubican en el plano individual y/o privado los problemas sociales, así como, al mismo tiempo, las políticas sociales incluyen un conjunto de valores sociales que tienden a la "inducción comportamental", a instalar ciertas formas de ver, pensar y actuar que serían correcta y que, muchas veces, aparecen en las políticas sociales como requisitos y prácticas que los individuos deben cumplimentar (Netto, 1997). Como sintetiza Barroco, este es un tratamiento moral de la "cuestión social", en el que

> […] la justificación ideológica del Estado en razón de las desigualdades y de las reivindicaciones de las clases trabajadoras puede, al mismo tiempo, responsabilizar a los individuos y despolitizar sus reivindicaciones, llevando su solución para el campo de la moral. Con esto, se redefine la relación entre público y privado: el intimismo de lo privado es llevado para lo público, que adquiere una apariencia "humanitaria"; los problemas sociales dejan de ser político-económicos para transformarse en "problemas" de orden moral; son atendidos públicamente, aunque tal

> atención se reviste de contenidos privados: la emotividad, no culpabilizar al yo (2004: 107).

Con esta doble modalidad el Estado no sólo vuelve las consecuencias de la "cuestión social" (los problemas sociales) como sus causas, sino que aborda a la misma desde un reformismo (fase pública) que introduce reformas en el orden social vigente –un reformismos para conservar (Netto, 1997)- y actúa también mediante inducciones comportamentales (fase privada) que buscan disciplinar al individuo y "reinsertarlo" a la sociedad.

Estos aspectos públicos y privados en el atendimiento de la "cuestión social" se expresan en un conjunto de elementos simples, siendo necesario el análisis de cómo éstos se presentan en cada momento histórico[114] y se materializan en directrices y prácticas.

Uno de estos elementos[115], fuertemente vinculado a la demanda institucional, refiere a los *objetivos y finalidades* que la institución empleadora define como ideario o líneas de acción genéricas que establecen un norte en la misma. En general, dichas finalidades se vinculan con aspectos objetivos y subjetivos ligados a la reproducción material y espiritual de la vida y a los obstáculos que existen en segmentos de la población. Cabe destacar que la misma determina el carácter predominante que adoptará la intervención de los trabajadores sociales en dichas instituciones: en la medida que se priorice la reproducción material el accionar profesional estará orientado al acceso de bienes y recursos materiales o financieros, mientras que en la reproducción espiritual se plantean acciones socio-educativas dirigidas a actuar sobre las posiciones teleológicas de los individuos y grupos sociales, influyendo en el modo de ver y actuar de los mismos. La preeminencia de uno de estos componentes no significa que en la intervención de los trabajadores sociales se desdeñe o se deba optar por uno o por otro, pero son los objetivos institucionales los que marcan, inicialmente, los rumbos que adoptará la práctica profesional, siendo necesario tener presente que inclusive al actuar en la reproducción material pueden incorporarse

[114] Según Netto se da *"[…] una visible predominancia de la perspectiva "pública" cuando se trata de refracciones de la "cuestión social" tomadas flagrantemente masivas y especialmente en coyunturas en las cuales se constata una curva ascendente del desarrollo económico; la prominencia de la perspectiva "privada" parece darse sobretodo en momento inmediatamente anteriores y posteriores al surgimiento de coyunturas críticas"* (1997:28). Este aspecto, de relevancia, tendrá significación para pensar la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo en el próximo capítulo y como la preeminencia de uno u otro depende de las coyunturas económico-políticas del capital.

[115] Cabe destacar que estos elementos ya han sido planteados en Gianna (2011), Gianna y Mallardi (2011a) y Mallardi y Ferrari (2013).

"inducciones comportamentes", así como el abordaje socio-educativo no desliga al profesional de las tareas asistenciales y de gestión.

También, son centrales los elementos *jurídicos y normativos* que se relacionan de forma directa con las finalidades institucionales. El tratamiento analítico de los mismos, y su permanente actualización, permiten dilucidar las posibilidades y límites que se abren en la intervención, así como caracterizar a los actores involucrados para impulsar prácticas que apunten a exigir la accesibilidad de ciertas garantías y derechos presentes en las mismas.

En tercer término, las instituciones cuentan y movilizan una gama de *recursos* de diferente naturaleza. Como advierte Oliva (2007b), estos son asequibles o inasequibles y poseen un carácter móvil y cambiante a partir del desarrollo histórico y de la correlación de fuerzas específicas en cada momento concreto. Es la lucha de clases y sus distintas fases, ascendente y descendiente, la que determina, en materia de políticas sociales, la ampliación o restricción de los recursos disponibles en las instituciones y/o políticas sociales y en la intervención de los trabajadores sociales.

Entre los recursos destacados por Oliva (2007b) dos cobran significación para analizar a la determinación socio-institucional, por un lado, las prestaciones, que remiten a los valores de uso que pueden estar pre-definidos por la institución o el profesional gestiona conjuntamente con los usuarios. Por otro lado, los recursos profesionales refieren al conjunto de competencias y habilidades prácticas, teóricas, éticas y políticas que los profesionales objetivan en los procesos de intervención profesional. Es decir, la posición teleológica secundaria del Trabajo Social genera un reflejo de la realidad que apunta a reconstruir analíticamente aquellas determinaciones fundamentales que permiten al profesional moverse dentro de las instituciones y con la población usuaria, para poder darle una direccionalidad a su intervención, de modo de tener la capacidad política de sortear obstáculos y navegar en las contradicciones propias de los intereses antagónicos que están en pugna. No se trata sólo de poseer conocimientos teóricos generales, sino de alcanzar a dilucidar las mediaciones con las situaciones problemáticas, para de éste modo introducir modalidades de intervención profesional que incorporen las singularidades de la situación y no se descarten los aspectos universales que la determinan.

Estas mediaciones incluyen lo que Oliva (2007b) refiere como conocimientos específicos, un conjunto de aspectos teóricos "sectorizados" que están ligados a las

situaciones problemáticas y a los ámbitos específicos de intervención. También, esto supone ciertas habilidades que se adquieren en el quehacer práctico de la profesión.

Otro de los elementos simples es la naturaleza que poseen los recortes en el acceso a las instituciones o políticas sociales, es decir, cuáles son los *criterios de accesibilidad y de cobertura* de las mismas. En otros términos, la cobertura refiere a la definición de un conjunto de requisitos que deberán ser cumplimentados para formar parte de la población usuaria. Si bien dichos criterios se encuentran establecidos a priori por la institución empleadora, el trabajador social dispone de un margen de acción, ya que tiene

> […] un poder, atribuido institucionalmente, de seleccionar a aquellos que tienen o no derecho de participar de los programas propuestos, discriminando entre los elegibles, los más necesitados, debido a la incapacidad de la red de equipamientos sociales existentes de atender a todo el público que teóricamente tiene acceso (Iamamoto, 1997: 130).

Este poder con el que dispone el trabajador social en la institución es lo que permite, desde un tratamiento teórico-político, flexibilizar las normas y requisiciones para el acceso a las instituciones y sus prestaciones, además de superar el mero atendimiento técnico de las demandas e incorporar una visión que, reconociendo el aspecto contradictorio de los derechos sociales, busque la efectivización de los mismos.

Frente a la pulverización y fragmentación de la "cuestión social" el trabajador social debe contemplar la posibilidad de generar *articulaciones institucionales* y espacios colectivos de y trabajo, donde sea posible coordinar actividades de diversa naturaleza, desde una derivación de una situación singular hasta la cooperación entre organizaciones para desarrollar acciones conjuntas. Este elemento analítico permite al profesional contar con otros recursos que tal vez la institución no dispone y, en muchos casos, potenciar el desarrollo de la intervención profesional. Al hacer referencia a las instituciones es indispensable no sólo pensar en aquellas de carácter estatal, sino también en las propias organizaciones de las clases subalternas.

Junto a esto, es esencial analizar los *mecanismos formales e informales de poder y de toma de decisiones*. Es decir, para motorizar estrategias de intervención que amplíen su horizonte, necesariamente se debe partir de un conocimiento profundo de la propia institución, sus actores y las relaciones que éstos establecen entre sí, así como de las formas y canales formales e informales en que se toman las decisiones. Esto apunta a que el

trabajador social tenga la capacidad estratégica de leer las coyunturas institucionales, constituir acuerdos momentáneos y alianzas más amplias que le permitan ampliar el horizonte de la intervención.

En el proceso de intercambio que se tuvo en el marco del proceso de investigación con trabajadores sociales que se encuentran dentro del ejercicio profesional, éstos expresaron que existe un conjunto de tácticas que refieren a "intervenciones invisibles o indirectas", en la que el objetivo es actuar sobre la propia institución y los actores que la constituyen, permitiendo problematizar la direccionalidad teórico-política que adopta la misma, las formas en que se abordan las situaciones problemáticas para, de este modo, abrir el terreno para que sean introducidas en el seno de la institución las demandas de la población usuaria. Es como si existiera una "doble intervención", en la cual, además de la propia con los sujetos que demandan la actuación de los trabajadores sociales, éstos operan sobre la propia institución, para abrir ciertas brechas que amplíen la autonomía relativa y, de este modo, *"[…] establecer estrategias y tácticas para fortalecer el polo popular de la relación organización-usuario, procurando cambiar la correlación de fuerzas mediante la facilitación del saber, de los recursos y del poder de decisión a las poblaciones atendidas"* (Montaño, 1998: 98-99).

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

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

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

En la intervención profesional el subdeterminante popular se expresa en distintas prácticas y posicionamientos que adopta la población usuaria, siendo necesario captar las mediaciones existentes entre las situaciones individuales y las posturas y acciones colectivas que encara ésta o una porción de la misma. Es decir, el subdeterminante popular no sólo refiere a la fuerza objetiva que tiene la población usuaria de incidir sobre el Estado y las políticas sociales, sino también a las determinaciones particulares que adoptan los usuarios con las manifestaciones de la "cuestión social" y cómo éste se expresa en la vida cotidiana del mismo.

Como la intervención profesional está inmersa en la contradicción de la sobredeterminación socio-institucional y el subdeterminante popular, es la lucha de clases, entre las distintas fracciones de la clase trabajadora y la burguesía con su mediación del Estado, lo que amplia (o reduce) los márgenes de maniobras de la autonomía relativa de la intervención profesional. Es decir, además de la capacidad profesional existen, a partir de esta dinámica contradictoria, aspectos objetivos que la sobre y sub determinan:

> […] la estructura misma de la profesionalidad contiene posibilidades que ofrecen efectivos márgenes para movimientos alternativos en su interior: en las mediaciones que, por la acción de clases y fracciones de clase, el Estado se ve compelido a introducir en el trato sistemático de las refracciones de la "cuestión social", el Servicio Social puede desincumbirse de sus tareas, contemplando diferencialmente los varios protagonistas socio-históricos en presencia. La opción por un tratamiento privilegiado de cualquiera de ellos, sin embargo, no es función de una elección personal de los profesionales –a pesar de que la suponga, es una variable de la ponderación social y de la fuerza polarizadora de los protagonistas mismos (Netto, 1997: 75).

Mientras que el segundo aspecto del subdeterminante popular, según Mallardi (2013), debe identificar cuál es el continuum entre la naturalización y la problematización de las situaciones problemáticas, la posibilidad (o no) de desnaturalizarlas y sacarlas apenas de sus elementos singulares e incorporar las dimensiones sociales que las atraviesan. Esto apunta a la superación de una "psicologización de la cuestión social" y una "inducción comportamental" que, en general, penetra en la intervención profesional y a considerar los

aspectos subjetivos, que refieren a los posicionamientos del sujeto frente a las causas y responsabilidades de la situación vivida. Se trata de conocer las explicaciones y valoraciones que los sujetos construyen en torno a su vida cotidiana, en tanto elementos que objetivamente inciden en la finalidad de los procesos de intervención y plantean límites y posibilidades concretas al profesional.

Estos elementos abren la posibilidad de introducir espacios de articulación y encuentro con los sujetos colectivos de aquellos territorios ligados a la intervención profesional, pudiendo los trabajadores sociales generar procesos de fortalecimiento organizacional. Esto supone un posicionamiento teórico, político y ético del profesional que le permita, por un lado, tener la capacidad de negociación política ya que, en general, estas acciones pueden ser concebidas por el Estado y la institución empleadora como algo que va a contrapelo de las gestiones gubernamentales y, por otro, despejar junto a la población usuaria la función social y el lugar contradictorio que ocupa la profesión en las instituciones para poder despejar aquellas visiones acerca de los trabajadores sociales como mero apéndice de los punteros políticos y los gobiernos y genere otro tipo de relación y vínculo con la población usuaria.

Finalmente, una tercera determinación alude a lo **ético-político**, ya que ésta refiere a cuál es la relación que se plantea entre la finalidad de la intervención profesional y sus medios, así como los valores que subyacen en las acciones concretas que son objetivadas y en los objetivos que la orientan.

Lo ético-político introduce en la intervención la mediación entre lo particular y lo humano-genérico y como en toda objetivación hay elementos particulares y genéricos que lo atraviesan contradictoriamente. La posición teleológica al determinar la finalidad hace emerger un deber ser como posición del fin mediada por el futuro. En el caso del trabajo, también se incorporan un conjunto de valoraciones en torno al producto de éste. Como advierte Lukács (2004) la génesis de los valores se ubican inicialmente en la esfera del trabajo, al determinar el hombre la utilidad o inutilidad de algo, lo verdadero y falso de lo mismo. Es decir, en toda mediación entre teleología y causalidad no sólo es necesaria una apropiación de las potencialidades del medio, de modo de orientar conciente y voluntariamente el accionar humano, sino que también exige permanentemente la definición y selección entre diversas alternativas, ligadas a cadenas causales presentes en la consecución de la finalidad planteada.

Mediante el proceso de conocimiento en torno a las determinaciones referidas al medio y a la finalidad el hombre desarrolla su autonomía y el núcleo genérico de su libertad. En la selección de estas alternativas se encuentran presentes valores, ya que

> La valorización de un objeto supone su existencia material concreta: su valor corresponde a una praxis, que lo transformó en algo nuevo que responde a sus necesidades, y como tal, es bueno, útil, bello, etc. Por eso, el valor no es un resultado apenas de la subjetividad humana; él es producto de la praxis (Barroco, 2004: 45).

Respecto a la ética deben realizarse dos señalamientos aclaratorios. En primer lugar, la ética no puede efectivizarse en el capitalismo, éste apenas instala las condiciones en sí para la realización del reino de la libertad, producto de la relación social antagónica entre capital y trabajo y la expresión, mediante el derecho y las personificaciones, entre la dualidad del ciudadano abstracto del Estado y el propietario privado que vende sus mercancías, donde se encubren la existencia de las clases sociales y las relaciones de dominación y explotación existentes. En segundo término, la ética, como complejo social, se constituye en una "identidad de la identidad de la no identidad" respecto al acto de trabajo, preservándose aspectos de aquella génesis propia de los valores ético del complejo ético y la realización de este. Según Lessa

> Como esa superación requiere la objetivación de la generalidad humana para-sí y no la mera transformación de la naturaleza, ésta presenta peculiaridades frente a otras objetivaciones. Por encima de todo, desdobla una relación entre medio y fin cualitativamente nueva si la comparamos con la relación típica de los actos de trabajo. En esa nueva relación, los criterios de juzgamiento del éxito o fracaso, los criterios de valoración de los resultados de la praxis, emanan directamente del complejo proceso de constitución y reproducción de la generalidad humana para-sí. En esa nueva relación entre medio y fin, los valores cobran un "peso ontológico notable" – y es tarea específica de la ética plasmar en valores que sean socialmente reconocibles y que enuncien el para-sí de la generalidad humana y de la individualidad, las necesidades humano-genéricas que vienen a ser por el devenir-humano de los hombres (2007b: 154 TP).

Esto significa que en todo acto teleológico se encuentran valores que son incorporados en las finalidades de la acción humana. Los mismos son categorías ontológico-sociales que se desarrollan históricamente y se hayan presentes en el accionar profesional del trabajador social, sobre todo, en lo que refiere a la ética profesional. Ésta no queda sólo limitada a un código de ética normativo, sino que atraviesa las diversas determinaciones de

la intervención profesional, la teórica, práctica y política. Según Barroco (2004), la ética profesional se liga a una esfera teórica que sienta las bases filosóficas a partir de las cuales comprender al hombre y la sociedad, lo que permite reflexionar teóricamente sobre la ética y los valores que deben ser sustentados y defendidos por la profesión.

Al mismo tiempo, esta esfera ética debe ser sostenida tanto a nivel colectivo como singular. En relación a este primer nivel, la profesión debe sentar las bases de un proyecto ético-político profesional[116] que le permita clarificar la direccionalidad ética y política, así como la mediación con los proyectos societales en pugna en la sociedad capitalista. En relación a ello, Netto señala que el Trabajo Social

> […] no es indiferente a las hegemonías que se constituyen: en su interior, se desarrollan y confluyen proyectos profesionales que son más o menos compatibles con proyectos sociales determinados y, entonces, con determinadas hegemonías políticas. La ineliminable dimensión ideológica-política de la profesión reside precisamente en la articulación de su significado social objetivo con los proyectos sociales (puestos por la voluntad política de los sujetos) que en él inciden […] Por eso mismo, en un orden social con reglas democráticas, una profesión es siempre un campo de luchas, en el que los diferentes segmentos de la categoría, expresando una diferenciación ideo-política existente en la sociedad, procuran elaborar una dirección social estratégica para la profesión (1996: 115 y 116 TP).

La dimensión colectiva construye una nueva instrumentalidad de la profesión ligada al proyecto societal de las clases subalternas, que apunta a la defensa de la democracia, la libertad y la justicia social y que tenga como horizonte la emancipación humana.[117] En ese punto, Barroco advierte que dichos valores chocan contra las determinaciones socio-económicas y tienden a constituirse en valores que ocultan los valores propios de la

[116] Netto señala que el proyecto ético-político *"[…] presenta la auto-imagen de una profesión, eligen valores que la legitiman socialmente, delimitan y dan prioridad a sus objetivos y funciones, formulan los requisitos (teóricos, institucionales, y prácticos) para su ejercicio, prescriben normas para el comportamiento de los profesionales y establecen las bases de su relación con los usuarios de sus servicios, con las otras profesiones y con las organizaciones e instituciones sociales privadas y públicas (entre éstas, también y destacadamente el Estado al que cabe históricamente el reconocimiento jurídico de los estatutos profesionales)"* (2003a: 274-275).

[117] Como refiere Barroco *"La defensa de la libertad, de la justicia social, de la democracia y de la ciudadanía, puede llevar a falsas interpretaciones: la idea de que el Código remite a los valores liberales burgueses. De hecho, tales valores, en la sociedad moderna, son afirmados por la burguesía revolucionaria […]"* (2004: 225). Es decir, el Trabajo Social adscribe a aquellos valores que fueron instalados por la burguesía antes de 1848 y que luego se convirtieron en un legado histórico de la clase trabajadora. Ni la libertad, ni la igualdad, ni la equidad pueden ser objetivadas y realizadas en la sociabilidad capitalista, por el contrario, *"Con el desarrollo de la sociedad burguesa y la ampliación de la alienación, igualdad y libertad se tornaron valores universales abstractos, que se configuran como valores positivos –porque representan conquistas históricas-, aunque no puedan realizarse, de hecho, para el conjunto de la sociedad"* (Barroco, 2004: 227).

burguesía, la posesión de bienes materiales y la cosificación de las relaciones sociales, pero, junto a esto y

> Contra el moralismo conservador y la moralidad burguesa se presentan perspectivas éticas oriundas del proceso de las luchas de las clases trabajadoras, que se orientan hacia proyectos de emancipación humana planteados en el horizonte de una nueva moral y de una nueva sociedad, capaces de crear condiciones para la vivencia y universalización de la libertad (2003: 237).

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

> […] en este ámbito se enfrentan las condiciones objetivas del contexto institucional y las condiciones subjetivas de los profesionales (sus valores, principios, posturas, referencial, experiencias), y cuanto más próxima sea su lectura de la realidad, cuanto más en claro tengas las finalidades/objetivos de las acciones y cuanto más pueda su elección llevarlo por encima de la cotidianeidad y vincularlo a la esfera humano-genérica, mayores serán sus posibilidades de elevarse de su particularidad para la generalidad. Para esto, la mediación privilegiada son las acciones éticas (2007b: 260).

Así, la ética es una determinación más abarcativa que el simple Código de Ética. Si bien éste último es una herramienta central que el profesional puede utilizar para fundamental las posiciones profesionales en el seno de la institución, los posicionamientos éticos permiten objetivar ciertos valores presentes en el profesional, su intervención y en los proyectos profesionales existentes en cada momento histórico. Al respecto de esto, y en relación a la política, Barroco señala:

> La realización objetiva de ésta (la autonomía), supone la unidad entre ética y política, que se hace efectiva en el campo de los conflictos, de la oposición entre proyectos sociales, caracterizándose por la organización colectiva de la lucha entre ideas y proyectos que contienen valores y una dirección ética (2003: 234).

Si bien la política no es un complejo universal del ser social[118], por las particularidades socio-históricas en la que surge el Trabajo Social y por la función social que éste cumple en la sociabilidad capitalista, esto hace que la profesión *"[…] adquiera también una dimensión política, insertándose en el campo de luchas por mejores condiciones de vida, salud, educación, trabajo, etc."* (Costa, 2011: 133-134 TP).

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

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

[118] Tanto Lessa (2007c) como Tonet (2005) advierten que la política es un complejo social que surge en una fase histórica muy específica de la sociabilidad humana: con la aparición de las sociedades de clase. A partir de la revolución neolítica se produce un excedente económico que permite que, en el seno de las relaciones sociales, se establezcan lazos de dominación y explotación entre los propios hombres. Con ello, se vuelve necesario un poder que, basado en la propiedad privada, actúe en los conflictos cotidianos que brotan en la totalidad social: el Estado. De allí que la política sea una forma de poder de la clase dominante sobre la clase dominada. Esta determinación de la política es la que lleva a que *"[…] El Estado no sólo no anule y no puede anular la desigualdad social, porque el es una expresión de esta y una condición indispensable de su reproducción […] La esfera pública es, por su propia naturaleza, esencialmente limitada, quiere decir, ella no está abierta a un perfeccionamiento indefinido, porque su origen y su función social no adviene de ella misma, sino del antagonismo existente en la sociedad civil"* (Tonet, 2005: 86 TP). Pese a esta determinación esencialmente "negativa" de la política, Tonet (2005) advierte que la política posee un aspecto positivo, ya que en primer lugar impide la destrucción de la humanidad, en segundo lugar disminuye (aunque no elimina) la arbitrariedad en el ejercicio del poder y, en tercer lugar, amplia el campo de posibilidades de acción de los individuos. Este campo de estudio que ha generado diversas polémicas lleva a plantear ciertos aspectos aún no estudiados: la ética ¿es imposible en el capitalismo?; ¿Puede que ésta exista encarnada como potencia en el proletariado?; los valores de la burguesía revolucionaria, legadas por el proletariado, ¿apenas son valores políticos o éticos? Y específicamente introduce el debate de lo ético en Trabajo Social: la profesión ¿Puede encarnar valores éticos?; ¿existe relación entre lo político, propio de las sociedades de clase, y lo ético, que permite mediar entre lo particular y lo humano-genérico?

profesional[119], el segundo, la inclusión de la mediación con el proyecto societal y la cuestión de los medios y los fines para alcanzarlo.

La finalidad y los medios de la intervención se traducen en estrategias de que son producto de las reconstrucciones analítias que realiza el profesional. Las mismas no están determinadas

> […] únicamente por el posicionamiento del Trabajador Social, ni por la dirección política de la institución, ni por los usuarios, sino por una compleja y dinámica relación que está determinada por diversos recursos, mediados por una articulación que se condensa en el arsenal operativo en un momento histórico determinado (Oliva, 2007b: 15).

La intervención del trabajador social se inicia a partir de ciertas necesidades y/o demandas que inciden en la vida cotidiana de individuos y grupos sociales, como situaciones problemáticas que requieren de la actuación del Trabajo Social. En dicha situación resulta fundamental una reconstrucción analítica de los factores y elementos objetivos y subjetivos que la constituyen en su particularidad, así como sus mediaciones con los aspectos generales de la "cuestión social". La consideración de estas determinaciones es lo que posibilita la construcción de las estrategias de intervención profesional.

La estrategia de intervención constituye la finalidad que el trabajador social asume dentro de su práctica profesional, la cual, se encuentra tensionada, por un lado, por la coyuntura particular y la confluencia de intereses divergentes y antagónicos entre la determinación socio-institucional y el subdeterminante popular y, por otro lado, por la capacidad que tenga el profesional de vincular éstas determinaciones generales con las situaciones problemáticas, reconociendo sus aspectos particulares y universales y cómo éstas abren posibilidades y límites que son socio-históricos.

En ese sentido, las estrategias de intervención profesionales poseen tres tensiones que deben ser consideradas: en primer lugar, la contradicción que se produce entre la finalidad profesional y la demanda institucional. Si bien esto significa que se cumplimenten ciertas requisiciones que la institución le plantea al profesional, tanto la forma en que se abordan las mismas como la capacidad de introducir nuevas acciones llevan a acrecentar,

[119] A respecto, Costa advierte que esta oscilación del Trabajo Social entre la ideología restricta y amplia se expresa en que su aspecto amplio se expresa en que *"[…] las respuestas elaboradas por el Servicio Social son subsidiarias por pensamientos muy diversos y muchas posiciones divergen de ciertos objetivos institucionales, tornándose, muchas veces, instrumentos de crítica a las finalidades previamente definidas"* (2011: 142 TP).

intensiva y extensivamente, los ámbitos y espacios en los que el profesional interviene. Es decir, es la tensión inherente entre la búsqueda de ampliar el horizonte de la intervención profesional, su autonomía relativa, y lo que la institución demanda sistemáticamente al trabajador social. La segunda, se vincula con el análisis de las resistencias, medios y recursos que los sujetos involucrados en la intervención poseen, siendo fundamental la capacidad del profesional para saber cuando avanzar, cuando retroceder y cuando negociar con dichos actores, construyendo una viabilidad institucional y política central para la intervención. Y, en tercer término, la fricción que la estrategia produce, no sólo referido a un campo del azar y de la incertidumbre presente en toda causalidad, sino a la capacidad de flexibilidad y de revisión necesaria en dichos procesos.[120]

Esta estrategia, como finalidad de la intervención profesional que articula la determinación socio-institucional, el subdeterminante popular y lo ético-político, apenas existe como previa ideación, en la medida que no se objetive a partir de un conjunto de acciones que avancen en la realización de la misma. Es decir, los aspectos tácticos, como síntesis de las tensiones antes mencionadas, deben estar orientados y guiados a la efectivización de la estrategia de intervención profesional.

La táctica permite abordar las situaciones problemáticas desde una perspectiva que incluye, además del plano de lo inmediato, el mediano y largo plazo, articulándola con el escenario concreto y cambiante de la institución y de la población usuaria, definiendo aquellas acciones concretas que deberán ser articuladas desde las funciones que el profesional desempeña.

Estas funciones refieren a lo que Oliva y Pagliaro (2011) aluden como la *asistencia*, las prestaciones y demandas que se inician dentro de una institución y/o política social, la *gestión*, que se orienta a la consecución de determinados recursos, y de *educación*, que incide en el modo de ver y actuar de individuos y grupos sociales. La articulación de dichas funciones habilita, por un lado, a que demandas ligadas a la asistencia habiliten cierta apertura a problematizar y abordar otras situaciones problemáticas propias de los sujetos y grupos sociales y, por otro lado, a que el acercamiento a los Servicios Sociales por parte de la

[120] Cabe destacar que estas tensiones están inspiradas en algunas de las reflexiones realizadas por Clausewitz en *De la Guerra* (1968), donde se analizan aquellos elementos universales presentes en toda forma de guerra y enfrentamiento entre fuerzas sociales. Dichas tensiones refieren a: 1) las fuerzas morales, esto es, el propósito político de la guerra (imponer la voluntad al enemigo), analizar su resistencia, sus medios físicos y la firmeza; 2) reacción vital, la "dialéctica de la voluntad que emplea la fuerza" y que busca arruinar las intenciones de cada una de las fuerzas involucradas y 3) la fricción, el grado de incertidumbre propio de cada enfrentamiento.

población usuaria permita a éstos ir clarificando y "despejando" las propias demandas, las cuales, muchas veces, llegan de manera difusa al trabajador social. Así, estas funciones y su integralidad también contribuyen a abrir nuevos ámbitos y espacios en la intervención profesional.

Hasta aquí se ha intentado mostrar como las determinaciones de la demanda institucional colocan al trabajador social y a su práctica en un nivel del reflejo condicionado, respondiendo de modo inmediato a las distintas situaciones que se presentan en el escenario concreto de la institución. Problematizar esto significa, desde la óptica asumida, una posición teleológica secundaria del profesional que sea capaz de abordar la demanda institucional y reconocer aquellos aspectos particulares que asume la misma en el tratamiento de la "cuestión social", reconstruyendo la dinámica más inmediata de la intervención desde las determinaciones universales que la atraviesan e introducir la distinción entre la finalidad profesional, ligada al posicionamiento ético-político del profesional y su vinculación con los proyectos societarios, y la demanda institucional, relación tensa que, por el carácter de asalariado, no tiene resolución definitiva, sino que varía y modifica sus límites históricamente.

La estrategia de intervención profesional se constituye en una posición teleológica secundaria que busca objetivar un deber ser, en el que el conjunto de acciones desarrolladas por el trabajador social se orientan a la consecución de la finalidad planteada, ya que la *"[…] la posición de la causalidad consiste precisamente en que son reconocidas aquellas cadenas causales, aquellas relaciones causales, que, de ser elegidas, guiadas, etc. en forma adecuada, están en condiciones de realizar el fin puesto […]"* (Lukács, 2004: 122). Este deber ser está constituido a partir de la posición de la finalidad y de los medios. Como afirma Lukács:

> […] el primer acto contiene en sí la dirección del sujeto al objeto (solamente pensando), mientras que el segundo es una "determinación retroactiva", en cuanto son construidos retrotrayéndose, a partir del nuevo objeto planificado, a los pasos que la conducen (1981 II**: 348 TP).

La estrategia de intervención, para poder objetivarse, debe ser capaz de reconstruir analíticamente las determinaciones presentes en la particularidad del escenario de la intervención profesional, siendo necesario un reflejo que capte aquellas cadenas causales esenciales presentes en la misma:

> El reflejo correcto de la realidad es, naturalmente, de manera ineludible la condición para el correcto funcionamiento de un deber ser; este reflejo correcto, sin embargo, solo puede ser efectivo cuando facilita verdaderamente la realización del deber ser buscado. También aquí se trata, pues, de una interrelación ineludible entre deber ser y reflejo de la realidad (entre teleología y causalidad puesta), en la cual corresponde al deber ser la función de ser factor dominante (Lukács, 2004: 122).

La posibilidad de objetivar la estrategia de intervención profesional tiene por fundamento al reflejo, la capacidad de reconstruir aquellas determinaciones presentes en la determinación socio-institucional, el subdeterminante popular y ético-político. Sin embargo, como ya fue señalado en otras ocasiones, el reflejo y el deber ser son apenas un momento ideal, una previa ideación, que requieren de la objetivación de un conjunto de acciones que necesariamente están fundadas en una cadena de alternativas que el profesional realiza, ya que la alternativa *"[…] es un acto de conciencia, es también la categoría mediadora con cuya ayuda el reflejo de la realidad se convierte en vehículo de la posición de algo existente"* (Lukács, 2004: 91).

Dichas alternativas refieren a las tácticas objetivadas por los trabajadores sociales, al conjunto de acciones que los mismos realizan para alcanzar la finalidad planteada en la estrategia de intervención. Tanto las tácticas (alternativas) como las estrategias (finalidades) surgen del

> […] proceso social real, del que emergen tanto la posición del fin como el hallazgo y la aplicación de los medios, determina el ámbito de juego concretamente delimitado para las preguntas y respuestas posibles, para las alternativas que pueden ser realmente realizadas. La descripción de un ámbito de juego, aun cuando se encuentre claramente perfilado, no puede eliminar el hecho de que, en el acto de la alternativa, se halla contenido un momento de decisión, de elección y que el "lugar" y el órgano de esa decisión lo constituye la conciencia humana (Lukács, 2004: 96).

De este modo, el deber ser no es de carácter abstracto o una especie nueva de metodología para la intervención, por el contrario, establece la finalidad, siendo ésta de carácter flexible y dependiente de las coyunturas y correlaciones de fuerzas existentes, y el conjunto de alternativas que permiten objetivarlas. La objetivación de estas últimas supone el pasaje de lo que existe en cuanto potencia (dynamis), apenas como latencia, y la realidad, ya que *"El modelo (posición teleológica) es elaborado, discutido, calculado, etc. El modelo sigue siendo una posibilidad, que solo puede hacerse realidad a través de la decisión basada en alternativas, de ejecutarla, y a través de la ejecución misma"* (Lukács, 2004: 92-93).

El proceso de objetivación de las alternativas (tácticas) es lo que conduce, por un lado, a la realización progresiva de las finalidades (estrategias) planteadas en la institución, y, por otro lado, requiere del profesional una capacidad teórica y política para actuar en una coyuntura institucional y estructural cambiante y contradictoria, en la que existen distintos sujetos (individuales y colectivos) con intereses antagónicos, que permean la intervención. Como afirma Iamamoto

> […] las alternativas no salen mágicamente de la galera del Asistente Social; las posibilidades están dadas en la realidad, pero no son automáticamente transformadas en alternativas profesionales. Cabe a los profesionales aprovecharse de esas posibilidades y, como sujetos, desarrollarlas transformándolas en proyectos y frentes de trabajo. La coyuntura no condiciona de forma unidireccional las perspectivas profesionales; impone al mismo tiempo límites y posibilidades (2003: 34).

Estos límites y posibilidades sólo pueden ser develados en la compleja trama histórica y conflictiva en la que el trabajador social puede construir estrategias de intervención profesional que no sólo se limiten a la atención de aquellos aspectos urgentes e inmediatos, sino que articula finalidades que alcanzan un mediano y largo plazo. En ese sentido, el trabajador social incorpora en su intervención la dynamis, lo que tiene la posibilidad de ser y no ser, ya que *"[…] solo la alternativa de aquel hombre (o de aquel grupo de hombres) que está llamado a poner en marcha el proceso de realización material […] puede conseguir esa transformación de la potencia en ser"* (Lukács, 2004: 94). Esta potencia es el resultado de la correlación de fuerzas y de la lucha de clases en cada momento histórico y como ésta aparece en la demanda institucional, así como por la capacidad que el profesional tiene de articular respuestas que amplíen su autonomía y orienten su proyecto profesional en articulación al proyecto societario de la clase trabajadora.

Esta primera parte de la tesis ha buscado develar cuál es la naturaleza del Trabajo Social a partir de los aportes de Gÿorgy Lukács, en lo fundamental, a partir de su obra la *Ontología del Ser Social*. Para ello, fue necesario analizar las determinaciones fundamentales del trabajo como modelo de toda praxis social, la forma socio-histórica que asume con el trabajo alienado y como, con el desarrollo de la sociabilidad humana, se vuelven fundamentales ciertos complejos sociales de carácter ideológico que cumplen funciones restrictas y amplias en el metabolismo social. Así, el Trabajo Social es un complejo social

ideológico que, mediante su intervención profesional, objetiva posiciones teleológicas secundarias cuya finalidad es actuar en la posición teleológica de otros individuos y grupos sociales, en los aspectos subjetivos y objetivos de las situaciones problemáticas ligadas a la "cuestión social". Finalmente, se ha analizado algunas de las determinaciones fundamentales de la posición teleológica del trabajador social y sus mediaciones con las categorías trabajadas por Lukács (finalidad, medio, deber ser, reflejo, alternativa y posibilidad).

A continuación, retomando aquellos aspectos fundamentales de la posición teleológica secundaria del Trabajo Social, se indagará en torno al debate contemporáneo del Trabajo Social argentino y como aquellas tendencias teóricas ligadas a la "decadencia ideológica del pensamiento burgués" abordan y realizan proposiciones teóricas en torno al Trabajo Social y su accionar profesional.

SEGUNDA PARTE

LA INFLUENCIA DEL IRRACIONALISMO Y LA RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO DEL TRABAJO SOCIAL

"Pero la razón y la Ilustración disiparon estas sombras que pesaban sobre el alma de la humanidad, aunque no del todo, pues la lucha todavía continúa. Y esta lucha, señor mío, se llama trabajo, trabajo terrenal, trabajo por la tierra, por el honor y los intereses de la humanidad; y, renovadas en la lucha de cada día, esas fuerzas liberarán definitivamente al hombre y lo conducirán por los caminos de la civilización y el progreso hacia una luz cada vez más clara, dulce y pura".

Thomas Mann, **La montaña mágica**.

CAPÍTULO III

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

1. La génesis de la ciencia como complejo social y su función en la sociabilidad capitalista

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

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

Es decir, para Lukács, al igual que Marx y Engels (1959), la filosofía y la ciencia no poseen una historia propia[121], sino que en éstas se develan cuáles son los problemas y situaciones a las que se enfrentan los individuos y la sociabilidad en cada momento histórico. Analizar los aspectos socio-históricos no dispensa de una crítica y revisión de los fundamentos teórico-inmanentes presentes en cada perspectiva teórica. Al respecto Lukács señala:

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

El método adoptado por Lukács es genético-estructural, ya que analiza, mediante una unidad inseparable de génesis y estructura, como los aspectos socio-históricos condicionan a

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

las corrientes de pensamiento y cómo éstos se movimentan bajo dichas determinaciones. Como recalca Netto, este doble abordaje concuerda

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

De este modo, existe un juego dialéctico que pasa de los libros (teoría) a la realidad y de la realidad a los libros (teoría). Sólo con esta doble relación es posible comprender la crítica que Lukács dispensa a la filosofía burguesa.

Antes de avanzar con dicha crítica es lícito plantear los siguientes interrogantes: ¿Cuál es la génesis de la ciencia?; ¿La ciencia existió siempre?, si no es así ¿Cuándo aparece históricamente? De dichas preguntas se desprenden otras: ¿Cuál es la función social que la ciencia ocupa dentro de la sociabilidad humana?; ¿Existe un devenir en dicha función social?, los cambios históricos ¿La alteran? Responder a estas preguntas será el objeto de este momento del capítulo.

Lukács (2004) va a concebir que la génesis de la ciencia se ubica en el acto del trabajo, en el proceso de investigación de aquellos objetos y causalidades de la naturaleza que son anteriores a la creación de los medios necesarios para la consecución de la finalidad de la acción humana. Al respecto el autor señala:

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

Esto significa que en el acto del trabajo el individuo debe reconocer las propiedades objetivas de la realidad para poder transformarla, volviendo su causalidad dada en una causalidad puesta. En ese sentido, el reflejo que se inicia con el trabajo, y que luego se autonomiza relativamente en el complejo social de la ciencia, es de carácter

desantropomorfizador[122], ya que se busca aprender las propiedades y determinaciones que el objeto posee en sí, volviendo la cosa en sí en una cosa para nosotros.[123] El reflejo desantropomorfizador alude al inmanentismo, a que

> Un complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmente conceptuado a partir de sus propiedades inmanentes, de las legalidades inmanentes que obran en él. En la práctica, como es natural, una tal plenitud de conceptuación es siempre sólo aproximada; la infinitud extensiva e intensiva de los objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc. no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conocimiento, en ninguna forma, ni pensar que pueda estar exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc. (Lukács, 1966: 26).[124]

Este reflejo desantropomorfizador, que supone un conocimiento objetivo de la realidad exterior e independiente de los individuos, es ya una precondición para todo acto humano. Poniendo como ejemplo la recolección de guijarros en una fase muy primitiva de la vida humana, Lukács (1966, 2004) advierte que ya este primer acto requiere de un conocimiento inicial acerca de la dureza, forma, tamaño, etc. que éstas deben tener para ser útiles a la finalidad humana. Esto significa que el reflejo desantropomorfizador es un

---

[122] El carácter desantropomorfizador del reflejo refiere a *"[…] que una captación verdaderamente científica de la realidad objetiva no es posible más que mediante una ruptura radical con el modo de concepción personificador, antropomorfizador. El tipo científico de reflejo de la realidad es una desantropomorfización tanto del objeto cuanto del sujeto del conocimiento: del objeto, al limpiar su en sí de todos los añadidos del antropomorfismo […] del sujeto, al hacer que el comportamiento de éste respecto de la realidad consista en criticar constantemente sus propias intuiciones, representaciones y formaciones conceptuales para evitar la penetración de actitudes antropomorfizadoras que deforman la objetividad en la captación de la realidad"* (1966: 154).

[123] Al respecto, en la *Estética* Lukács dirá: *"[…] el reflejo científico de la realidad intenta librarse de todas las determinaciones antropológicas, tanto las derivadas de la sensibilidad como las de la naturaleza intelectual, o sea, que ese reflejo se esfuerza por refigurar los objetos y sus relaciones tal como son en sí, independientemente de la conciencia"* (1966: 24-25).

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

complejo esencial e inherente a la vida humana, sin la cual no podría desarrollarse, aunque, debe destacarse, que ésta, junto a un materialismo espontáneo[125], se ha desarrollado de forma conjunta y simultánea a lo que Lukács (2004, 2012) llama falsas ontologías o una intento obliqua.[126] Según éste,

> […] el despliegue de las experiencias del trabajo da sin duda origen a diversas ciencias, algunas incluso muy desarrolladas (matemática, geometría, astronomía, etc.); pero si el método científico no se generaliza filosóficamente ni se pone en contraposición respecto de las concepciones antropomorfizadoras del mundo, sus resultados sueltos pueden adaptarse a las diversas concepciones generales mágicas y religiosas, insertarse en ellas, con lo que el efecto del progreso científico de los diversos campos especiales sobre la vida cotidiana será prácticamente nulo" (Lukács, 1966: 148).[127]

De este modo, la génesis de la ciencia se produce con la investigación de los medios presentes en los procesos de trabajo y en un reflejo desantropomorfizador que capta el en sí de la realidad objetiva, generando un cúmulo de conocimientos que luego pueden ser aplicados a nuevas situaciones. No obstante, en la forma objetiva que se encuentra hoy la ciencia, como un complejo social con relativa autonomía respecto al trabajo y a la economía, supone un lento devenir socio-histórico, en el que el

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

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

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

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

Con la relativa independización del reflejo desantropomorfizador de la ciencia, que intenta dar respuesta al proceso creciente de interrogantes y preguntas que se desenvuelven en el marco de la sociabilidad humana, no se elimina su vínculo con el proceso de satisfacción de necesidades iniciados en el trabajo (Lukács, 2004), por el contrario, si bien hay un alejamiento de la práctica inmediata de la vida cotidiana, dicha relación se mantiene de forma mediada. En su *Estética* Lukács señala que la satisfacción de las necesidades *"[…] es para la ciencia siempre una vinculación mediada […] mientras que para el trabajo, aun cuando sea una aplicación de conocimiento científicos muy complicados, se trata de una conexión de carácter predominantemente inmediata"* (1966: 42). Es decir, la ciencia se enfoca en la generalización de los resultados alcanzados por el reflejo desantropomorfizador, mientras que el trabajo se centra en la utilidad o inutilidad del conocimiento y del reflejo para actuar sobre la situación particular a la que se enfrenta:

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

La ciencia, como complejo social con una autonomía relativa, adquiere su máximo esplendor y perfeccionamiento con el surgimiento de la sociabilidad capitalista. Ya en el capítulo I se observó como el capitalismo es un modo de producción y de vida que, por un lado, destruye aquellos elementos "naturales" que predominaban en las relaciones sociales pre-capitalistas entre los individuos, permitiendo que el destino de los individuos sea el

resultado de su propio accionar, al tiempo que se rompe con aquellas falsas ontologías que colocaban como un demiurgo de la individualidad y de la sociedad a una entidad extramundana. Por otro lado, el modo de producción capitalista, cuya razón de ser es la obtención del lucro capitalista, introduce una nueva relación entre la sociabilidad y la ciencia, siendo ésta última el complejo social que cumpla la función social de desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social, revolucionando, de manera permanente, los modos de producir.[128] Al respecto de esto último, Lukács señala:

> […] al aparecer la producción capitalista, el desarrollo de las fuerzas productivas se diferencian de cualquier otra forma social anterior. La interdependencia hasta entonces desconocida entre las fuerzas productivas y las ciencias naturales, bajo el capitalismo, trae que la burguesía se vea, aún en la decadencia, obligada a desarrollar las ciencias naturales (1959: 85).[129]

En ese sentido, el modo de producción capitalista no sólo es un modo de producción revolucionario, al ser la primera forma de organizar el metabolismo social que permite producir más de lo necesario para la reproducción individual y social, sino también un proyecto societario encarnado por aquella clase social que lo impulsó: la clase burguesa, que instaura una cultura cosmopolita que transforma las relaciones sociales.[130]

---

[128] Lukács advierte en su *Estética* como el despliegue del reflejo desantropomorfizador de la ciencia y la filosofía tiene un alto desarrollo durante el período de la antigüedad. Sin embargo, por la concepción que se tenía entorno al trabajo, concebida como una actividad impura e impropia de los ciudadanos de la polis, lleva a que no se produzca la mediación fecunda entre producción y teoría. Por el contrario, *"Plutarco cuenta que los intentos de aplicar a las máquinas las leyes de la geometría suscitaron una violentísima resistencia de Platón, el cual veía una humillación de la geometría en su aplicación a problemas práctico-mecánicos, al mundo corporal y sensible […] Esto tiene como consecuencia el que en la evolución griega los resultados de la investigación teorética no ejerzan una influencia decisiva en la técnica de la producción, ni los problemas de la producción una influencia fecunda y rectora en la ciencia"* (1966: 152).

[129] Esta mediación entre la ciencia y el desarrollo de las fuerzas productivas, en cuanto relación ilimitada entre sí, aparece esclarecida en la *Estética* cuando Lukács señala que *"Dos momentos son sobre todo importantes para nosotros. Primero, el que el despliegue de las fuerzas productivas no conozca "fronteras sagradas" en el sentido de anteriores formaciones históricas, sino que, considerado en sí mismo, presente la tendencia inmanente a la ilimitación. Segundo, el que la ampliación ilimitada de las fuerzas productivas tenga lugar en constante interacción con un desarrollo, no menos limitado, del método científico, en intercambio y reciprocidad de influencia"* (1966: 174).

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

Esta cultura cosmopolita, al que aluden Marx y Engels en el pasaje ya citado del *Manifiesto Comunista* de que el mercado mundial genera una literatura mundial, se expresa en el proyecto de la modernidad (Ilustración), como programática socio-institucional inspirado por el Iluminismo. Para Rouanet (2003), el proyecto civilizatorio moderno se encuentra dentro de uno más amplio que denomina "Iluminismo", considerado no como una época o movimiento, sino como un "ens rationis" o ente de razón.[131] Como advierte Netto, *"El Iluminismo sería aquel gran proyecto racionalista que se inaugura en la Polis griega y que es un proyecto socio-cultural de largo curso histórico. Él no es meta-histórico, no es supra-histórico, sino que es trans-histórico, el atraviesa los varios procesos históricos de la sociedad occidental"* (2002: 4 TP). Dicho proyecto está sustentado bajo tres pilares fundamentales:

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

Este proyecto trans-histórico del iluminismo se compone por tres categorías centrales: la Universalidad, el Individualismo y la Autonomía. En relación a la **Universalidad** supone que el horizonte de la emancipación humana abarca a toda el género humano, sin distinción de raza, sexo, cultura y nacionalidad. De allí que el Iluminismo rechace los nacionalismos, las concepciones de razas, las culturas superiores e inferiores y las distinciones sexuales. La segunda categoría, el **Individualismo**, refiere a que por vez primera en la historia, desde la modernidad, el hombre puede ser pensado independientemente de su comunidad, su cultura y religión. El individuo humano es el sujeto con *"[…] derechos intransferibles a la felicidad y a la autorrealización"* (Rouanet, 2003: 35 TP). Sin embargo, esta concepción no responde a la ya criticada por Marx (2006) en *la Cuestión Judía* de la

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

nómada individual, sino que éste se encuentra inserto en un conjunto de relaciones sociales, donde la emancipación individual incluye una dimensión "extra-individual". Finalmente, la última categoría es la **Autonomía**, que comprende dos elementos interrelacionados: la libertad y la capacidad. La libertad tiene que ver con los derechos y la capacidad con el poder de efectivizarlos.[132] Con la incorporación de la "capacidad", a diferencia de las posturas liberales, los derechos serían substanciales, estos es, posible de efectivamente ejercerlos, de allí la mediación entre el individuo y la sociedad y los ámbitos específicos en los que se desarrolla la autonomía.

Para Rouanet (2003) la Autonomía remite a tres dimensiones: la política, la económica y la intelectual. Respecto de la primera, la política, supone una oposición a cualquier autoritarismo y despotismo, remitiendo a la capacidad del individuo para actuar en el espacio privado sin interferencias ilegítimas o exteriores y como capacidad y posibilidad de actuar en el espacio público. La segunda, la económica, en su elemento de libertad incluye la libre participación del individuo en la esfera de la producción, circulación y consumo y en su elemento de capacidad refiere al acceso libre a bienes y servicios. La tercera dimensión supone la utilización de la razón autónoma, libre de dogmatismos y tutelas externas.

Estos pilares del proyecto iluminista comienzan a particularizarse en el proyecto de la ilustración, impulsando una visión antropocéntrica en la que el hombre es producto y creador de su propia historia. Con ello, se seculariza el pensamiento, perdiendo centralidad la figura de Dios como elemento central para explicar y comprender el mundo, es decir, se rompe con aquellas concepciones metafísicas y religiosas basadas en la inmutabilidad y la mistificación de la realidad. La ruptura con el velo mistificador de la religión y la metafísica trajo consigo la posibilidad de elaborar un conocimiento racional de la realidad tanto natural como social. El mundo ya no es algo caótico, sino un complejo que posee conexiones causales y leyes inmanentes que el hombre puede conocer.

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

[132] Según Rouanet *"No soy autónomo si no soy libre para ejercer una actividad y si no tengo condiciones materiales para hacer uso de esa libertad"* (2003: 37 TP).

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

Es decir, esto supone una doble determinación: en primer término, la mediación e imbricación que existe entre la sociabilidad histórica en la que habitan los cientistas y filósofos y los problemas a los que se enfrentan. En segundo lugar, las posibilidades que se abren entre los intelectuales y la realidad socio-histórica, que *"[…] reine la atmósfera de una crítica sana, serena y objetiva, o el aire viciado de la superstición, la fe en los milagros y la credulidad irracional, no es un problema de nivel intelectual, sino de situación social"* (Lukács, 1959: 71). Así, la función social que desempeñan las corrientes teóricas del pensamiento dentro de la ciencia y la filosofía no dependen de la capacidad de los cientistas ni del nivel de conciencia o inconciencia que éstos tengan al respecto, sino de la disposición para aprender y reproducir la realidad y las determinaciones objetivas de esta.

En ese sentido Lukács (1959) va a resaltar que existen al menos dos fases en el pensamiento filosófico de la burguesía que se articula con las determinaciones socio-históricas y el desarrollo de la lucha de clases en ella. El primero de estos momentos se ubica desde el enfrentamiento de la burguesía frente al absolutismo feudal, ya que a partir del siglo XVI, y durante los dos siglos subsiguientes, se produce la transición entre el modo de producción feudal hacia el modo de producción capitalista. En la lucha contra el absolutismo feudal, la burguesía se constituyó en una clase ascendente, representando el "interés general del pueblo" (Marx, 1965) y consolidando una transformación no sólo en el plano de lo económico y lo social, sino también en lo cultural. Según Lukács, esta situación histórica hace que la ciencia y la filosofía, a partir de la revolución francesa, se encuentre en una *"[…] lucha histórica y social que tenía lugar entre la razón (la sociedad burguesa en ascenso) y la irracionalidad (el absolutismo feudal decadente)"* (1975: 11).

La fase ascendente del pensamiento burgués puede ubicarse desde el Renacimiento hasta fines del siglo XIX (1848) y, según Lukács, es la

> […] época de nacimiento de la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía, es decir, al levantamiento de la burguesía contra la sociedad feudal en su decadencia. La filosofía de esta época codifica los principios últimos y la concepción general del mundo propia de este vasto movimiento progresista y libertador, que ha reformado tan profundamente a la sociedad. Asistimos a la transformación revolucionaria de la lógica, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales (1975: 21-22).

Es decir, fiel a su concepción genético-estructural, Lukács (1975) reconoce en la lucha contra el absolutismo feudal la época de apogeo y de desarrollo de la ciencia y la filosofía por parte de la burguesía. Samaja (2008) va a señalar que es el momento histórico donde el principio de la autoridad, donde una autoridad externa –como la Iglesia en la Edad Media- determinaba lo que era verdadero o falso en el plano del conocimiento, es progresivamente sustituido por un principio de la experiencia, en el que el conocimiento comenzó a ser fundado y demostrado. Esto significa que el "yo" y el individuo se ubica como el sujeto del conocimiento y la experiencia, el cual, es al mismo tiempo individual y universal. En la ciencia el individualismo, propio del proyecto de la modernidad, se unificaba con la autonomía intelectual, con la capacidad de todos los individuos de ser participes de la razón y de la experiencia del conocimiento científico.

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

> De esta unidad profunda e íntima entre filosofía y los intereses generales de la burguesía ascendente resulta una independencia considerable de los filósofos frente a la táctica momentánea de su clase y, sobre todo, ante ciertas capas de ésta. Tal independencia les confiere la posibilidad de una crítica muy seria; la crítica viene del interior puesto que ella se funda en la gran misión histórica de la burguesía, y la situación del filósofo es tal que ella autoriza la posición más clara, la más decidida y la más valiente. Y finalmente como ese valor no es sólo una virtud individual sino función, por cierto, de esta relación entre el filósofo y su clase, éste se siente con pleno derecho para criticar, de la manera más radical, la menor desviación de la misión histórica en nombre de esta misión misma (Lukács, 1975: 22).

Es decir, los filósofos pretenden condensar y universalizar los conocimientos adquiridos por las ciencias y generar una determinada concepción de mundo que se

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

Acerca de esta fase ascendente del pensamiento burgués, Lukács va a sintetizar el programa teórico, político y práctico desarrollado por estos filósofos:

> Por mucho que difieran entre sí en cuanto a su modo de concebir el mundo y a sus dotes y talentos […] a todo ellos era común la preocupación de escrutar la sujeción a leyes del proceso histórico, del progreso histórico-social, de descubrir y reducir a conceptos la razón en la historia y, sobre todo, la razón inmanente a la historia humana, la razón implícita en el propio movimiento de la historia en su conjunto. Esta preocupación impulsó a los pensadores de que hablamos a los problemas dialécticos, en una época en la que no se habían investigado aún los fundamentos reales de aquellas leyes […] La búsqueda de la razón inmanente del propio movimiento de la sociedad y de la historia se mueve, pues, necesariamente, contra la corriente del conocimiento imperante, es, por decirlo así, un adelantarse a las categorías dialécticas capaces de expresar en términos adecuados las leyes de desarrollo de la sociedad y de la historia (1959: 100-101).

Para Lukács será Hegel quien sintetice en su filosofía aquellos aspectos progresistas de la burguesía como clase social ascendente, siendo *"[…] una respuesta honesta y científica, aunque incompleta y contradictoria […]"* (1981:31).

Recuperando los planteos de Lukács (1970) del *Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* puede observarse como a partir del período de Jena (1801-1803) Hegel realiza uno de los más importantes hallazgos en su filosofía: la concepción de que el trabajo es la actividad fundante de la humanidad y la sociabilidad.[133] En ese sentido, Hegel es el

[133] Cabe destacar que Lukács analiza en dicha obra el período de Berna (1793-1796), en el cual, Hegel tiene su preocupación puesta en *"[…] la cuestión de cómo ha sido posible esa descomposición de la subjetividad colectiva de las antiguas repúblicas-ciudades"* (1970: 40) y como *"[…] la decadencia de las antiguas ciudades-repúblicas ha significado la decadencia de la sociedad de la libertad y de la grandeza humana, la transformación del heroico citoyen republicano de la polis en el mero y egoísta "hombre privado" de la sociedad moderna, el burgués"* (1970: 41). La decadencia de las antiguas repúblicas-ciudades de la Antigüedad coincidirá con la conformación del cristianismo: *"[…] causa última de todos los acontecimientos y todas las situaciones*

primer filósofo que logra una síntesis y respuesta correcta de una de las determinaciones ontológicas fundamentales para comprender la praxis social: la relación entre la teleología y la causalidad.

Ya en el capítulo I se observó como en la historia de la filosofía la relación entre teleología y causalidad devino en un largo debate en torno a dicha problemática que resultó en perspectivas unilaterales que priorizaban la teleología y desdeñaban la causalidad o se centraban en ésta última y descartaban la primera. Como afirma Lukács

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

Así, existe una oscilación entre los pensadores modernos entre una posición que proyecta la finalidad en la naturaleza y encuentra en Dios el demiurgo y portavoz de dicha

---

sociales y políticas de la vida moderna contra los cuales dirige precisamente su lucha principal" (1970: 42). El cristianismo será la positividad de la moderna sociedad burguesa, la cual, *"[…] significa, pues, para el joven Hegel, ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto"* (1970: 49) y *"[…] la contradicción irresoluble entre la religión positiva y la libertad humana […] La perdida de la libertad moral acarrea necesariamente, según Hegel, la perdida del uso independiente de la razón. El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo dominante, desgarra la unidad y conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente, en la era de su libertad y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón"* (1970: 53-54). Durante el período de Francfort (1797-1800) cambia la visión de mundo de Hegel, comenzando un proceso de reconciliación con la sociedad capitalista a partir del período de Termidor (1794-1795) de la revolución francesa. Si en Berna se idealizaba a la antigüedad como el período de la realización de la libertad humana, en Francfort se la concibe como parte de un tiempo pasado. Lukács sintetiza este período señalando que Hegel *"[…] ya no considera al individualismo del hombre privado en este sentido de condena global, como en el período de Berna, sino al contrario como el fundamento de la búsqueda de un nuevo camino para una vida del hombre que será libre y humana […] no tiene otro contenido más que buscar en esta nueva forma de vida, con la que él está ahora en una actitud filosófica de reconciliación, las formas para ir más allá de la positividad: comprender estas actividades como actividades que pueden conducir a una vida verdaderamente humana; y aquí la actividad económica del hombre privado se convierte en algo importante; se convierte, como él dice, en un destino en el que el hombre debe buscar su propio destino, debe buscar su camino, aceptando que esta vida privada, que esta actividad económica privada sea uno de los fundamentos de su vida"* (2013: 25-26). Sobre este período, Lukács señala: *"[…] Hegel parte de la vida del individuo. El individuo vive en una sociedad llena de instituciones positivas, de relaciones positivas entre los hombres, llena propiamente de hombres que son víctimas muertas de la positividad y se han convertido en cosas objetivas. Lo que se pregunta Hegel no es ya cómo puede ser destruida esta sociedad y sustituida por otra radicalmente diversa, sino, al contrario, cómo puede el individuo tener en esa sociedad una vida humana, esto es, una vida que supere la positividad en sí, en los demás, en sus relaciones con los hombres y con las cosas. El planteamiento social cede, pues, el paso a un planteamiento individual y moralista; el nuevo planteamiento -¿qué debemos hacer? ¿cómo debemos vivir?- contiene la tendencia básica a una reconciliación con la sociedad burguesa, la tendencia a conseguir una superación (acaso parcial) de su carácter positivo"* (1970: 130).

posición del fin, mientras que otros rechazan la categoría de finalidad por ser algo subjetivo, humano, terminando por negar la teleología y afirmando la causalidad como principio motor de la vida (Lukács, 1970). Por el contrario, Hegel plantea la unidad diferenciada entre teleología y causalidad, cuya mediación se produce en el acto del trabajo:

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

La mediación entre la teleología y la causalidad resuelve la relación existente entre la libertad y la necesidad, siendo la libertad no una independencia plena de las leyes de la naturaleza, sino la comprensión de éstas y la capacidad de obrar sobre las mismas para obtener determinados resultados y fines. Es decir, aquí aparece una concepción de libertad como actuación con conocimiento de causa, como necesidad conocida por parte del individuo que actúa sobre ella.

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

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

Hegel capta la conexión existente entre los fines y los medios en los actos particulares de trabajo y en el devenir socio-histórico. Si en el primero predominan los fines, ya que posibilita al individuo y a los grupos sociales alcanzar los goces inmediatos que

contribuyen a satisfacer las necesidades humanas, en el segundo caso imperan los medios, las herramientas o lo que luego Marx llamará las fuerzas productivas del trabajo social, ya que éstos habilitan al hombre a construir su historia a partir del progreso social[134], ya que los mismos heredan de las generaciones pasadas un conjunto de medios de producción y formas de organizar el metabolismo social que permite, por un lado, que la vida humana no deba empezar siempre desde el comienzo, aprendiendo las determinaciones fundamentales del medio para transformarlas, por otro, instaura una reproducción cuyo rasgo fundamental es la incorporación de lo nuevo, de complejos sociales que vuelven más compleja y desenvuelta la sociabilidad humana. Sobre este aspecto, Lukács destaca: *"Al reproducirse ininterrumpidamente ese proceso, no se produce un tedioso progreso indefinido, sino la constante autoreproducción de la sociedad humana a una escala cada vez superior, aunque irregularmente superior"* (1970: 345).

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

Los aspectos destacados por Hegel permiten comprender cuál es la función social que ocupó la obra hegeliana en la fase ascendente de la burguesía y su carácter esencialmente racional, al afirmar lo real como racional y lo racional como real y al ubicar ubica al hombre como el centro de la propia historia. No obstante, en otros aspectos el pensamiento de Hegel termina contradiciéndose con dichos elementos progresivos, generándose una antinomia entre el método dialéctico y sus sistema[135] o, lo que Lukács llamará en la *Ontología del Ser Social*, la existencia de una doble ontología.

Esto se expresa en la contradicción existente entre la concepción de libertad y necesidad presente en el proceso de trabajo, que Hegel analiza y comprende correctamente,

[134] Este progreso social, como advierte Lukács (1966), en sus inicios, con la Ilustración, negaba su carácter contradictorio, mientras que será Hegel, y luego con Marx, quien pregone *"[…] la idea de progreso en el desarrollo de la humanidad, [pero] no por ello dejaba de ver claramente que este camino estaba formado por una cadena ininterrumpida de tragedias de los individuos y de los pueblos. Hegel no niega, por tanto, en modo alguno, el fenómeno de lo trágico, sino que lo sitúa en el lugar que le corresponde, dentro de la concepción general de la historia"* (Lukács, 1959: 461).

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

y el tratamiento que realiza sobre la totalidad de la sociedad y de la historia humana. En relación a esto, Lukács advierte el lugar que ocupa en la filosofía hegeliana la "astucia de la razón":

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

De este modo, en vez de concebir los resultados del accionar humano en el marco de una sociabilidad concreta que actúa como una "segunda naturaleza" y donde los hombres hacen su historia bajo circunstancias que ellos no eligen (Marx, 2004c), que hace que la totalidad sea la resultante del conflicto entre un gran número de acciones individuales y de fuerzas que se contrarrestan entre sí, Hegel mistifica

> […] el proceso histórico como totalidad, poniendo en su base un portador conciente, el "espíritu". En el marco de esa limitación es, empero, muy visible lo sobria y dialécticamente que contempla Hegel la conexión entre el "individuo histórico-universal" y el decurso histórico, y lo enérgicamente que subordina el papel histórico de la gran personalidad a la ejecución de las tareas objetivas puestas a la sociedad por las circunstancias objetivas de su propio desarrollo (Lukács, 1970: 353).

Así, el proceso histórico de la naturaleza y la sociabilidad como un todo es obra de un "espíritu" que refunda, sin que Hegel lo advierta, una recaída en la vieja teleología[136]:

> Pues si el proceso histórico tiene como portador un sujeto unitario en el sentido de único, si el proceso histórico es el resultado de la actividad de ese sujeto, entonces el idealista objetivo Hegel tiene que ver con toda consecuencia en el proceso histórico mismo la realización del fin de aquel "espíritu" que se puso al comienzo del proceso. Con eso la totalidad del proceso se convierte para Hegel […] en un seudomovimiento: en el regreso

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

> al principio, la realización de algo que estaba ya presente a priori desde el comienzo (Lukács, 1970: 359).

Pese a esta doble ontología, del método y del sistema, en Hegel se sintetiza una concepción de mundo perteneciente a la fase socio-histórica en donde la burguesía era una clase ascendente y revolucionaria. Coutinho sintetiza en tres determinaciones dicha concepción de mundo:

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

Si respecto al humanismo y el historicismo concreto se hicieron algunas alusiones, cabe destacar, brevemente, que Hegel considera que la historia, pese a su carácter contradictorio, y los caminos complejos y desiguales que sigue, posee un carácter racional que se *"[…] oculta a quienes la contemplan con visión inmediata"* (Lukács, 1959: 466). En la *Ciencia de la Lógica* Hegel señala:

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

Esta afirmación de Hegel refleja, por un lado, que la verdad no está en el aspecto fenoménico e inmediato del ser y si el conocimiento quiere alcanzar su esencia debe penetrar necesariamente en ese inmediato, descomponerlo y superarlo para comprender las cualidades y relaciones entre sus elementos que la determinan. Por otro lado, entre lo inmediato y la esencia se produce una dialéctica entre el fenómeno y la esencia, entre lo que se expresa como una cadena de formas heterogéneas y diversas entre sí y su aspecto calmo, permanente de determinaciones. Es decir, todo fenómeno es síntesis de múltiples

determinaciones, cuyos elementos constitutivos son particulares y universales al mismo tiempo. Sobre este último aspecto, Lukács señala que Hegel

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

De allí, que Hegel refiera que la esencia es el contenido calmo de los fenómenos, siendo *"[…] la calma de la imagen ideal ciertamente una connotación que sintetiza algunas propiedades reales del proceso existente –la continuidad de sus tendencias principales, la proporción legal de sus componentes- […]"* (Lukács, 1981 II**: 366 TP), pero, al mismo tiempo, puede ocultar que la esencia es parte del proceso de desarrollo de lo real y no una entidad mística separada de la realidad.[137] Mientras que los fenómenos aluden *"[…] al cuadro de una inagotable variedad, de una cadena de formas cada vez únicas, inconfrontables, heterogéneas y contradictorias entre sí, de un proceso continuamente desigual […]"* (Lukács, 1981 II**: 367 TP).

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

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

[137] Respecto a las limitaciones de Hegel en su concepción de esencia, Lukács refiere que "*La "calma" de Hegel deforma […] alguna cosa de extremadamente importante, precisamente la procesualidad de la esencia […]"* (1981 II**: 367).

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

Esta dialéctica entre fenómeno y esencia, captada inicialmente por Hegel, luego será retomada por Marx quien señala que ambas categorías poseen un estatuto ontológico, una y otra son necesarias y son constitutivas de toda procesualidad, distinguiéndose por la función que ejercen dentro de la misma: la primera refiere a los aspectos singulares, únicos e irrepetibles, a los momentos de distinción de un determinado proceso, mientras que la segunda alude a los elementos de continuidad y universalidad presentes en los mismos. Como sintetiza Lessa *"Sin las determinaciones universales, el proceso no tendría continuidad, sería el más absoluto caos. Sin los procesos de singularidad no habría las mediaciones indispensables para que el proceso pueda pasar de una situación dada a otra"* (2001: 11 TP).

Aún con las mistificaciones de la filosofía hegeliana puede concebirse como la crítica objetiva que Hegel realiza es producto no sólo de su nivel intelectual, sino de la situación social y del lugar objetivo que ocupaba la burguesía en la lucha contra el absolutismo feudal, siendo que la *"[…] eficacia o la ineficacia de una tendencia del pensamiento asciende también de la realidad a los libros, y no desciende de éstos a la realidad"* (Lukács, 1959: 71).[138]

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

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

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

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

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

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

El creciente grado de inhumanidad que instaura el modo de organizar el metabolismo social en el capitalismo estallará en 1848, momento en el que *"El movimiento socialista amenazaba la unidad de la razón de la Ilustración e insertaba una dimensión de clase en el modernismo. ¿Sería la burguesía o el movimiento obrero el que informaría y dirigiría el proyecto modernista? […]"* (Harvey, 2004: 45). Es decir, la burguesía había instaurado una revolución política basada en la emancipación política y en la dualidad entre el *citoyen* y el *bourgeoise*, al tiempo que revoluciona permanentemente las fuerzas productivas del trabajo social, pero mantiene intacta las relaciones de producción, basadas en la explotación de la fuerza de trabajo, destinada a producir un masa de valores de cambio mayores a las que obtiene por el salario que el capitalista le otorga por el uso de su energía corporal. Como afirma Lukács,

> Los combates de Junio fueron el punto crítico de la revolución de 1848, y no sólo en Francia, sino en todo el panorama europeo: su explosión vino a consolidar la alianza de la burguesía con las clases reaccionarias y su

> derrota selló la suerte de toda revolución democrática durante estos años (1959: 250).[139]

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

> […] la revolución de 1830 y más aún la de 1848 testimonian que la burguesía ha perdido su lugar como dirigente del progreso social […] La lucha ofensiva de la burguesía contra los restos del feudalismo ha concluido ya: ahora se la reemplaza por la lucha defensiva ante el proletariado en ascenso […] (1975: 22-23).

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

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

El viraje que sufre la filosofía y la ciencia a partir de 1848 sólo puede ser comprendido a partir del cambio que se produce en la sociabilidad capitalista, en la que aparecen las dos clases sociales antagónicas que disputan la manutención o superación del orden social vigente: la burguesía y el proletariado. Esto trae aparejado, según Netto (2005), un corte cultural en la teoría social, ya que desaparece del horizonte de la ciencia las bases fundamentales para la elaboración de una teoría social unitaria y totalizante: por un lado, el

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

pensamiento clásico, tanto la economía política como la filosofía de Hegel, tomaban al trabajo como la actividad fundante del ser social destinada a la producción de valores y riqueza social. Por otro lado, si se concibe a la realidad como algo racional y contradictorio, que se desarrolla bajo leyes objetivas que pueden ser aprendidas, esto significa que la sociabilidad capitalista es de carácter histórica y que puede ser superada por los hombres.

La ciencia y la filosofía de este nuevo período histórico ven como imperante romper con estos dos aspectos fundamentales del pensamiento burgués clásico y progresista, instaurándose una época en la que los representantes intelectuales de la burguesía se convierten en apologéticas del orden vigente, porque

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

A partir del antagonismo de clase entre el proletariado y la burguesía en 1848, Lukács identifica una nueva fase en el desarrollo de la ciencia y la filosofía, en la cual, se abandonan las conquistas alcanzadas dentro de la fase ascendente como expresión intelectual de los intereses históricos de la burguesía –el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica- y pasa a asumirse una actitud defensiva del orden capitalista:*"[…] los ideólogos de la burguesía toman la fuga y prefieren imaginar los misticismos más insustanciales y absurdos, antes que mirar de frente el hecho de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado"* (1981: 22). En ese sentido, el pensamiento burgués decadente

> […] no revela en ninguna de sus etapas una cualidad esencial "inmanente", como si un planteamiento de los problemas o una solución trajesen necesariamente consigo la otra, por la fuerza de la dialéctica interior del movimiento filosófico. Pondremos de manifiesto, por el contrario, cómo las diferentes etapas del irracionalismo[140] nacen como otras tantas respuestas reaccionarias a los problemas planteados por la lucha de clases. El contenido, la forma, el método, el tono, etc., de sus reacciones en contra del progreso social no los determina, por tanto, aquella dialéctica interna y privativa del pensamiento, sino que los dictan, por el contrario, el

[140] En el *Asalto a la Razón* Lukács analiza las corrientes irracionalistas del pensamiento burgués, dejando de lado aquellas posiciones relacionadas con la racionalidad formal-abstracta. Es en la *Ontología del Ser Social*, en su parte histórica, que retoma a ambas expresiones como parte de la decadencia ideológica de la burguesía. Aquí se deja la expresión original del autor, pero el sentido del extracto es contenedor de ambas corrientes.

> adversario, las condiciones de la lucha que a la burguesía reaccionaria le vienen impuestas desde fuera (Lukács, 1959: 8).

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

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

Esto trae aparejado lo que se señaló al final del apartado anterior: si la burguesía en la lucha contra el absolutismo feudal fue capaz, aún con misticismos y ciertos errores teóricos, de construir una concepción de mundo, a partir de 1848 esta situación se vuelve cada vez más compleja y contradictoria, ya que el desarrollo de las ciencias no se detiene, sigue produciendo un conocimiento científico capaz de manipular ciertos dominios y porciones particulares de la realidad, pero las generalizaciones y la construcción de una ontología o concepción del mundo es cada vez más limitado.

Esta contradicción se expresa en que con el dominio creciente de las ciencias naturales es posible avanzar, intensiva y extensivamente, en una explicación cada vez más abarcadora y totalizante del universo, pero la posición defensiva de la burguesía conduce a que cada vez menos se extraigan las consecuencias filosóficas de estos hallazgos científicos.[141] En la *Estética* Lukács relaciona esta inhibición de una concepción de mundo con su incompatibilidad con la dominación de clase:

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

[141] En su obra *Crisis de la filosofía burguesa*, Lukács advierte como esta posición defensiva de la burguesía transforma la función social de la filosofía, pasándose a constituir en una "guarda-frontera" del conocimiento manipulado que alcanzan las ciencias sociales específicas y particulares.

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

Esta situación podría calificarse de inédita en el desarrollo de la sociabilidad humana, ya que el nivel que alcanzaron las fuerzas productivas del trabajo social y la ciencia terminó de romper con aquellos aspectos "naturales" presentes en las relaciones sociales pre-capitalistas y con aquellas falsas ontologías de carácter metafísica (Lukács, 2004). Sin embargo, la necesidad social dominante de la burguesía conduce a un camino de obstrucción y negación de la visión de mundo, limitando a las ciencias a una manipulación de los fenómenos naturales y sociales que habilite al desarrollo instrumental del capital.[142] Las ciencias *"[…] se hallan, con frecuencia, en condiciones de resolver directamente determinados problemas que la vida plantea, no pocas veces sin preocuparse gran cosa de las consecuencias filosóficas que de ello pueden derivarse […]"* (Lukács, 1959: 82).

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

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

La praxis manipulada, como demuestra Lukács en la *Estética*, no es *per se* algo malo para el individuo y la sociabilidad, ya que esta forma de praxis responde a las determinaciones del cotidiano, en el cual, *"Lo inicialmente conciente, al convertirse en elemento de la práctica social cotidiana, se transforma en algo ya no conciente"* (1966: 96). El hecho de que las mediaciones se vuelvan una nueva inmediatez es el resultado de los logros y conquistas del hombre sobre el medio, pudiendo dominar, y luego regularizar, este

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

accionar y cobrando una nueva inmediatez o reflejo condicionado (Lukács, 2004). Estas determinaciones hacen que el accionar del cotidiano sea manipulado, al no conocer en profundidad las causantes y determinaciones involucradas, y se adquiera un saber práctico que permite la utilización de objetos y la realización de acciones.

En ese sentido Coutinho afirma que la manipulación habilita un dominio inmediato sobre el medio, mientras que la racionalidad es una apropiación de la objetividad natural o social y sus determinaciones presentes. Así, *"[…] la manipulación impide no sólo una aprehensión rica y claramente determinada de la objetividad, sino también una correcta conciencia del significado humano y social de la praxis"* (1973: 70).

Lukács advierte que con Copérnico, Kepler y Galileo se inaugura una nueva instancia respecto a la ontología, ya que se ponía en jaque la ontología religiosa basada en el antropocentrismo y el geocentrismo del cosmos. Con esto se instala una inversión en la teoría de la doble verdad, si antes del Renacimiento ésta aseguraba un mínimo desarrollo de la ciencia por la preeminencia de la religión[143], ahora esta situación se invierte y es la religión

> […] la que recurre a la teoría de la doble verdad para salvar al menos temporariamente aquello de su ontología que no gustaría de perder […] Del punto de vista de la honestidad en el deseo de conocer la realidad, la doble verdad siempre tuvo en sí cualquier cosa de postura cínica. Tal carácter aún se refuerza cuando no se trata de obtener un poco de espacio para un conocimiento antes reprimido o condenado a la extinción, sino de, con su ayuda, mantener intacta en el plano organizativo la validez oficial de una ontología. No obstante, ese cinismo expresa de manera apropiada la percepción instintivamente correcta de la nueva situación por parte de la Iglesia: para la nueva clase dominante en ascenso, para la burguesía, el desarrollo irrestricto de las ciencias, sobre todo de las ciencias naturales, era una cuestión vital […] Por esa razón, la actitud delante de la objetividad real, delante de la cuestión de si las verdades de las ciencias naturales reproducen efectivamente la realidad objetiva o apenas posibilitan su manipulación práctica, domina la filosofía burguesa desde los días de Bellarmino[144] hasta hoy, determinando su posición en todos los problemas ontológicos (2012: 38-39 TP).

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

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

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

Coutinho, recuperando los planteos de Lukács (1959, 1975, 2012), va a señalar que el pensamiento científico y filosófico de la decadencia ideológica de la burguesía no siempre ha sido la resultante de su adhesión a los intereses de clase de la burguesía, sino que es producto de la imposibilidad de superar los aspectos inmediatos y fenoménicos propios de la positividad capitalista. Es decir, independientemente del posicionamiento del pensador respecto a la sociabilidad, la individualidad, las relaciones sociales, etc. lo que determina si éste forma parte del pensamiento decadente de la burguesía es la capacidad para disolver la cosificación y fetichización de las relaciones sociales, ya que

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

En ese sentido, la decadencia ideológica de la burguesía no sólo tiende a no romper con el carácter cósico e inmediato de las relaciones sociales bajo el capitalismo, sino que frente a su incapacidad de construir una concepción de mundo ontológica lo que hace es anteponer un sentimiento del mundo, como *"[…] reacción espontánea y sentimental frente a la apariencia de los procesos reales"* (Coutinho, 1973: 48), fundamentalmente con lo que

sucede con el complejo social de la economía en el capitalismo, que oscila entre momentos de relativa estabilidad y crisis abierta.[145]

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

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

Según Lukács (1959) el irracionalismo, en su primera etapa, nace de la crisis económico-social más significativa del paso del siglo XVIII al XIX: la revolución francesa y la filosofía que representa el diálogo más profundo con dicho acontecimiento: la obra de

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

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

Sobre el primero de estos pensadores, Lukács (1975) realiza un tratamiento específico en el *Joven Hegel y los problemas del capitalismo* en el que se destaca la interlocución existente entre éste y Hegel y cómo la partida de Jena del primero inicia un viraje en su pensamiento.[146]

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

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

> […] la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo tenga una significación cabalmente decisiva en la filosofía schellingiana. Su filosofía de la naturaleza, cuyo problema fundamental estriba en remontarse sobre la intuición mecánico-metafísica de la naturaleza, intenta operar el viraje hacia la dialéctica bajo la forma de una brusca repulsa de las simples categorías intelectivas de la Ilustración; y esto lo obliga, por tanto, a buscar un "organon" del conocimiento filosófico que garantice, por su modo de ser, una actitud dialéctica distinta, cualitativamente superior, ante la realidad. En el eje mismo de la teoría del conocimiento del joven Schelling se coloca, por tanto, la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo […] (Lukács, 1959: 113).

El planteo de Schelling, que contrapone lo intuitivo a lo discursivo, conduce a una segmentación y oposición entre el entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*), cuestión que introduce una contraposición clara respecto a la filosofía hegeliana, ya que

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

> En Hegel, el tránsito del entendimiento a la razón es una superación, en su triple sentido específico de destruir, conservar y elevar a un plano superior. Entre el entendimiento y la razón media una contradicción dialéctica que se manifiesta a lo largo de todo el sistema hegeliano […] (Lukács, 1959: 116).[147]

Si en Hegel el pasaje del entendimiento a la razón se da por la superación de los elementos simples que el entendimiento segmenta y aprende, luego en la razón se totaliza y se conocen las relaciones y mediaciones que la constituyen. Respecto a esto, Netto señala:

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

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

Según Lukács la intuición conduce a una teoría aristocrática del conocimiento, ya que *"Al nuevo irracionalismo se incorpora, así, un motivo gnoseológico tomado de la mayoría de*

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

las concepciones religiosas del mundo, bajo una forma burguesa y laica: el conocimiento de la divinidad se halla reservado a los elegidos por Dios" (1959: 120). Schelling encontrará en la intuición estética la síntesis de su filosofía, que posteriormente la sustituye la religión[148], siendo que

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

A diferencia de Schelling, Schopenhauer era un idealista subjetivo, lo que significa que *"[…] el mundo exterior no puede poseer una objetividad real, independiente de la conciencia individual; de que el conocimiento […] sólo tiene significado puramente práctico en la "lucha por la existencia", en la conservación del individuo y la especie"* (Lukács, 1959: 183). Esto hace que la dualidad entre entendimiento y razón, que perdura en Schopenhauer, tenga ciertas particularidades, ya que en éste

> […] tenemos […] dos modos diametralmente opuestos de concebir la realidad: uno, no esencial (el de la realidad objetiva realmente dada), otro, auténtico y esencial (el del irracionalismo místico). Pero mientras que en el joven Schelling […] con esta dualidad sólo trataba de rechazar el conocimiento conceptual (discursivo) de la realidad y aspiraba con su intuición intelectual, a captar […] la esencia de la misma realidad […] Schopenhauer difama de antemano todo conocimiento científico, ahonda de por sí el abismo entre el conocimiento del mundo de los fenómenos y el de la cosa en sí […] (Lukács, 1959: 182).

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

> […] para poder desvalorizar la conducta humana ha que construir una concepción del mundo en la que toda la historicidad (y con ella, todo progreso, todo desarrollo) se rebaje al plano de las puras apariencias, de lo engañoso, en la que se presente lo social como algo puramente superficial,

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

> como una simple apariencia (en el sentido de engaño, no meramente de fenómeno) que viene a perturbar la naturaleza humana y a enturbiar su conocimiento, en vez de expresarlo (Lukács, 1959: 168).

Al individuo aislado de la sociedad en la que vive sólo le queda desarrollar su propio egoísmo educado en la pasividad mediante un nuevo tipo de religiosidad sin Dios, ya que

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

Esta nueva religión se vuelve un ateísmo religioso, sustituyendo la religiosidad mediante un nuevo objeto de adoración: la nada, que no es más que *"[…] una salida irracionalista para un problema objetivo"* (Carli, 2013: 17 TP).

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

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

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

> […] rechaza precisamente el principio mismo, que era para Hegel […] el medio discursivo con que trataba de comprender la revolución, como

> momento necesario de la historia […] el criterio del trueque de la cantidad en cualidad surgiese precisamente en relación con este problema, ya en el período hegeliano de Berna: "A las grandes revoluciones que saltan a la vista tiene que preceder necesariamente una revolución callada y oculta operada en el espíritu de la época y que no todo ojo percibe" (Lukács, 1959: 209).[149]

Según Lukács, pese a que Hegel hable del espíritu universal, la historia es concebida por un proceso unitario que deja de lado toda religiosidad. Contra esta concepción se erige Kierkegaard, quien señala que la historia existe pero no para el hombre, sino para Dios, que puede aprehender la historia como totalidad. Es decir,

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

Como no existe un sentido en la historia, en la filosofía y la ética esto conduce a un relativismo, como conocimiento aproximativo, y, por lo tanto, no plenamente real. El único camino que le queda al individuo es el de su interioridad, el de una ética de la intencionalidad que lleva a un pesimismo y solipsismo pleno (Netto, 1978). De este modo, *"Si no ha de concebirse la religión como algo objetivo, como una doctrina […] no cabrá otro camino que el intento de salvarla partiendo de la subjetividad del hombre individual, de la vivencia religiosa […]"* (Lukács, 1959: 229) y la desesperación como fundamento anímico.

Como la realidad objetiva, la filosofía y la ciencia son aspectos relativistas, la única salvación del individuo se encuentra en una nueva religiosidad plenamente subjetiva y sin doctrina –que sería otra expresión del relativismo-, haciendo que *"Al querer librar la religión del falso objetivismo idealista de Hegel, cae en la corriente de aquel subjetivismo que quiere*

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

reducir toda clase de objetividad al sujeto y hacerlo brotar exclusivamente de él" (Lukács, 1959: 239). Así se conforma una subjetividad como fuente auténtica de los valores, en la que se desprecia todas las mediaciones sociales y se termina coagulando uno de los elementos propios de la práctica fetichizada: una subjetividad vacía y sin vinculación alguna con la objetividad, con la realidad objetiva.[150]

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

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

Es decir, la decadencia ideológica pasa de ser un pensamiento restaurador y anti-burgués a otro que repudia cualquier tipo de revolución y encuentra su enemigo en el proletariado, siendo un instrumento de defensa del status quo del orden capitalista.[151] Para Lukács esta nueva fase del irracionalismo se efectiviza en la filosofía de Nietzsche, la cual, tiene la misión social de rescatar a la intelectualidad de cualquier ruptura con la burguesía y

> […] en señalarle un camino que haga innecesaria su ruptura y hasta todo conflicto serio con la burguesía, camino en el que pueda seguir abrigando, e incluso se acentúe en él, el agradable sentimiento de ser un rebelde, al contraponerse, tentadoramente, a la revolución social "superficial" y

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

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

> "puramente externa" otra revolución "más profunda", de carácter "cósmico-biológico (1959: 255-256)[152].

La misma, parte de concebir los "aspectos negativos" y la decadencia en la que vive la sociedad burguesa en dicho período y busca generar un camino de salida como revolución profunda, revolución que es la propia de la burguesía, dirigida contra las masas y que permita mantener el modo de organizar el proceso de metabolismo social del capital intacto.

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

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

Dicho tiempo, está marcado por la Comuna de Paris y la conformación de los partidos socialistas de masas, difundiéndose una ontología materialista como visión de mundo del proletariado. En ese sentido, Nietzsche es un representante de la época socio-histórica anterior al imperialismo que marcará profundamente la tendencia y direccionalidad de la intelectualidad burguesa: en su pensamiento se abordan los problemas relacionados a la cultura, el arte y la ética, alejándose cada vez más las cuestiones ligadas a la política y a la economía, lo que lo conduce a la creación de mitos pseudo-objetivos, haciendo que éste sólo pueda *"[…] observar, describir y expresar los síntomas de la superestructura"* (Lukács, 1959: 257).

[152] Esta "revolución más profunda" transforma el papel del irracionalismo de ambos períodos: si en el primero primaba una tendencia hacia lo interior y pasivo del individuo, en Nietzsche la reacción irracionalista se vuelve una cuestión práctica, volcada a activar las luchas en favor de la reacción y el imperialismo naciente.

De allí que Nietzsche se centre en la creación de una ética no universalista, de una ética de la clase dominante, como moral de la dominación que adopta como punto de partida la apologética directa, basada en la creación de mitos, y busca resaltar que en toda la historia de la sociabilidad humana han existido dos castas: aquellas destinadas a realizar un trabajo forzoso y esclavo y la que puede dedicarse al ocio, a la concreción de una alta cultura que tiene como fundamento al trabajo explotador. Es decir, Nietzsche apunta a crear una verdadera cultura cuya premisa básica es la esclavitud, en la cual, los individuos ociosos adoptan una doble actitud: *"[…] en el seno de la clase dominante refinamiento estético, moral y cultural; frente a "lo extraño", es decir, frente a los oprimidos, y frente a los que se trata de oprimir, brutalidad, crueldad y barbarie"* (Lukács, 1959: 285).[153]

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

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

Nietzsche, frente al avance del movimiento obrero, se propone combatir la idea de que el egoísmo es perjudicial y nocivo para los individuos, fundando una ética de la egolatría que busca liberar los instintos. Estos últimos, propios de una clase y un momento histórico, se vuelven condición humana y eterna de los individuos. Esta ética de una élite ociosa ha coexistido y se ha enfrentado con una ética de la horda, de los plebeyos, que se convierte, por el darwinismo social de Nietzsche, en una lucha entre razas superiores e inferiores,

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

ocultando la lucha de clases bajo el manto del biologicismo. Esta ética del egoísmo de Nietzsche se basa en la voluntad de poder: en la creación conciente de un superhombre que ya ha existido en la historia, pero que emerge de forma espontánea y azarosa. Esta voluntad de poder está destinada a revertir la lucha por la existencia, ya que ésta ha conducido a que los fuertes, la clase dominante, se vean reducidos y subordinados por los más débiles.

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

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

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

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

Esta crítica de la cultura capitalista, la apologética indirecta y la exaltación en la división entre la intuición y la razón, fue desenvolviéndose en el seno del irracionalismo. Así, por ejemplo, la "filosofía de la vida" recalca la vivencia, que es confundida con la vida, como la base última del conocimiento, lo que introduce la intuición y la vivencia subjetiva como órgano de conocimiento. O la fenomenología, que a diferencia de Descartes, quien proponía

un principio de experiencia intelectivo que hace el individuo operando con sus conceptos, propone "poner entre paréntesis" la realidad mediante una introspección intuitiva.[154]

En ese sentido, la fenomenología adquirió su máximo desarrollo durante el período de relativa estabilidad que antecedió a la primera guerra mundial, en el cual, predominaba un clima de seguridad y *"[…] la inteligencia burguesa vivía en medio de una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada"* (Lukács, 1975: 56). La primera guerra mundial significó la ruptura con esta seguridad, haciendo que la filosofía sostenga su direccionalidad pero, al mismo tiempo, generalizando la angustia y desesperación de los individuos y la sociedad:

> La conciencia individual se hallaba a tal punto sometida a la sugestión del fetichismo social, que cuando la primera guerra mundial cuestionó toda posibilidad de existencia, cuando esta conmoción universal transformó todos los objetos posibles del pensamiento humano valorizando de nuevo todos los principios establecidos, cuando, en fin, la gran penitencia sucedió al carnaval del individualismo puro, la estructura fundamental de los problemas de la filosofía permaneció casi sin cambio (Lukács, 1975: 57).

Es decir, la fenomenología, como expresión de la crisis imperialista y su estado de desesperación, enfrenta al individuo a un pesimismo y nihilismo sin salida. Como afirma Lukács:

> El mundo no era ya un gran escenario lleno de cambios y mudanzas, en que el yo, cambiando a cada paso su ropaje y moviendo a su antojo el decorado y la tramoya, representa sus propias tragedias y comedias interiores. Aquel mundo se había trocado en un campo de ruinas. En los tiempos anteriores a la guerra, había podido criticarse, con una actitud de elegante filosofía de la vida, lo que la cultura capitalista tenía de inerte y de mecánico […] Pero las cosas cambiaron […] ahora, el mundo social comenzaba a infundir temor a este subjetivismo; el mundo que estos subjetivistas se permitían criticar a todas horas, pero que era la base inexcusable de su existencia, amenazaba con hundirse por todas partes (1959: 398).

El existencialismo se caracteriza por su tono de desesperación y la sustitución de la vida, la vivencia, por la existencia, con lo cual, se manifiesta la soledad y aislamiento de los

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

individuos frente a una sociedad capitalista en ruinas, posterior a la primera guerra mundial. Así,

> […] la ruptura se produce ahora en el seno mismo del sujeto, mientras que antes […] se dividían los hombres, hasta cierto punto en dos clases, los que vivían la vida y los que se quedaban al margen de ella, ahora se considera en peligro la vida de todos, la vida en general (Lukács, 1959: 400).

Para Lukács, en Heidegger se expresa con suma claridad una "tercera vía" que aparentemente se posiciona de cara al idealismo y al materialismo. Es decir, frente a la primacía de la conciencia sobre el ser o del ser sobre la conciencia, la "tercera vía" declara la correlación entre existencia y conciencia, donde uno no existe sin el otro. El idealismo supuestamente negado es nuevamente colocado en el centro de la "tercera vía": ya que si no hay existencia sin conciencia, sin representación, esto significa que no hay realidad objetiva con independencia de la conciencia. Esto aparece en Heidegger cuando este,

> […] empleando la palabra "existencia" ("ser ahí"), aparenta una objetividad independiente de la conciencia humana, si bien su "ser ahí" no significa, cabalmente, otra cosa que la misma existencia humana y, en definitiva, más aún, simplemente su manifestación en la conciencia (Lukács, 1959: 401).

Con esto, tiende a ocultarse un idealismo subjetivo que crea una pseudo-objetividad entre la subjetividad y la objetividad. Para Heidegger la existencia ("ser ahí) es distinta a lo que se expresa de modo inmediato y aprender la verdadera realidad depende de una intuición eidética, que *"[…] capta como "esencia" "oculta"; partiendo de la realidad directamente existente y percibida por la vía subjetiva inmediata"* (Lukács, 1959: 403).

De este modo, se funda una antropología ligada a la filosofía de la vida y al existencialismo que se recubre de una falsa ontología, ya que *"Heidegger se presenta ante nosotros con la pretensión de fundamentar una teoría objetiva del ser, una ontología, pero define, en el fondo, de un modo puramente subjetivista, aunque, envuelta en frases seudoobjetivistas, la esencia ontológica de lo que es cabalmente la categoría central de su universo"* (Lukács, 1959: 403).

La finalidad de la filosofía de Heidegger es apologética: realizar una descripción de la existencia humana, de su inmediatez y cotidianidad bajo una visión mítica. En ese punto el cotidiano es la caída del hombre de la autenticidad, lo que lo lleva a un

> […] profundo pesimismo, que hace de la cotidianidad una esfera de desesperada decadencia, de ser-arrojado "a la publicidad del todo el mundo", "a falta de suelo de la cháchara", tiene necesariamente que empobrecer y desfigurar su esencia y su estructura: si la práctica de la cotidianidad pierde su vinculación dinámica con el conocimiento, con la ciencia, según esa descripción fenomenológico-ontológica, si el conocimiento y la ciencia no surgen de las cuestiones planteadas por la cotidianidad, si ésta no se enriquece constantemente con los resultados que producen aquellos ni se ensancha y profundiza con ellos, entonces la cotidianidad pierde precisamente su auténtico rasgo esencial (Lukács, 1966: 71).

Para Heidegger en el cotidiano se produce un "derrumbe de la existencia" en el que predomina la falta de verdad de la existencia de la vida cotidiana y las fuerzas de la alienación. El cotidiano es el reinado de lo "uno", que en el *Ser y el Tiempo*, su cuarto capítulo, se va a caracterizar como

> Este "ser no con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros […] El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (1968: 143).

Como advierte Lukács, este "uno", traducido a un lenguaje mundano y terrenal, sería el mundo social, la vida pública del período imperialista, el cual, se condice con la cotidianidad, ya que el *"[…] reinado del "uno", es, pues, en rigor, un no-ser. Y Heidegger determina, en efecto, el ser, no como lo inmediatamente dado, sino como lo más remoto […]"* (1959: 410).

Este aspecto inauténtico de la existencia ("ser ahí") se liga con el *"[…] mundo de "lo impersonal" [das Man]", todo ser humano actúa por impulsos que recibe puramente de afuera, quiere decir, es manipulado"* (Lukács, 2012: 95 TP). Por otro, esta manipulación, propia del capitalismo y de la cosificación de las relaciones sociales, es transformada por Heidegger en una apología indirecta, ya que vuelve estas determinaciones socio-históricas en una condición propia del individuo humano. Es decir, se *"[…] transforma una tendencia tan profundamente condicionada por el tiempo en factor ontológico fundamental de toda vida humana, podemos vislumbrar en eso, tranquilamente, un caso típico de arbitrio como base metodológica de la fenomenología"* (Lukács, 2012: 91 TP).

Esto conduce a una separación rauda entre lo auténtico y lo inauténtico en la existencia ("ser ahí"), ya que

> […] según la concepción de Heidegger, en la vida social de los hombres no se trata de una relación de interdependencia entre el sujeto y el objeto, sino de lo "propio" y lo "impropio" dentro del sujeto […] lo cierto es que apela a otra capa, supuestamente más profunda, de la subjetividad (Lukács, 1959: 410-411).

Así, la autenticidad se alcanza mediante un repudio de lo "uno", de la vida pública y cotidiana, es decir, rechazando todos los criterios objetivos de la realidad. La autenticidad supone que *"[…] el hombre debe "esencializarse", prepararse a escuchar y comprender "la voz de la conciencia", para ir madurando así hacia el "estado de resuelto""* (Lukács, 1959: 412). Este "estado resuelto" conduce a la existencia ("ser ahí") a la nada, siendo este estado de autenticidad un reconocimiento de la misma en la conciencia. Con ello,

> La metodología y el contenido heideggerianos expresan aquí, en una terminología extremadamente complicada (pero, sobre todo, afectada), el sentimiento de vida del filisteo intelectual en una dura época de crisis: se trata de rechazar los peligros que amenazan la propia "existencia", de tal modo que el hombre no se considere obligado por ello a modificar las propias condiciones exteriores de vida y, mucho menos, a cooperar al cambio de la realidad social objetiva (Lukács, 1959: 413).

Alcanzar la autenticidad no apunta a la transformación de lo "uno", sino, por el contrario, darle la espalda al mismo y alcanzar la verdadera vida: vivir para su muerte, que ésta no sea una ruptura que sobreviene, por el contrario, es una liberación del individuo desvinculado de lo impersonal y factual, una supuesta superación de lo "uno" por una subjetividad vacía desligada de cualquier mediación con lo macroestructural.[155]

En síntesis, el irracionalismo pone el acento en una dimensión subjetiva -emparentada con lo que Lukács (1981) llamó la "critica romántica del capitalismo"-, ya que mediante la misma, y por las vivencias personales, es posible alcanzar la realidad auténtica, disolviéndose el objeto -y con él su racionalidad inmanente- en una mera intuición subjetiva. Esta intuición es la resultante de la separación entre objetividad y subjetividad, entre intelecto y razón, volviéndose opuestas y estableciendo una resolución de esa antinomia que

[155] El énfasis en Schelling, Kierkegaard y Schopenhauer, por un lado, y en Nietzsche y Heidegger, por otro, ha sido con el objeto de mostrar el cambio de orientación en las filosofías respectivas y la perdida de riqueza filosófica entre una y otra. Esta trayectoria irracionalista es estudiada en profundidad por Lukács en el *Asalto a la Razón*. Acerca del existencialismo francés puede consultarse *La crisis de la filosofía burguesa* y sobre el neopositivismo y el existencialismo el primer capítulo de la *Ontología del Ser Social*. Una orientación más genérica acerca del irracionalismo y de la racionalidad formal-abstracta se encuentra en el ensayo *Marx y el problema de la decadencia ideológica*.

termina por fuera de la ciencia y de la filosofía. Así, el irracionalismo no sobrepasa los límites del entendimiento:

> El tropezar con estos límites puede ser para el pensamiento humano, si ve en ello un problema que hay que resolver, y, como dice acertadamente Hegel, "el comienzo y la huella de la racionalidad", es decir, de un conocimiento superior, el punto de partida para el desarrollo ulterior del pensamiento, para la dialéctica. En cambio, el irracionalismo […] se detiene precisamente en este punto, hace del problema algo absoluto, convierte los límites del conocimiento intelectivo, petrificándolos, en límites del conocimiento en general, e incluso mistifica el problema, convirtiendo así, artificiosamente, en insoluble, haciendo de él una solución "superracional". La equiparación de entendimiento y conocimiento, de los límites del primero y los del segundo, del conocimiento en general, la introducción de lo "superracional" (de la intuición, etc.), allí donde es posible y necesario seguir avanzando hasta un conocimiento racional: tales son los criterios más generales del irracionalismo filosófico (Lukács, 1959: 77).

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

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

Si la intuición es el *organon* de la filosofía irracionalista, de corte subjetivista, que afirma la existencia de una realidad más profunda que la realidad objetiva, en el caso de la racionalidad formal-abstracta se niega la presencia de dicha realidad o se señala la incapacidad de la ciencia para poder conocerla, reduciendo a ésta a la manipulación de un conjunto de datos. Como afirma Coutinho *"Esferas fundamentales de la realidad objetiva […] son declaradas incognoscibles, "falsos problemas" y, consecuentemente, lanzadas al terreno de la sinrazón y del irracionalismo"* (1973: 12).

En ese sentido, la racionalidad formal-abstracta es la expresión, en el complejo social de la ciencia, de la manipulación como fenómeno general del capitalismo, cuestión que se asocia con la creciente burocratización de determinadas prácticas, que conducen a un empobrecimiento de la acción humana, y la ruptura con las determinaciones que la atraviesan y su finalidad.[156] Este racionalismo formal -vinculado a la "preconización burguesa del progreso" (Lukács, 1981)- niega la contradictoriedad del objeto y afirma su equilibrio y progreso lineal, ya que, según Coutinho (1973), éste se basa en el cálculo y las manipulaciones homogeneizadoras. Así, la reducción a reglas formales de la razón lleva a una ruptura con la perspectiva de totalidad, que queda limitada a un conjunto de datos y fenómenos que son analizados desde reglas formales establecidas por el intelecto. Esto lleva a que

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

La especialización, que conduce a la separación e independización de importantes segmentos de la sociabilidad, refiere a la aparición de las ciencias sociales específicas como punto de contrapeso a la perspectiva de totalidad, encargadas de generar conocimientos específicos sobre ciertas ramas concretas de la realidad y entre las cuales no habría relación entre sí. Tomando el caso de la sociología Lukács retrata el surgimiento de esta ciencia social específica y sus consecuencias teórico-metodológicas:

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

> La sociología, como disciplina independiente, surgió en Inglaterra y en Francia al disolverse la economía política clásica y el socialismo utópico, que eran ambos, cada uno a su modo, doctrinas que abarcan la vida social y que se ocupaban, por tanto, de todos los problemas esenciales de la sociedad, en relación con las cuestiones económicas condicionantes. Al crearse la sociología como disciplina aparte, se afronta en ella el estudio de los problemas de la sociedad prescindiendo de su base económica; la supuesta independencia de los problemas sociales con respecto a los económicos es, en efecto, el punto de partida metodológico de la sociología (1959: 471).[157]

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

La sociología, en su génesis, tuvo la aspiración de ser una ciencia social universal e intentó demostrar científicamente el progreso social a partir de un método científico inspirado no en la economía, sino en las ciencias naturales.[158] Esta tendencia no se mantuvo por demasiado tiempo, aunque si sus bases metodológicas: *"La fundamentación científico-natural, y sobre todo la biología, no tarda en trocarse, en consonancia con la trayectoria general político-económico de la burguesía, en una ideología y una metodología enemiga del progreso y, en muchos aspectos, francamente regresiva"* (Lukács, 1959: 472).

Ya Lukács (1959) advierte como la utilización del biologismo y de las ciencias naturales es una modalidad adoptada por la filosofía y la sociología como resultante de la

[157] Cabe destacar que la sociología también nace para negar la lucha de clases. Como afirma Lukács en otro de sus escritos: *"En primer lugar, la nueva ciencia de la decadencia, la sociología, se forma como ciencia porque los ideólogos burgueses quieren reconocer la regularidad y la historia del desarrollo burgués separadas de la economía. La tendencia objetivamente apologética de este fenómeno es patente. Después de la aparición de la economía marxista, hubiera sido imposible ignorar que la lucha de clases es el hecho básico de la evolución social, habiéndose estudiado las relaciones sociales sobre la base fundamental de la economía. Para eludir esta fatalidad nace la sociología como ciencia propia, y cuanto más se ensancha su metodología especial, más formalista se vuelve y más va poniendo, en el lugar de la investigación de relaciones verdaderas en la vida socia, análisis formalistas y hueras deducciones por analogía"* (1981: 33).

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

lucha de clases, como forma defensiva frente a las transformaciones revolucionarias, donde la "evolución orgánica" de una sociedad, que habilita a cambios y reformas, se contradice con una "transformación mecánica y/o a-orgánica" que impide las revoluciones y la modificación de un devenir lineal. Es decir, la apelación a las ciencias naturales rompe con cualquier posibilidad de cambio y niega la contradicción como aspecto inherente a la realidad. Así, por ejemplo, Durkheim declara:

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

Con ello, Durkheim identifica a los fenómenos sociales con los fenómenos naturales, quitándole cualquier tipo de particularidad que pueda existir en la legalidad natural y en la legalidad social, entre una procesualidad de la naturaleza orgánica que se repone sobre sí misma y una sociabilidad humana que genera dentro de la continuidad lazos y nexos nuevos permanentemente.[159] Como afirma Coutinho (1973), Durkheim veda lo específico de la praxis humana y termina equiparándola con los objetos naturales manipulables, ya que los objetos son cosas *"[…] exteriores, superiores y anteriores a los hombres"* (Durkheim, 2002: 53) sobre las cuales los hombres no pueden actuar y modificar. Esto se expresa con claridad en otro pasaje del autor, al decir que existe

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

Los hechos sociales que estudia la sociología se caracterizan por ser modos de ser que existen con independencia de los sujetos y que hacen a la conciencia colectiva de una sociedad. Así, utilizando la analogía de las ciencias naturales, Durkheim señala que al

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

combinarse distintos elementos surge un fenómeno enteramente nuevo y *"estos fenómenos dimanan, no de los elementos, sino del todo formado por su unión"*. (In Portantiero, 1985: 38). Lo mismo sucede en la sociedad, ya que los hechos sociales que estudia la sociología no se encuentran en las conciencias individuales, sino en la sociedad misma, de allí que son exteriores a las primeras. Löwy sintetiza las características principales del pensamiento durkhemiano y positivista en general diciendo que:

> 1. La sociedad es regida por leyes naturales, esto es, leyes invariables, independientes de la voluntad y de las acciones humanas, en la vida social, reina una armonía social. 2. La sociedad puede, por lo tanto, ser epistemológicamente asimilada con la naturaleza […] y ser estudiada con los mismos métodos, modos y procesos empleados por las ciencias de la naturaleza. 3. Las ciencias de la sociedad, así como los de la naturaleza, deben limitarse a la observación y explicación causal de los fenómenos de forma objetiva, neutral y libre de juicios de valor o ideologías, descartando previamente todas las prenociones e preconceptos (1991: 17).

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

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

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

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

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

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

Esta tendencia, que recae en la inmediatez, adquiere un mayor nivel de formalización con el neopositivismo, que rechaza como metafísicos aquellos aspectos ligados a la ontología y la ética y recalca que la racionalidad se liga a los procedimientos lógicos y formales que organizan el discurso científico. Sustituyendo la verdad por la validez, éste apunta a

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

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

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

Entre la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo se observa la conexión existente entre ambas y su correspondiente retroalimentación: como la primera deja por fuera con mayor intensidad distintos campos de la realidad y ciertos problemas que se derivan de ellos, por considerarlos "metafísicos", éstos comienzan a ser tomados por el segundo, a partir de su *organon* de conocimiento, la intuición, que habilita a un misticismo subjetivista que capta una supuesta realidad superior y más profunda que la de la ciencia. Así, contra los pilares fundamentales de la visión de mundo progresista iniciada, por la filosofía burguesa clásica (el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica), se antepone

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

Ambas tendencias de la decadencia ideológica de la burguesía, con particularidades y elementos distintivos, siguen desarrollándose en el seno de la sociabilidad capitalista como racionalidad dominante. En ese sentido, para analizar las expresiones contemporáneas del irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta en el Trabajo Social es necesario comprender cuáles son las transformaciones del capitalismo bajo la crisis estructural del capital, como capitalismo tardío basado en un nuevo régimen de acumulación y de

regulación. Estas transformaciones, que se analizarán a continuación, son un elemento decisivo para analizar las expresiones contemporáneas de la decadencia ideológica del pensamiento burgués: el posmodernismo y el pensamiento sistémico-gestáltico.

3. Capitalismo tardío y régimen de acumulación flexible

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

En el capítulo anterior, al abordar sucintamente el origen del Trabajo Social dentro del orden sociometabólico del monopolio, se señaló que el mismo se conformó en un régimen de acumulación y de regulación que podría sintetizarse en las siguientes determinaciones: a) genera una producción en masa y un consumo masivo; b) transforma el proceso de producción: el fordismo[160] introduce la cadena de montaje y la división del proceso de trabajo en un conjunto de movimientos parciales y tareas fragmentadas que reducen el tiempo perdido en cada proceso individual de trabajo y disminuyendo aquellas pérdidas de tiempo improductivas; c) el Estado debe asumir nuevos roles y poderes institucionales mediante políticas fiscales y monetarias, al tiempo que garantizan un salario social y medidas redistributivas, y d) la producción en masa y el consumo masivo supone la uniformidad del producto, generando una nueva estética: el modernismo.

Este régimen de acumulación y regulación fue conocido como el "período de los treinta años" o "los años dorados", ya que el capitalismo logró sostenerse con una relativa estabilidad y evitar las crisis económicas, las cuales, volvieron a expresarse a partir de 1973

[160] Según Antunes el fordismo *"[…] es la forma por la cual la industria y el proceso de trabajo se consolidaron a lo largo de este siglo, cuyos elementos constitutivos básicos fueron dados por la producción en masa, a través de la línea de montaje y de los productos más homogéneos; a través del control de los tiempos y movimientos por el cronometro fordista y la producción en serie taylorista; por la existencia del trabajo parcelado y por la fragmentación de funciones; por la separación de ejecución y elaboración en el proceso de trabajo; por la existencia de unidades fabriles concentradas y verticalizadas y por la constitución/consolidación del obrero-masa […]"* (2001: 27).

con la crisis del petróleo, introduciéndose una ola recesiva que con altibajos existe hasta la actualidad. Como recalcan Netto y Braz

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

Esta onda larga recesiva se manifiesta en la tendencia a la baja de la tasa promedio de ganancia y a una producción sobrante que impera en las industrias (Mandel, 1980). Según Harvey, esta crisis se define mediante una determinación, la rigidez, ya que

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

A partir de este escenario comienza a reconfigurarse un nuevo régimen de acumulación y de regulación que Harvey llamará de flexible (o toyotista), ya que

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

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

Según Antunes (2001), este *patrón de producción "flexible"* –que llama "toyotismo"- posee un doble movimiento: en primer lugar, la incorporación del desarrollo tecnológico que

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

> […] la producción bajo el toyotismo está volcada y orientada directamente por la demanda. La producción es variada, diversificada y capaz de abastecer el consumo. Es éste el que determina lo que será producido, a diferencia de cómo procede la producción en serie y en masa del fordismo. De esta forma la producción se sustenta en la existencia de un stock mínimo. El mejor aprovechamiento posible del tiempo de producción […] está garantizado por el just in time.[161] El Kanban[162], placas que son utilizadas para la reposición de las piezas, es fundamental, en la medida en que se invierte el proceso: es al final, después de la venta, cuando se inicia la reposición del stock, y el Kanban es la señal que indica la necesidad de reposición de las piezas/productos (Antunes, 2001: 37).

La flexibilización del patrón de producción no debe conducir a la idea falsa de que el fordismo haya desaparecido plenamente, sino que se origina una combinación entre éste y los procesos de producción ligados al toyotismo y la flexibilización. Dicha transformación es acompañada por fuertes modificaciones en el ámbito de la circulación, ya que, como señala Harvey,

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

[161] Por just in time se entiende a un sistema de organización de la producción del toyotismo en el que los sectores del proceso productivo se comunican para abastecerse según la necesidad de cada cual.
[162] El Kanban es un modo de reposición del stock basado por las demandas y consumo real.

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

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

Es decir, la ofensiva del capital sobre el trabajo no sólo se origina con la flexibilización y las transformaciones en las condiciones laborales de los trabajadores, sino también en la fuerte criminalización que el Estado impone a la lucha de clases y la conformación, mediante los medios de comunicación, de una opinión pública destinada a desprestigiar cualquier medio de resistencia de la clase obrera frente al capital.

De igual modo, se produce un proceso de *financiarización de la economía* mundial en la que aumentan las áreas de aplicación especulativa del capital sin producirse algún tipo de participación directa de ésta en la producción. El incremento del capital especulativo fue posible a partir del desarrollo de una red de comunicaciones a nivel mundial que permitió tomar decisiones en tiempo real (Harvey, 2004) y a la intervención activa del Estado para implementar políticas de privatización y desregulación del comercio (Chesnais 1996, Soares Santos 2007). En ese sentido, Montaño y Duriguetto (2010) advierten que la financiarización es el resultado de la caída de la tasa de lucro de las inversiones en producción y comercio, lo que genera que exista disponible una masa de capital en la esfera de la circulación (capital-dinero) que obtiene mayor ganancia mediante los intereses en compañías de seguro,

bancos, fondos de pensión que en la producción, así como de títulos de propiedad de carácter especulativo (bonos estatales que no se aplican a la producción) o de un capital ficticio (bolsa de acciones, etc.). O, como refiere Harvey,

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

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

Una manifestación de este proceso de transformación se da en el *Estado* y sus atributos: ya que el capital demanda un Estado mínimo que reduzca sus gastos sociales y, al mismo tiempo, la consolidación de un Estado fuerte capaz de controlar a la clase trabajadora (Anderson, 1999). Inclusive, si se analiza el accionar estatal sobre las manifestaciones de la "cuestión social" se observa, a grandes rasgos, un movimiento que condice con este proceso, ya que, por un lado, se "refilantropizan" aquellos sectores improductivos del capital, quedando en manos del "tercer sector", por el otro, se "remercantilizan" aquellos servicios que pueden arrojar algún tipo de ganancia (Montaño, 2003).[163]

[163] Estos aspectos aún se expresan en momentos actuales, considerados como "de vuelta al Estado" o de "neo-populismo" o "neo-desarrollismo". No obstante, el Estado poco pudo avanzar sobre dos aspectos fundamentales que el neoliberalismo instaló: en primer lugar, las transformaciones en el mundo del trabajo, primando aún hoy la avanzada del capital sobre el trabajo y la creciente masa de trabajo precarizado y de desempleo. También, las políticas sociales poco han cambiando su orientación: aún hoy predominan políticas sociales que refuerzan la faz privada de la atención del Estado sobre la "cuestión social", introduciendo una "psicologización de la cuestión social" e inducciones comportamentales destinadas a que la población usuaria realice determinadas prácticas y acciones, conduciendo a una cierta familiarización de la política social y una

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

> […] una concepción de hombre (considerado atomísticamente como posesivo, competitivo y calculista), una concepción de sociedad (tomada como un agregado fortuito, medio por el cual el individuo realiza sus propósitos privados) fundada en la idea de la natural y necesaria desigualdad entre los hombre y en una noción rastrera de libertad (vista como función de libertad de mercado) (Netto y Braz, 2007: 226 TP).

Las transformaciones en el régimen de acumulación y de regulación coincide con la "crisis de la sociedad contemporánea": el cese de una fase ascendente en la lucha de clases (1968-1976) y la derrota y derrumbe del "socialismo real" y del Estado de bienestar[164], lo que introduce una hegemonía plena y absoluta del proyecto societario del capital.

Según Callinicos (1993), en 1968 se produce una triple crisis referida a la hegemonía norteamericana[165], a las formas de autoritarismo que se desarrollaban en diversos países y al reconocimiento de lo ocurrido en la Unión Soviética con el stalinismo. Esta crisis abre un período en el que se generan una serie de luchas de liberación nacional y colonial y un fuerte movimiento por parte de la clase trabajadora europea.

Para Bucchioni y Marie (1979) la coyuntura mundial presentaba situaciones insurreccionales o pre-insurreccionales hasta 1976 y, luego de este año, se instala una contra ofensiva de la burguesía. Según las autoras esto se expresa en dos aspectos: la crisis del stalinismo y las derrotas de las luchas estudiantiles y obreras de los países capitalistas.

---

maternalización de las mismas, al acentuar ciertas funciones y atribuciones que las mujeres y, particularmente las madres, deben realizar. Por otro, los derechos sociales y las políticas sociales (de transferencia de ingresos), como la Asignación Universal por Hijo, pocas mutaciones han introducido bajo el manto de una ruptura con el neoliberalismo: por ejemplo, Gambina (2012) muestra como dicha política social es la resultante de apenas un 0,20 % del PBI (producto bruto interno), es decir, de la masa total de riqueza que produce Argentina o Seiffer (2012) que analiza como producto de la inflación, el pasaje del plan Jefes y Jefas de Hogar a la Asignación Universal por Hijo supuso un aumento en el poder adquisitivo de una familia trabajadora de apenas un 7 %. En ese punto, el neoliberalismo no puede ser comprendido apenas por sus determinaciones políticas, sino también por sus transformaciones y orientaciones económicas.

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

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

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

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

Si la democratización de la política era la condición necesaria para los países socialistas, el acompañamiento de las luchas estudiantiles de 1968 era un aspecto central para el avance del proyecto societario del socialismo. Para Lefebvre (1968), el mayo francés fue una demostración de rechazo por parte de los estudiantes a la integración a una sociedad marcada por jerarquías, poderes, consumismo y burocratización, siendo una expresión de la crisis superestructural del capitalismo monopolista. Sin embargo, este movimiento no sólo portaba la potencialidad de superar la mercantilización y reificación del orden social burgués del capitalismo tardío, sino que también, incluía los gérmenes de una cultura individualista y hedonista (Hobsbawm, 2006) que propulsaba no un nuevo patrón de ordenamiento societario, sino el desarrollo ilimitado de la autonomía y el deseo humano. Es la derrota del movimiento estudiantil y los posicionamientos reformistas del Partido Comunista francés lo que instauró un cierto individualismo y pesimismo y un progresivo acercamiento a aquellas tendencias más irracionalistas que buscan liberar los discursos reprimidos de las minorías.

Estas luchas estudiantiles expresan la tendencia del capitalismo tardío de volver cada vez más necesaria la educación universitaria como proceso de cualificación técnico-científico

de la fuerza de trabajo, para poder ser utilizado dentro de procesos específicos de producción. Esta fase del capitalismo, según Mandel (1980), requiere de una extensión mayor de trabajadores intelectuales, que se vuelven una mercancía a ser vendida e intercambiada por un salario. Esto colocó a la ciencia bajo una función social muy específica, ya que fue

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

En ese sentido, Mészáros destaca como la ciencia al volverse bajo el ejido del Estado, del complejo militar-industrial y de las necesidades del capital hace que los cientistas naturales no puedan quedar desligados de *"[…] las estructuras productivas dominantes de su sociedad"* (2007: 284 TP), ya que al ser asalariados de las grandes corporaciones industriales del capital dependen de ellos para ciertas condiciones instrumentales e institucionales de su quehacer científico.[166] Esto es lo que lleva, por un lado, a destacar como ciertos cientistas, como Einstein, asumieron una posición pública respecto a esta subsunción de la ciencia y la utilización de ésta con fines propios del capital. Incitando a una no cooperación y a una huelga de los cientistas, Einstein buscaba detener el desarrollo del complejo militar-industrial y propugnaba por una investigación básica alejada de los fines prácticos. Por otro, esto denota la finalidad destructiva que asume la ciencia en la sociabilidad capitalista, si en la fase ascendente de la burguesía la misma ocupaba un papel fundamental en el desarrollo de la potencialidad positiva, en la actualidad su nueva función

> […] puede ocurrir porque consumo y destrucción son equivalentes funcionales del punto de vista perverso del "proceso de realización" capitalista: la única cosa en que el capital está realmente interesado. De este modo, la cuestión de que prevalecería, si el consumo normal –esto es, el consumo humano de valores de uso correspondientes a las necesidades- o un "consumo" por medio de la destrucción, es decidida a partir de la comparación de la adecuación de uno o de otro para satisfacer las

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

> exigencias generales de la autoreproducción del capital sobre las nuevas circunstancias (Mészáros, 2007: 296 TP).

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

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

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

Esta forma de conciencia es una respuesta a la aceleración propia de los procesos de producción y circulación del régimen de acumulación y regulación flexible, que, además, adquieren expresión en lo que Lukács (Kofler y otros, 1971) llamó un sistema de manipulación que actúa en todas las manifestaciones de la vida social. La manipulación emerge

> […] de la necesidad de hacer llegar masas de mercancías para el consumo de muchos millones de compradores singulares, la manipulación es enseguida transformada en una potencia que entierra toda vida privada. Su en sí es la mediación entre la producción en masa de bienes de consumo (y servicios) y la masa de consumidores singulares. Siendo necesario informar sobre la cualidad, etc. de las mercancías, tal sistema de mediación es económicamente indispensable en este estadio de la producción. Dadas las características del capitalismo moderno, estas informaciones terminan por tornarse exactamente una manipulación, la

> cual poco a poco se extiende a todos los sectores de la vida y, sobretodo, también a aquel político (Lukács, 1981 II**: 318-319 TP).

Este pasaje sintetiza los aspectos fundamentales de la manipulación: ésta se vuelve, dentro del orden monopolista y del capitalismo tardío, en una condición esencial para la mediación entre producción y consumo, lo cual, trae consecuencias significativas para los individuos: no sólo se tiende a enfatizar sobre aquellos aspectos particulares y distintivos que existen en los mismos, negando sus aspectos universales y su pertenencia a un género humano, sino que el capital avanza sobre todos los espacios de la vida individual y privada, ya que la lógica del capital penetra no sólo en la producción, sino también, en la circulación y el consumo, imponiéndole sus ritmos y ciclos, volviendo, en términos de Netto (1981), el cotidiano como plenamente administrado, reduciendo las áreas de autonomía del individuo.[167]

La manipulación es la expresión del proceso de sobrecapitalización en el capitalismo tardío (Mandel, 1980), donde la industrialización abarca no sólo la producción industrial, sino también la agricultura, la circulación y el tiempo libre (ocio), esto es, al ámbito de la reproducción, impregnándolas de relaciones típicamente capitalistas, acelerando el metabolismo social del capital mediante los estímulos en la circulación y el consumo e intensificando el proceso de producción y reproducción del capital.

En síntesis, las transformaciones macroestructurales muestran la conformación de una sociabilidad capitalista en la que perduran sus determinaciones universales, ser un modo de producción que persigue la creación de plusvalía, pero lo hace bajo rasgos

[167] Para Lukács *"[…] con el problema del ocio y su empleo, han pasado a primer término problemas totalmente nuevos. Las anteriores luchas por la libertad perseguían tan sólo la consecución de una jornada laboral que permite al trabajador de una vida en cierto modo humana. Hoy se trata de algo muy diverso. A causa de la reducción de la jornada laboral se da efectivamente un margen que permitiría al tiempo libre tornarse una actividad satisfactoria. Pero el capitalismo actual hace cuanto puede por impedir esto. Y no ya no por razones ideológicas, sino sencillamente por el hecho de que la venta manipulada que se practica en la industria de bienes de consumo está necesariamente ligada a una ideología conformista del placer"* (Kofler y otros, 1971: 109). Esto se expresa de modo cada vez más creciente, por ejemplo, en la formación de un tiempo libre que sea productivo y mediado por el consumo de mercancías. Este es el caso de la "producción del propio cuerpo", de la extensión de un conjunto de servicios ligados a formas de modelar el propio cuerpo, entre otros. Por su parte, Mészáros destaca que la manipulación es *"[…] un imperativo práctico de la sociedad mercantil. Esto es, asegura la reproducción del valor de cambio en una escala cada vez mayor por medio de la manipulación desenfrenada de los procesos sociales en todas las esferas de la actividad, desde la generación de "demandas" materiales por la "administración de la oferta" hasta el ejercicio de una fuertísima influencia de la opinión pública, enmascarada por la pretensión de representar objetivamente, desde la cínica "producción" de escasez artificial en un mundo de abundancia hasta la "manipulación" de los hechos con el objetivo de provocar las necesarias reacciones ideológicas y políticas en un público sistemáticamente deseducado"* (2007: 257 TP).

particulares, generando un determinado modo de vida y de conciencia ligados a la angustia y desesperación ante cualquier alternativa social y radical de esta forma histórica de sociabilidad y la seguridad puesta en el consumo de mercancías efímeras y fugaces. Estas determinaciones marcan ciertos problemas a los que la ciencia y la filosofía deben enfrentarse y determinan, de modo indirecto, las respuestas configuradas en torno a las mismas. Analizar las mismas será el objeto de los próximos dos capítulos, abordando el estudio del campo posmoderno como expresión contemporánea del irracionalismo y el pensamiento sistémico-gestáltico de la racionalidad formal-abstracta.

CAPÍTULO IV

LA INFLUENCIA DEL CAMPO POSMODERNO EN EL TRABAJO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

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

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

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

La configuración de este sentimiento del mundo, en cuanto reacción espontánea e inmediata con la realidad (Coutinho, 1973), se relaciona con la conformación de una determinada compresión espacio-temporal que determina ciertas formas de conciencia y práctica social. Para Harvey (2004) existen múltiples cualidades y determinaciones en el espacio y en el tiempo que no son escindibles de los procesos materiales y de las prácticas históricas. Así, estas múltiples concepciones acerca del espacio y del tiempo varían en cada momento histórico y en la forma de organizar la sociabilidad humana.

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

> El incentivo para crear el mercado mundial, para reducir las barreras espaciales y aniquilar el espacio a través del tiempo es una condición

> omnipresente, como lo es el incentivo para racionalidad la organización espacial en configuraciones de producción eficiente. Las innovaciones dedicadas a la eliminación de las barreras espaciales en todos estos aspectos han sido de inmensa significación en la historia del capitalismo […] (2004: 257-258).

De este modo, la conquista y aniquilación del espacio a partir del tiempo se intensifica a partir del capitalismo tardío y el régimen de acumulación y regulación flexible. Si la producción y la forma de organizar el trabajo estaban orientadas a superar las "rigideces" propias del fordismo, también se apuntaba a aumentar el tiempo de rotación del capital, lo que supone una capacidad mayor de consumo en una menor cantidad de tiempo. El fenómeno de la moda, el diseño y la publicidad se convierten en mecanismos fundamentales para intervenir en la manipulación del gusto y actuar sobre el consumo de los individuos. Junto a estas transformaciones en el tiempo se producen ciertos ajustes espaciales que, con los sistemas de telecomunicación, habilitan un mayor control y aprovechamiento de las diferencias espaciales existentes alrededor del mundo, al poder operar de modo simultáneo y en tiempo real. En ese sentido, los cambios espacio-temporales introducen importantes cambios en la producción, circulación y consumo de mercancías, ya que

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

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

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

Esto conduce a tres consecuencias fundamentales. La primera de ellas, a una cierta "liquidación de la historicidad" (Connor, 2002), ya que no sólo se dificulta la capacidad de experimentar la historicidad y modelar representaciones de la propia experiencia, sino que "*Esto es lo que ha reconducido a la producción cultural hacia un espacio mental que […] ya no puede conducir directamente a un mundo supuestamente real ni a una reconstrucción de la historia pasada tal y como ella misma fue una vez presente […]"* (Jameson, 1992: 59). En otro de sus textos, Jameson (1999) refiere a esto como la fragmentación del tiempo en presentes perpetuos. En segundo lugar, se generaliza una cierta insipidez o falta de profundidad que remite a una incapacidad del sujeto para tomar una distancia crítica frente a la realidad, tomando a ésta como lo dado y lo posible. Este fenómeno se vincula, en tercer lugar, con una preeminencia de la imagen y del simulacro. Según Jameson se ha producido *"[…] una mutación del mundo objetivo en sí mismo –convertido ahora en un conjunto de textos o simulacros- y de la disposición del sujeto"* (1992: 30). Es decir, pareciera que la realidad se "desmaterializó" al pasar a estar dominada bajo un conjunto de signos e imágenes que estarían separadas de cualquier tipo de referente. Como señala Evangelista *"Los signos se tornaron auto-referentes y más reales de lo que la propia realidad, convertida en hiper-realidad"* (2007: 173 TP).[168] Estos signos inauguran una cultura del simulacro, donde no existe con claridad una distinción entre lo original y la copia, teniendo no sólo

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

[168] En otro de sus textos, Jameson ilustra esta autonomía y autoreferencialidad del signo. Según el autor -retomando las categorías de Saussure de significante (en cuanto imagen acústica, que *"[…] no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos […]"* (1984: 86).), significado (alude al concepto o contenido conceptual, al sentido que ésta tiene) y el referente (la realidad objetiva, el objeto externo)- *"[…] en un primer momento, la reificación "liberaba" al signo de su referente, pero ésta no es una fuerza para liberar impunemente. Ahora, en un segundo momento, continúa su trabajo de disolución, penetrando en el interior del signo mismo y liberando al significante del significado, o del propio sentido. Este juego, que ya no es del reino de los signos, sino de los significantes puros o literales liberados del lastre de sus significados, sus sentidos anteriores, genera ahora un nuevo tipo de textualidad en todas las artes […] y comienza a proyectar la ilusión de cierto lenguaje último de puros significantes que es con frecuencia asociado con el discurso esquizofrénico"* (1997: 63-64). Esta posición, propia del estructuralismo y el post-estructuralismo, concibe que el referente no es algo objetivo y exterior, sino un mito, restado sólo el significado y el significante, siendo el primero un efecto de las relaciones entre los significantes. Como señala Evangelista, *"La significación es producida apenas por el interrelacionamiento entre los significantes: entendemos el significado de una frase a través de las relaciones que las palabras mantienen entre sí"* (2007: 137).

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

Esta forma de conciencia y de prácticas sociales, propias de la compresión del espacio y del tiempo del capitalismo tardío y del régimen de acumulación y de regulación flexible, se vinculan con la aparición de nuevos patrones de sociabilidad ligados a nuevos movimientos sociales que transforman las identidades y costumbres (Jameson, 1997), así como por la expansión de los bienes y prácticas culturales de una "nueva clase media" (Callinicos, 1993) y de un "contingente de intermediarios culturales" que desarrollan una sensibilidad basada en la estetización de la vida y la liberación emocional[169] proveniente de los movimientos contraculturales (Featherstone, 2000).

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

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

[169] Según Featherstone esto conduce a un "descontrol controlado de las emociones", ya que predomina *"[…] la creciente capacidad de la nueva clase media para exhibir un hedonismo calculador, emprender exploraciones estéticas y emocionales más variadas, que en sí mismas no equivalen a un rechazo de los controles, sino a un "descontrol controlado"* (2000: 107).

> […] la odisea política de la generación de 1968 es crucial para entender la difundida aceptación de la idea de una época postmoderna en los años ochenta. Es ésta la década en que los radicales de los años sesentas y setentas comienzan a entrar en la edad madura. Por lo general, habían perdido toda esperanza en el triunfo de la revolución socialista y a menudo habían dejado de creer incluso que una revolución semejante fuese deseable. En su mayor parte habían llegado a ocupar algún tipo de posición profesional, gerencial o administrativa, y se habían convertido en miembros de una nueva clase media en un momento en el cual la dinámica sobreconsumista del capitalismo occidental ofrecía a esta clase mejores niveles de vida […] (1993: 316-317).

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

1.1 La posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío

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

Esta tesis asumida por Jameson (1992) tiene una doble particularidad. La primera, que destaca el proceso de traslación de la lógica del capital a los distintos espacios culturales y al desarrollo de formas culturales de socialización basados en medios electrónicos, haciendo que las bienes culturales tengan *"[…] las características típicas de la mercancía –su obsolescencia programada, su sustitución, su inmediatez reificante"* (Netto, 1996: 97 TP). Es decir, resulta correcta la creciente expansión de la cultura, la estetización de las mercancías

y una cultura de consumo que genera una cierta sensibilidad consumista, sin que esto suponga una satisfacción real por parte de la totalidad de los individuos y de los grupos y clases sociales que conforman la sociabilidad capitalista.[170] No obstante, en segundo término, dicha tesis es considerada tributaria de la obra de Mandel (1980) *El Capitalismo tardío*, la cual, como ya se señaló en el capítulo anterior, expresa, con la sobrecapitalización, la extensión creciente de la industria y no de la cultura. Como afirma Rodrigues

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

De este modo, se produce una inversión entre la cultura y la industria, ya que Mandel (1980) observa la universalización de ésta última por todos los poros de la vida social y cómo en el marco de ésta se expanden ciertos tipos de mercancías ligadas al ocio, el tiempo libre y al desarrollo del sector servicios, mientras que Jameson coloca como momento predominante a la cultura, que se habría fusionado e identificado con la economía. Esta sutil distinción entre la economía y la cultura tiene la grave consecuencia acerca de si el trabajo es aún la forma primaria de actividad humana en cualquier forma de sociabilidad o si en el capitalismo tardío se entró en una sociedad post-trabajo o post-industrial. Inclusive, la insistencia de Rodrigues (2006) acerca del carácter inconciente de esta posición se expresa en que Jameson rechaza de modo explícito la tesis de la sociedad post-industrial, pero deja abierta la posibilidad de que ésta se deslice en sus planteos.

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

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

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

No obstante, a partir de la década del setenta la posmodernidad ganará mayor fuerza y difusión. En 1972 se publica *Boundary 2*, subtitulada revista de literatura posmoderna y cultura, en la que se nuclean un grupo de escritores e intelectuales bajo el concepto de posmodernidad y proponen una literatura que recupere el legado de Charles Olson, siendo ésta de carácter proyectiva y que apunte más allá del humanismo y por un futuro imprevisto, que se encuentra sobrepasado del capitalismo.

Cercano a *Boundary 2*, Hassan formula una concepción de posmodernismo ligada a *"[…] el juego de la indeterminación y la inmanencia […]"* (Anderson, 1998: 29) y en el que se destacaban las transformaciones ocurridas dentro del campo estético y una posición ambivalente frente a la política. Éste inaugura un rasgo típico de lo que luego se conocerá como el campo posmoderno: la celebración de la fragmentación y un pensamiento de carácter binario, en el que se enfrentan oposiciones artificiales y mecánicas entre categorías del modernismo y el posmodernismo. A título de ejemplo, si el modernismo se destaca por la raíz/la profundidad; la creación/totalización/síntesis; el relato/grande histoire; origen/causa, el posmodernismo se le opone como riazoma/superficie; destrucción/deconstrucción/antítesis; anti-relato/petit histoire; diferencia/huella.[171] Sobre este aspecto, Eagleton advierte:

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

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

> alineados orgullosamente en una parte de la cerca teórica como inequívocamente positivos, y cualquiera que sean sus antítesis […] colocadas tristemente en las otras (1997: 50).

De forma simultánea, en la arquitectura se desarrolla una fuerte crítica al estilo internacional perteneciente al alto modernismo. Este último, impulsado en un escenario de postguerra, adopta una

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

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

A diferencia de la arquitectura moderna, caracterizada por la univalencia y sus formas simples y esenciales, la posmoderna apunta a la polivalencia, en la que se puedan fusionar estilos, formas y texturas. Así, se proponen estilos y técnicas híbridas que permitan restituir formas tradicionales y populares o producir simulacros históricos, utilizando formas del pasado (Connor, 2002).[172] Como advierte Harvey,

> […] el posmodernismo en el campo de la arquitectura y del diseño urbano significa, en grandes líneas, una ruptura con la idea modernistas según la cual la planificación y el desarrollo deberían apoyarse en proyectos urbanos eficaces, de gran escala, de alcance metropolitano y tecnológicamente racionales […] En cambio, el posmodernismo cultiva una concepción de tejido urbano necesariamente fragmentada, un "palimpsesto" de formas del pasado superpuestas unas a otras, y un collage de usos corrientes, muchos de los cuales pueden ser efímeros. En

[172] Cabe destacar que la arquitectura posmoderna se vincula con lo que Jameson ha referenciado como el hiperespacio posmoderno, el cual, *"[…] ha conseguido trascender definitivamente la capacidad del cuerpo humano individual para autoubicarse, para organizar perceptivamente el espacio de sus inmediaciones, y para cartografiar cognitivamente su posición en el mundo exterior representable"* (1992: 97). Sobre este aspecto, ver la detallada descripción hecha por el autor acerca de Hotel Bonaventura de Los Ángeles.

> la medida en que la metrópoli no se puede controlar sino por partes, el diseño urbano (nótese que los posmodernistas no hacen proyectos sino diseños) busca simplemente tener en cuenta las tradiciones vernáculas, las historias locales, las necesidades, requerimientos y fantasías particulares […] (2004: 85).

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

Entre los rasgos sobresalientes del arte posmodernista se destacan la falta de profundidad o el carácter insípido de la obra de arte, la cual, ya no "representa nada" o si lo hace remite a un conjunto de apariencias, fetiches. Este tendencia ha sido señalada como de plebeyización (Jameson 1992, Anderson 1998), donde el pastiche; el simulacro; el bricolage; la mezcla y el collage son las técnicas principales que permiten una heterogeneidad de mixturas y formas (Díaz, 2005). Respecto a esto, Jameson la sintetiza mediante la siguiente tesis: una "diferencia que relaciona", que, en su propia paradoja,

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

Las discusiones sobre el posmodernismo, en el ámbito estético[173], anteceden a los debates de la posmodernidad en el campo de las ciencias sociales. El mismo, tendrá su piedra fundacional puesta con el libro publicado por Lyotard acerca de *La condición postmoderna* en 1979. No obstante, antes de abordar el mismo se retomarán algunos de los antecedentes directos en la conformación de la posmodernidad en las ciencias sociales.

2. Campo posmoderno y ciencias sociales

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

2.1 Protoformas del campo posmoderno en las ciencias sociales

Antes de avanzar en el estudio del campo posmoderno en las ciencias sociales, resulta central realizar una salvedad acerca de los usos categoriales realizados hasta el momento, sobretodo, para evitar ciertas confusiones frecuentes en la terminología utilizada. En la sección anterior, al analizar los cambios ocurridos en la arquitectura y el arte, se utilizó la categoría posmodernismo para referir a la discusión estética que se viene produciendo específicamente dentro del campo del arte. Mientras que hablar de la posmodernidad remite a *"[…] un cambio o ruptura epocal con la modernidad, que conlleva la aparición de una nueva totalidad social con sus propios principios distintivos de organización"* (Featherstone, 2000: 24).[174] Es en el marco de estas transformaciones societales que la mayoría de los autores pertenecientes a las ciencias sociales, y con una adherencia a la posmodernidad, indagan acerca de las transformaciones en el campo de la ciencia.

Así, como ya fue señalado, un hito fundamental en la constitución de un campo posmoderno en las ciencias sociales fue la publicación de la obra de Lyotard titulada *La condición posmoderna*. No obstante, este acontecimiento fue precedido por un conjunto de debates que se produjeron en el ámbito de la ciencia que allanaron el camino en la constitución y conformación de la posmodernidad.

Una de estas protoformas, que los autores posmodernos asumen como presupuesto, es la constitución de un nuevo tipo de sociedad de carácter post-industrial. Será Daniel Bell, en su extenso trabajo titulado *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, donde aparezcan reflejadas algunas de las reflexiones que sostienen esta tesis teórica acerca de

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

una nueva fase de la sociabilidad humana. El autor, fiel a una concepción formal-abstracta de la razón, va a señalar:

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

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

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

Respecto al primero de estos componentes, Bell va a plantear una "secuencia conceptual" (1973: 27) entre la sociedad pre-industrial, la industrial y la post-industrial. La primera de estas *"[…] depende de las fuentes de trabajo naturales y de la extracción de los recursos primarios de la naturaleza"* (Bell, 1973: 12), la segunda *"[…] está organizada en torno al eje de la producción y la maquinaria, para la fabricación de bienes […]"* (Bell, 1973: 12), mientras que la tercera alude a la constitución progresiva, el autor calcula que en una proyección de tres o cuatro décadas[175], de una producción orientada a los servicios y basada en la utilización de los conocimientos teóricos y las "tecnologías intelectuales".

Según el autor, desde la década del sesenta estaría ocurriendo una transición a un nuevo período histórico, donde las relaciones sociales, la estructura de poder y la cultura se están transformando. Para Bell *"El concepto de sociedad post-industrial remite en primer*

[175] El texto de Bell fue escrito en 1973, con lo cual, según las proyecciones del autor ya se estaría en una sociedad post-industrial.

lugar a cambios en la estructura social, a la manera como está siendo transformada la economía y remodelado el sistema de empleo, y a las nuevas relaciones entre la teoría y la actividad empírica, en particular entre la ciencia y la tecnología" (1973: 28).

La sociedad post-industrial se caracteriza por poseer cinco dimensiones: a) en el sector económico se pasa de una economía productora de mercancías a otra de servicios; b) se modifica la distribución ocupacional, con preeminencia en las clases profesionales y técnicas; c) hay un crecimiento teórico como parte de la innovación y formulación política de la sociedad; d) la orientación futura se relaciona con el control de la tecnología y las contribuciones tecnológica y d) la toma de decisiones se liga con una nueva tecnología industrial (Bell, 1973).

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

Los elementos anteriormente destacados –la preeminencia del sector servicios; la aparición de una *intelligentsia* y la toma de decisiones con un carácter tecnicista y teoricista- caracterizan a la sociedad post-industrial de Bell, quien sintetiza los aspectos principales de ésta señalando lo siguiente:

> Para tratar de identificar un sistema social nuevo y que está emergiendo, no sólo hay que buscar la comprensión de los cambios sociales fundamentales en la extrapolación de las tendencias sociales, como la creación de una economía de servicios o la expansión de la clase profesional y técnica. Mejor dicho, es por medio de algunas características específicamente definidas de un sistema social, que se convierten en el principio axial, como se establece un esquema conceptual […] La sociedad post-industrial se organiza en torno al conocimiento para lograr el control social y la dirección de la innovación y el cambio, y esto a su vez da lugar a

> nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras que tienen que ser dirigidas políticamente (1973: 34).

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

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

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

Esta concepción es la que ha llevado a autores como Habermas a calificar la posición de Bell como neoconservadora, ya que *"[…] esfuma la relación entre el proceso de modernización societal, que aprueba, y el desarrollo cultural, del que se lamenta"* (1992: 135-136). Fiel a la obra de Weber, Bell afirma que este modernismo cultural es producto de la ruptura con la ética protestante y la expansión de la cultura del crédito, ya que la

> […] revolución en los hábitos morales que fue la idea de la venta a crédito […] antes de la Primera Guerra Mundial, la venta a crédito […] era signo de que se vivía por encima de los propios medios, y el resultado debía ser la pobreza [esto para la clase media]. Si se deseaba comprar algo, era necesario ahorrar para ello (1977: 76).

Esta cultura hedonista basada en el crédito, que incita una "moralidad de la diversión", es la que entra en contradicción con la visión tecno-científica de la modernización social.

Según Mészáros (2007), la obra de Bell, en especial *El fin de las ideologías*, es la manifestación teórica -junto a las obras de Aron, Galbraith[176], ente otros- de la ofensiva del capital durante los "años dorados" del capitalismo, entre 1945 y 1975. Ella expresa no sólo el supuesto cese de la lucha de clases entre el capital y el trabajo, sino también una mirada optimista acerca de la ciencia, que identificaba el progreso científico con el modo de producción capitalista, al proponer una *"[…] solución técnico-tecnológica; técnica en el dominio de la toma de decisiones políticas y económicas, y tecnológica en el campo de la propia producción"* (Mészáros, 2007: 131 TP).

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

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

Descombes (1998) va a clarificar el concepto fundamental que el estructuralismo busca a partir de su método científico: la estructura. Para ello, adopta inicialmente un lenguaje basado en la lingüística para luego sustituir a estos por nociones propias del estructuralismo. En primer lugar, va a destacar que siempre hay un código que precede cualquier tipo de mensaje y que éste último siempre es un acto en el que codifica una

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

información y se la trasmite según este código. En segundo lugar, el código es independiente del mensaje y, en tercer término, el código es independiente de quien emite el mensaje (el emisor), mientras que el receptor, mediante el mismo, sabe todo lo que es posible decir, excepto lo particular y concreto de la situación. Mediante este ejemplo, el autor va a plantear los rasgos principales del estructuralismo:

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

Así, es el significante (el código) el que determina que es lo pertinente y que no, el que otorga el sentido, así como es una ley, una regla fundamental para producir o recibir mensajes. La ambición del estructuralismo consiste en la elaboración de un código universal que exprese las propiedades comunes a todos los códigos. Según Descombes, *"con este código universal habríamos encontrado los invariantes de todas las estructuras"* (1998: 137).

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

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

Es este código o estructura el que, a nivel inconciente, determina las prácticas sociales de los individuos. Por ello, lo problemas de la libertad y el humanismo serían problemas falsos, ya que son el resultado, la expresión conciente, de una estructura que las

determina. Dosse[177] recalca cuales son las dos grandes lecciones que Lévi-Strauss extrae de esto, al decir que *"[…] para la antropología son por una parte la búsqueda de invariantes más allá de la multitud de variaciones señaladas, y por otra parte el hecho de dejar de lado todo recurso a la conciencia del sujeto parlante, por lo tanto la preeminencia de los fenómenos inconcientes de la estructura"* (2004a: 38).

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

Según estos autores, el pensamiento de los *sixties*[178] se caracteriza por cuatro aspectos: el primero alude al fin de la filosofía: señalan el agotamiento de la tradición filosófica que va desde Platón a Hegel y proponen una deconstrucción, sea con una base marxista-althusseriana o nietzscheana-hideggereana. Esta última, objeto de interés para comprender el estructuralismo, destaca la necesidad de deconstruir la metafísica (término acuñado por Heidegger para aludir a la razón moderna y la ciencia moderna), pasando de una filosofía de la presencia *"[…] marcada por la obsesión de un significado presente por detrás de las palabras y por detrás de las apariencias […]"* (Ferry y Renaut, 1988: 27 TP) a otra que sea de un puro indicio, una pura significación sin significado original, un *"[…] discurso que no sería más concebido según la teoría ingenuamente racionalista de la significación […] la única tarea que parece subsistir […] debería estar situada en la deconstrucción de la historia de la filosofía […] celebrar eternamente su propia muerte"* (Ferry y Renaut, 1988:28 TP).

Una segunda característica del pensamiento de los sixties refiere al paradigma de la genealogía, que coloca en su centro la idea de que no hay que discernir el contenido de los discursos, sino *"[…] interrogar sobre sus condiciones exteriores de producción"* (Ferry Renaut, 1988: 28 TP). Si, en términos dialécticos, esto supondría resignar la génesis para analizar la

[177] Sin dudas, la *Historia del estructuralismo* de Dosse (2004), en su volumen primero subtitulado *el campo del signo, 1945-1966* y su segundo tomo *el canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, es una obra fundamental para comprender el impacto y desarrollo del estructuralismo en Francia y su difusión en otros países, así como para conocer los hitos fundamentales de esta corriente teórica y sus transformaciones.

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

estructura, en realidad se produce un fuerte relativismo signado por la obra de Nietzsche, ya que no existen más hechos en la realidad, sino interpretaciones. Recuperando esto, Foucault advierte:

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

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

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

> […] nietzscheano-heideggeriano concibe también las categorías como intrínsecamente ligadas al tiempo, como históricas o, si preferimos, como "historiales", pero se rechaza a ver en esta historicidad/historialidad cualquier desarrollo continuo y necesario en el sentido de un encadenamiento causal (Ferry y Renaut, 1988: 33-34 TP).

Estas determinaciones del estructuralismo no ocultan ciertas particularidades que Callinicos (1993) ha sintetizado como la existencia de dos corrientes de pensamiento que son distintas entre sí pero interrelacionadas por estos aspectos generales. La primera de estas tendencias es la *textualista*, que

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

Así, no sólo la ciencia y la filosofía no pueden decir nada acerca del mundo extra-discursivo, sino que también se *"[…] niega a los textos teóricos su aparente contenido congnoscitivo, reduciéndolos a un conjunto de recursos retóricos, y al hacerlo borra toda*

diferencia entre ellos y los textos explícitamente literarios" (Callinicos, 1993: 140-141). Desde otro ángulo teórico, Habermas complementa este último señalamiento al advertir el papel que juega la deconstrucción en la filosofía del mayor representante del textualismo:

> Derrida llama a su procedimiento "deconstrucción" porque tiene por fin desmontar los armazones ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto. En este negocio de deconstrucción, Derrida no procede, empero, analíticamente, en el sentido de identificar presuposiciones o implicaciones ocultas. Pues eso es lo que cada generación ha hecho con las obras de la generación que la precedió. Derrida procede más bien en términos de una crítica estilística, extrayendo del excedente retórico de significado que un texto que se presenta como no literario debe a sus capas literarias, algo así como comunicaciones indirectas con las que el propio texto desmiente sus contenidos manifiestos (2010: 207).

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

En ese sentido, Derrida va a señalar que es imposible pensar contra la razón y que la única alternativa que queda es operar en el interior de la misma jugando un juego doble: fingir la apariencia de jugar el juego de la razón y sus reglas para colocarle, al mismo tiempo, trampas. Según el autor, es necesario alcanzar una huella que marca el signo presente de una cosa ausente, en la cual, el texto es de carácter doble, ya que *"El primero de estos textos […] es el único que retiene la interpretación clásica: está escrito con la autoridad de la presencia y a favor del sentido, de la razón, de la verdad […]"*, mientras que *El segundo texto […] es aquel que la lectura clásica nunca descifra. No obstante, el primer texto, el que ésta acepta leer, comporta fisuras o huellas que remiten al segundo texto"* (Descombes, 1998: 197).[179] Refiriéndose a este aspecto, Derrida señala:

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

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

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

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

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

Esta continuidad en la obra de Foucault es la que va a permitir a Rodrigues (2006) afirmar que éste es un pensador que, al igual que Nietzsche, tras el velo de una cierto lenguaje de la fragmentación posee un pensamiento sistemático que propone una rebeldía a un sistema totalizador y una epistemología que queda aprisionada en el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta.

Así, Foucault pondrá su centro en la crítica de los discursos y dispositivos de la modernidad y la ratio moderna, como la desencadenante de una "otredad" marginada y

separada de lo considerado como normal.[180] En una de sus primeras obras publicadas, *Historia de la locura en la época clásica*, el autor expresa esta oposición entre razón y sinrazón (locura) de la siguiente manera:

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

Ferry y Renaut (1988) refieren que la obra de Foucault, al contrario de mostrar el avance de la edad clásica en relación a la búsqueda de la verdad de la locura y la humanización en el trato del loco, en realidad, es una regresión al emerger una razón clásica que se constituye como norma y que rechaza lo irracional y, por ende, la locura. Para los autores, Foucault termina negando el problema de la locura, ya *que "[…] si la locura es una creación de la razón, basta negar las normas de la racionalidad para restituir al loco una existencia social"* (1988: 102).

Este ataque a la razón moderna por parte de Foucault es complementado con un fuerte carácter antihumanista en su pensamiento. Para Coutinho (1973) el pensamiento de Foucault elimina al hombre del terreno de la racionalidad y es sustituido por el verdadero objeto de la ciencia: las reglas formales del discurso o el sistema, que serían, tal como se señaló al inicio de este apartado, un nivel más profundo de la existencia.[181]

Este nivel más profundo, a diferencia del estructuralismo de Lévi-Strauss, incorpora una pseudo-historización, al reconocer que si bien en cada momento existe una episteme, ésta puede variar con el decurso histórico. No obstante, se alude a una pseudo-historicidad porque ésta incluye una visión fragmentaria de la historia, rompiendo explícitamente con la totalidad y las mediaciones constitutivas del complejo de complejos que es la realidad. A diferencia de una historia global, que construye series a partir de acontecimientos y luego

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

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

las vincula entre sí, la visión de Foucault, fuertemente ligada a una racionalidad formal-abstracta, va a proponer una disociación de esta larga serie que fue

> […] constituida por el progreso de la conciencia, o la teleología de la razón, o la evolución del pensamiento humano; ha vuelto a poner sobre el tapete los temas de la convergencia y de la realización; ha puesto en duda las posibilidades de la totalización. Ha traído la individualización de series diferentes, que se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal. Así, en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda (1995: 12-13).

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

> […] Foucault rompe con la noción de que el poder está localizado en última instancia en el Estado y nos impulsa a realizar un análisis ascendente del poder, es decir, empezando por sus mecanismos infinitesimales […] El examen minucioso de las micropolíticas de las relaciones de poder en diferentes localizaciones, contextos y situaciones sociales lo lleva a afirmar la existencia de una relación estrecha entre los sistemas de conocimiento (discursos) que codifican las técnicas y prácticas para el ejercicio del control, y la dominación social en determinados contextos localizados (2004: 62).

Estos micropoderes se complementan con un juego de (mini)resistencias, haciendo que el pensamiento de Foucault tenga una cierta dimensión derrotista, ya que no hay

posibilidades de *"[…] escapar de la relación conocimiento-poder en formas no represivas"* (Harvey, 2004: 63) y, a lo sumo, es posible *"[…] la trasgresión sobre el ámbito del discurso, moviliza una crítica –una crítica del discurso y de las formas de subjetividad- que es preeminentemente práctica y política"* (Lash, 1992: 366). Esta trasgresión es planteada por Foucault del siguiente modo:

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

Finalmente, la fase ética de Foucault se expresa en los tomos II y III de la *Historia de la Sexualidad*, en el cual, se presenta la preocupación, recuperada de la antigüedad, acerca del "cuidado de uno mismo". En palabras del autor:

> No creo que sea preciso reconstruir una experiencia del sujeto donde no ha encontrado formulación. Estoy mucho más cerca de las cosas que esto. Y dado que ningún pensador griego ha encontrado nunca una definición del sujeto, ni la ha buscado jamás diré simplemente que no hay sujeto. Lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se daría una experiencia que no es la del sujeto, son la del individuo, en la medida en que éste busca constituirse dueño de sí (Foucault, 1999: 391).

De este modo, el "cuidado de sí" refiere a una concepción que no es la del sujeto moderno, por el contrario, *"El sujeto que renace en esta fase del pensamiento foucaultiano es, antes de todo, un individuo, una monada social –un sujeto cuerpo, en el que se funden lo político y el arte de vivir"* (Rodrigues, 2006: 138). Con ello, se mantiene su antihumanismo y se propone una estetización de la vida, volver la propia vida una obra de arte, mediante una ética de carácter ascética[182] o, como refieren Ferry y Renaut (1988), una ética sin subjetividad.

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

La corriente estructuralista, en su vertiente textualista o saber-poder, se caracteriza por ser *"[…] una arqueología de la modernidad, una teoría del modernismo en su época de agotamiento"* (Huyssen, 1992: 299), pero por los rasgos que lo determinan podría ser caracterizada, como hace Rodrigues (2006) particularmente con la obra de Foucault, como de proto-posmoderna, ya que sus características centrales la aproximan y constituyen un antecedente directo del campo posmoderno.

El estructuralismo es una programática dirigida a *criticar y deconstruir los discursos de la modernidad y sus prácticas sociales e institucionales*, con el objetivo de mostrar como la razón moderna y la modernidad más que emancipar y garantizar la libertad se volvieron en mecanismos de dominación implícitos y capilares. También, esta tendencia teórica coloca como *momento predominante la faz discursiva o lingüística de la vida social*, ya sea porque todo es determinado por los discursos o porque no puede conocerse nada por fuera de ellos. Es decir, es un engaño pensar en las conquistas de la modernidad: el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso, la ciencia, la programática del Iluminismo, etc., ya que en realidad son el resultado de una realidad más profunda que las determina, son una mera apariencia que hay que superar para alcanzar el verdadero nivel de la existencia. La *resistencia* y sus mecanismos suponen colocarse en el lugar de ese otro que la razón omnipotente de la modernidad ha ocultado y negado, ubicarse en los márgenes para construir mini-resistencias que permiten al individuo y a su cuerpo resistir las tecnologías de poder que lo atraviesan.

Finalmente, un tercer antecedente a considerar se liga con lo que se conoció con la crisis paradigmática y las revoluciones científicas, fuertemente inspirada en la obra de Kuhn. Éste, analizando el campo de las ciencias naturales, va señalar que la ciencia oscila entre un período de normalidad y otro de revoluciones. En relación al primero, Kuhn señala que éste *"[…] significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior"* (1991: 33).

La ciencia normal se dedica al abordaje de ciertos problemas particulares y concretos que se presentan, expandiendo, al mismo tiempo, las técnicas y mecanismos necesarios presentes en la investigación. Esta ampliación de los problemas que se abordan se produce en el marco de un determinado paradigma. Éste puede ser considerado *"[…] como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo,*

proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 1991: 13).

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

Si bien Kuhn limitó sus reflexiones a las ciencias naturales y fue bastante cauteloso acerca del estatuto paradigmático o pre-paradigmático de las ciencias sociales, esto condujo en éstas últimas a plantear la existencia de una controversia paradigmática. Para Netto (1992) la misma tiene dos componentes fundamentales: en primer lugar, la crítica del positivismo, como crítica de la racionalidad inherente al capitalismo ligada a la racionalidad formal-abstracta, y, en segundo término, lo que se considera como una crisis generalizada de la racionalidad moderna, que incluye el historicismo y el marxismo. Con ello, *"[…] lo que se pone en cuestión no es solamente la racionalidad limitada propia del paradigma positivista -ahora lo que parece estar en juego es la racionalidad del proyecto de modernidad, más abarcante que la razón miserable (la formulación es de Coutinho) del positivismo. Aquí emerge el cuestionamiento de la racionalidad en la crisis de la modernidad […]"* (Netto, 1992: 19).

El carácter inédito de esta controversia paradigmática establece de forma generalizada una crisis acerca de la forma de pensar moderna, ligadas al triunfo de la razón y el progreso (Evangelista, 2002), colocando en el centro de los cuestionamientos las distintas vertientes legatarias del proyecto societario de la modernidad.

Estas tres protoformas se convertirán en parte de los supuestos y fundamentos del campo posmoderno en las ciencias sociales, sobretodo, en lo que respecta a la consideración de la existencia de una nueva etapa en la sociabilidad humana, post-industrial, post-trabajo y clase trabajadora, que innaugura una funcionalidad novedosa para la ciencia, reconociendo

la existencia de una controversia paradigmática que critica la razón moderna, sus discursos y lo hace en nombre de los excluidos y marginados. A continuación se abordarán aquellos aspectos fundamentales del campo posmoderno en las ciencias sociales.

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

Si hasta el momento se ha hecho referencia que en las ciencias sociales existe un campo posmoderno, la utilización particular de este término alude a que difícilmente puedan ser unificadas bajo una teoría posmoderna las posiciones que asumen los autores ligados a esta corriente teórica (Netto, 2004). Por el contrario, Sousa Santos, adherente a la posmodernidad, reconoce esta distinción y aluden que existe un campo posmoderno de oposición y otro de celebración, donde los aspectos que los diferencian entre sí es el carácter que posee la crisis de la modernidad. En términos del mismo:

> […] enfrentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. De acuerdo a una posición, que podemos designar por posmoderna reconfortante, el hecho de no haber soluciones modernas es indicativo de que probablemente no hay problemas modernos, como también no hubo antes de ellos promesas de la modernidad. Hay, pues, que aceptar y celebrar lo que existe. Según otra posición, que designo como posmodernidad inquietante o de oposición, la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones debe ser asuma plenamente y debe ser transformada en un punto de partida para enfrentar los desafíos de la construcción de una teoría crítica posmoderna (Sousa Santos, 2002: 29 TP).

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

Lyotard, quien inaugura las reflexiones acerca de la posmodernidad en las ciencias sociales, va a tomar un doble punto de partida, el primero, de carácter implícito, refiere a los supuestos de la sociedad post-industrial planteados por Bell y, a partir del mismo, señala que *"[…] el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna"*[183] (1991: 11). Lyotard

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

destaca que *"[…] la naturaleza del saber no queda intacta […] Se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción"* (1991: 12). El segundo, declara la finalización de la modernidad, ya que

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

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

En alusión al primero de estos aspectos, Lyotard (1991) señala que la ciencia se contrapone a otros tipos de relatos que llamará narrativos[184] y que como el primero tiene por fin buscar lo verdadero, esto requiere de un proceso de legitimación de sus reglas de juego. Según el autor, *"Cuando este metadiscurso [refiere a la filosofía] recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonable o trabajador, se decide llamar "moderna" a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse"* (Lyotard, 1991: 7).[185] Estos metarrelatos bregan de la fuente del Iluminismo, en su búsqueda de la emancipación racional del hombre, y el Idealismo Alemán, que plantea el devenir de la Idea.

---

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

[185] En su desarrollo, Lyotard distingue dos metarrelatos principales, cuyo rasgo común, aunque con amplias diferencias, es asumir la cuestión de la totalidad, sea ésta cerrada o dialéctica: *"[…] la sociedad forma un todo funcional, la sociedad está dividida en dos. Se puede ilustrar el primer modelo con el nombre de Talcott Parsons (al menos, el de la postguerra) y de su escuela; el otro con la corriente marxista […] Este corte metodológico que determina dos grandes tipos de discursos sobre la sociedad proviene del siglo XIX. La idea de que la sociedad forma un todo orgánico […]"* (1991: 22).

Son estos metadiscurso-metanarrativas los que legitiman ciertas prácticas, formas de pensar e instituciones, ya que éstas son las que aportan un valor de verdad a las reglas de consenso, de la comunidad científica, entre el destinador y el destinatario.[186] Estas reglas de juego son las que hacen que *"[…] un enunciado deba presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico"* (Lyotard, 1991: 17).

Como advierte Anderson (1998), la crisis de la ciencia moderna esta ligada a dos aspectos interrelacionados entre si, por el propio desarrollo de la ciencia y la complejización de ésta, que conduce a una ploriferación en los argumentos, y la creciente tecnificación de la demostración, que reducía la verdad a una perfomatividad.[187]

Al mismo tiempo, la preeminencia del componente comunicacional en la sociedad posmoderna hace que los lazos sociales se diversifiquen y multipliquen, conformando una red de juegos de lenguaje. Como afirma Lyotard:

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

Es la crisis de los metarrelatos, o la atomización de lo social, lo que permite que los juegos del lenguaje sean reconocidos en su diversidad y pluralidad, los cuales, *"Solo dan lugar a una institución por capas, es el determinismo local"* (Lyotard, 1991: 8). Justamente, los localismos de los juegos del lenguaje son los que habilitan a la conformación de lazos sociales basados en tres aspectos: a) la existencia de un contrato explícito o implícito entre

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

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

sus jugadores; b) no hay juego del lenguaje sin reglas y c) los jugadores hacen jugadas y contrajugadas, ya que *"[…] hablar es combatir, en el sentido de jugar"* (Lyotard, 1991: 20).

Con ello, el juego del lenguaje de la ciencia tiene sus reglas propias, establecidas por la comunidad científica, y los jugadores realizan jugadas y contrajugadas para modificar o conservar las reglas de juego. Así, el destinador instaura un discurso que pretende dar pruebas de sus afirmaciones, mientras que su destinatario puede otorgar validez al mismo o negarlo. Desde esta óptica, *"La verdad del enunciado y la competencia del que lo enuncia están, pues, sometidas al asentimiento de la colectividad de iguales en competencia"* (Lyotard, 1991: 38). Para Lyotard el consenso nunca es algo adquirido, sino un horizonte, un estado de discusión permanente.[188]

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

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

[188] De allí que para Lyotard la obra de Habermas *"Violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. El saber postmoderno […] fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable"* (1991: 8).

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

Vattimo, del mismo modo que Lyotard, ubica el surgimiento de la posmodernidad a partir de distintos aspectos. El primero de estos elementos se liga a la conclusión de un aspecto propio de la modernidad, ya que ésta *"[…] deja de existir cuando –por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cuál se reúnen y ordenan los acontecimientos"* (Vattimo, 1990: 10).

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

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

Este nihilismo (posmoderno) de Vattimo coloca en cuestionamiento los valores supremos de la modernidad, como *"[…] experiencia desligada de los presuntos valores últimos y referida de manera emancipada en cambio a los valores que la tradición metafísica siempre consideró bajos e innobles […]"* (1987: 28). Desde esta óptica, la ruptura con los valores supremos pone en cuestionamiento aquellas conquistas de la modernidad: la ratio, el humanismo y el historicismo concreto. Inclusive, Vattimo destaca como el humanismo es parte de la metafísica que realiza plenamente su programa en la técnica. Es decir, no es que hay una crisis del humanismo, producto de la cosificación de las relaciones o porque la técnica se impone frente a las relaciones sociales, sino que el mismo, la metafísica (ratio moderna) y el humanismo son parte de un mismo proceso:

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

Para Vattimo (1987) la técnica es parte y expresión de la metafísica y el humanismo, aunque, en general, se presentan como procesos separados. Es decir, se propone un antihumanismo porque la razón moderna y el humanismo son idénticos a la técnica.[189] Trascender la metafísica no es una mera celebración de la técnica, sino la superación de un sujeto fuerte (moderno).

Por lo tanto, la ciencia, para superar la metafísica y la ratio moderna, debe apuntar a una ontología hermenéutica que permita el desarrollo de una retórica-hermenéutica de la verdad:

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

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

[189] En otro pasaje Vattimo señala: *"Es más aún, si es válido el análisis heideggeriano del nexo entre la metafísica, humanismo y técnica, el sujeto al que se propone defender de la deshumanización técnica es precisamente él la raíz de esa deshumanización"* (1987: 45)

El segundo elemento alusivo de la existencia de una sociabilidad posmoderna es la aparición de una *"[…] sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación"* (1990: 9).[190] Si bien Vattimo (1990) reconoce que puede que aún no se haya alcanzado la emancipación política, hay una ampliación continúa de las comunicaciones, lo que habilita a que un número creciente de sub-culturas tomen la palabra. Esto es lo que conduce a una realidad que no puede distinguir lo ideal de lo real, volviéndose un simulacro e hiper-realidad:

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

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

> […] consiste más bien en el desarraigo que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialéctico. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades locales […] que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdaderamente digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes (Vattimo, 1990: 17).

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

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

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

> […] entre el paradigma de la modernidad, cuyas señales de crisis me parecen evidentes, y un nuevo paradigma con un perfil vagamente descubrible, todavía sin nombrar y que a falta de nombre se designa como postmodernidad. He venido sosteniendo que esa transición es sobre todo evidente en el dominio epistemológico: por debajo de un brillo aparente, la ciencia moderna […] se ha convertido ella misma, en un problema sin solución, generador de irracionalidades recurrentes. Hoy pienso que esa transición paradigmática, lejos de confinarse Al campo epistemológico, se presenta en el campo social global: el proceso de civilización instaurado por la conjunción de la modernidad con el capitalismo y, en consecuencia, por la reducción de las posibilidades de la modernidad a las posibilidades de capitalismo, entró aparentemente a su etapa final (Sousa Santos, 2006a: 35).

Esta doble transición, *"[…] de la ciencia moderna hacia un conocimiento posmoderno […] de la sociedad capitalista hacia otra forma social que puede ser tanto mejor como peor"* (Sousa Santos, 2006a: 372)[191], responde a un modo particular de entender a la modernidad y su crisis. En relación al primero de estos aspectos, Sousa Santos sostiene que la misma se constituye por un pilar de la regulación, conformado por el Estado, el mercado y la comunidad, y un pilar de la emancipación, ligado a una racionalidad cognitivo-experimental, una racionalidad moral-práctica y una racionalidad estético-expresiva. Y, en relación al segundo elemento, señala que los problemas heredados en la contemporaneidad son

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

modernos, pero sus soluciones pasan por respuestas posmodernas (Sousa Santos, 2006b). De este modo, la crisis de la modernidad remite a que *"[…] el pilar de la emancipación se transformó en el doble pilar de la regulación"* (Sousa Santos, 2006a: 120).

La absorción, en la modernidad, del pilar de la emancipación por el de la regulación es producto de *"[…] un proceso de superación y, en parte, un proceso de obsolescencia"* (Sousa Santos, 2006a: 87), ya que la modernidad habría cumplido en exceso algunas de sus promesas y, al mismo tiempo, es incapaz de efectivizar otras. Esta situación se vislumbra con mayor fuerza desde la década del setenta, con la instauración de un capitalismo desorganizado, ya que en ésta se *"[…] representa la conciencia de que ese déficit […] es mayor de lo que se estimó anteriormente, de tal modo que no tiene sentido continuar a la espera de que el proyecto de la modernidad se cumpla en lo que hasta ahora no se ha cumplido"* (Sousa Santos, 2006a: 91). En síntesis, para Sousa Santos entró en crisis el fundamento de la sociabilidad moderna del contrato social, ya que éste

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

Al igual que Lyotard y que Vattimo, Sousa Santos advierte que con los cambios en las prácticas sociales generan determinadas innovaciones en las formas de conocer o, en términos textuales del autor, *"[…] una transformación profunda en los modos de conocer, debería estar relacionada […] con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la sociedad"* (Sousa Santos, 2006a: 1).[192]

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

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

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

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

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

Junto a esta ruptura con la totalidad, la reinvención de la teoría crítica posmoderna debe romper con dos tópicos propios de la modernidad. El primero alude a la distinción entre apariencia y esencia[193], la cual, condujo a un "epistemicidio" y a una monocultura:

> […] el nuevo paradigma sospecha de la distinción entre apariencia y realidad. En los términos en que ella fue hecha por la ciencia moderna, se trata mucho más de una jerarquización que de una distinción. La apariencia es la no realidad, la ilusión que crea obstáculos para la inteligibilidad de lo real existente. De ahí que la ciencia tenga como objetivo identificar-denunciar la apariencia y sobrepasarla para alcanzar la realidad, la verdad sobre la realidad. Esta pretensión de saber distinguir y jerarquizar entre apariencia y el realidad y el hecho de que la distinción sea necesaria en todos los procesos de conocimiento hicieron posible el epistemicidio de la descalificación de todas las formas de conocimiento extrañas al paradigma de la ciencia moderna bajo el pretexto de ser conocimiento tan sólo bajo las apariencias (Sousa Santos, 2002: 434-435 TP).

Si la apariencia y la esencia justificaron una forma de monocultura, el segundo tópico condujo a una agudización de la racionalidad instrumental, al concebir la naturaleza como algo *"[…] instrumentalista y unidimensional […] reducida esta a una materia prima sobre la cual el hombre soberano inscribe el sentido histórico del proceso de desarrollo"* (Sousa Santos, 1989: 66 TP), cuando, en realidad, la naturaleza se vuelve cada vez más social y se confunde ésta con la otra. Esto lleva a Santos a proponer la superación entre ciencias

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

naturales y sociales, ya que son propias del paradigma moderno de la ciencia. En ese sentido, *"[…] la cultura pasó de artefacto entrometido en un mundo de la naturaleza a la expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total […] la naturaleza en cuanto objeto de conocimiento fue siempre una entidad cultural y que, por eso, las ciencias dichas naturales fueron sociales"* (Sousa Santos, 2002: 85 TP).

Estos aspectos de la crisis de la razón moderna se expresan en lo que Sousa Santos llamó una razón indolente, que es "perezosa" y no ejerce muy a menudo, y en profundidad, la crítica. La misma estaría conformada por dos razones: la proléptica y la metonímica. La primera de estas, la proléptica, se liga a la capacidad de concebir el futuro desde el presente. Esto significa que desde la ciencia se construye una idea de progreso y de futuro definido basado en el crecimiento y desarrollo económico (Santos, 2006b). Mientras que la segunda, la metonímica, refiere a diversas concepciones que confunden la parte con el todo, produciendo así *"[…] un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad"* (Santos, 2006b: 20).

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

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

> […] el sentido común solo podrá desenvolver plenamente su positividad en el interior de una *configuración cognitiva* en que tanto el como la ciencia moderna se superen a sí mismos para dar lugar a otra forma de

> conocimiento. De ahí, el concepto de doble ruptura epistemológica: una vez hecha la ruptura epistemológica con el sentido común, el acto epistemológico más importante es la ruptura con la ruptura epistemológica (Sousa Santos, 1989: 41 TP).

De este modo, las mini-racionalidades deben impulsar una transformación de la ciencia y el sentido común, generando que el primero sea una ciencia prudente y el segundo un sentido común esclarecido (Sousa Santos, 1989). Para que ello sea posible, es necesario conducir el proceso por un doble carril: el primero, que reconoce la existencia de una multiplicidad de saberes que tampoco podrían reclamar la primacía de unos sobre otros, sino que, por el contrario, deben apuntar a generar una traducción que permita *"[…] traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros […] hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad"* (Sousa Santos, 2006b: 32). Es decir, hay que sustituir las monoculturas por una ecología de los saberes. El segundo, instaura una nueva relación entre la ciencia y el arte, promoviendo

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

Esta combinación de géneros, entre el arte y la ciencia, concibe que *"Toda ciencia es interpretativa […]"* (Sousa Santos, 1989: 90 TP) y que el conocimiento que ésta produce y la verdad es de carácter retórico.[194] Distinguiendo entre las ciencias modernas y posmodernas, Santos advierte que dicho carácter es lo que marca su

> […] proximidad con la racionalidad estético-expresiva. Mientras la ciencia moderna tiene por objetivo naturalizar el conocimiento a través de verdad objetivas, de descripciones y de regularidades, el conocimiento emancipatorio posmoderno asume su artefacutalidad discursiva. Para esta forma de conocimiento, la verdad es retórica, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable trabada entre varios discursos de verdad, es el resultado siempre provisorio de una negociación de sentido realiza en un auditorio relevante que, en la edad moderna, fue

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

> la comunidad científica o, mejor dicho, una pluralidad de comunidades científicas (Sousa Santos, 2002: 96 TP).

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

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

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

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

Este supuesto entra en directa contradicción con los planteos sostenidos por Lukács (2004) acerca de la categoría trabajo como modelo de toda praxis social. Netto (2004)

observará irónicamente que el autor se ubica a contramano de los desarrollos contemporáneos de las ciencias sociales, entrando su pensamiento en un tercer exilio.[195] Lessa (2002) propone realizar una distinción clara en torno a la categoría trabajo y trabajo abstracto (alienado). Si, como se viene sosteniendo, el trabajo es una condición eterna del metabolismo social entre el hombre y la naturaleza, y sin la cual no puede desarrollarse la vida humana, el trabajo alienado es su forma histórica dentro de la sociabilidad capitalista y su finalidad es la creación de plusvalía. No obstante, el propio devenir del modo de producción capitalista, vinculado al impulso fenomenal de las fuerzas productivas del trabajo social, transforma permanentemente la forma que adquiere este trabajo alienado:

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

En este punto, Lessa (2002) coincide con Callinicos (1993) cuando éste último, polemizando con las tesis de la sociedad post-industrial, advierte que la expansión del sector servicios y la aparente disminución, y futura desaparición, del sector industrial es la resultante de un amplio desarrollo de la capacidad productiva a partir del exponencial impulso de las fuerzas productivas, que produce una masa mayor de mercancías en menor tiempo y empleando una porción reducida de capital variable, esto es, de fuerza de trabajo.[196]

---

[195] Cabe referir que Lukács tuvo que exiliarse dos veces a lo largo de su vida. La primera, en l919, producto de la contraofensiva burguesa sobre revolución húngara y la republica soviética húngara. La segunda, en 1956, producto de los alzamientos que se produjeron en Hungría producto del régimen soviético y el "socialismo real".

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

Al mismo tiempo, en el capítulo anterior se mostró como la sobrecapitalización parte de la tesis correcta de una fenomenal expansión de la industria, inclusive, en lo que podría considerase aquellos fenómenos de la reproducción, que tienen, en general, un sustento "material": como por ejemplo los televisores, reproductores de música y video, computadoras, etc. Así, la tesis acerca de una sociedad post-industrial trae aparejada esta doble confusión, por un lado, respecto a la categoría trabajo y trabajo alienado y, por otro, la tendencia a disminuir el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías, y su expresión en la composición orgánica del capital, y la desaparición de la base material que sostiene a la sociabilidad humana.[197]

Junto al supuesto de la sociedad post-industrial, el posmodernismo de celebración es heredero de un conjunto de proposiciones que el estructuralismo recupera del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Ya en el capítulo anterior se analizó como la obra de Nietzsche es la que inaugura el irracionalismo moderno que tiene como ejido de ataque el marxismo y la constitución de la clase obrera como sujeto de la revolución.

Como señala Callinicos (1993), las tesis nietzscheanas son centrales dentro del pensamiento estructuralista, principalmente la idea de ruptura con el sujeto individual y la expresión de la voluntad de poder dentro de la ratio moderna. Sobre esto, el autor afirma:

> […] la racionalidad científica moderna es una variante especialmente exitosa de la voluntad de poder; su impulso de dominio sobre la naturaleza se origina en la tesis platónica según la cual el pensamiento puede descubrir la estructura interna de una realidad inmutable y previamente existente; la única actitud apropiada ante la heterogénea ebullición del mundo real es el perspectivismo, pues éste reconoce todo pensamiento como una interpretación, válida únicamente dentro de un marco conceptual cuyos fundamentos de aceptación no residen en ninguna

[197] Santos se distingue de este punto de partida aunque sus proposiciones en torno al trabajo tienden a universalizar la forma del trabajo asalariado y alienado: *"[…] El segundo reparto es el del mismo trabajo humano […] Tres iniciativas me parecen urgentes en este ámbito […] Por un lado, debe repartirse el trabajo mediante la reducción de la jornada laboral […] La segunda iniciativa se refiere al establecimiento de unas pautas mínimas en la relación salarial como condición previa a la libre circulación de los productos en el mercado mundial: fijar internacionalmente unos derechos laborales mínimos"* (2006c: 41). No obstante, las propuestas de Santos hacen como las de Rodbertus: *"[…] apela al estado, siendo los poderes públicos los que decretan la reforma"* (Engels, 1987: 174), al tiempo que reivindica la posibilidad de una relación de proporcionalidad entre los salarios, cuestión imposible dentro del modo de producción capitalista que busca explícitamente la distinción entre trabajo pago y no pago. Como afirma Marx polemizando con Proudhon: *"¿Qué queda de esa "relación de proporcionalidad"? Nada más que los buenos deseos de un hombre honrado, que quiere que las mercancías se produzcan en proporciones que permitan venderlas a un precio honrado"* (1987a: 32). Más adelante, Marx enfatiza que disminuir la jornada de trabajo, nivelando por ejemplo la cantidad de horas que todos los individuos trabajan, tiene como fundamento la negación del intercambio individual, lo visto en el primer capítulo como el trabajo privado y la unidad indirecta del trabajo social.

> presunta correspondencia con la realidad, sino en su propósito, concebible en última instancia en términos de la voluntad de poder a la que sirve (1993: 131).

Ya con Lukács se había observado la distinción entre la fase ascendente del pensamiento burgués y su decadencia. La figura de Nietzsche cumple una función particular: crear una "concepción de mundo" basada *"[…] en una teoría agnosticista del conocimiento, en la negación de la cognoscibilidad del mundo objetivamente real; sólo puede ser, por tanto, un mito: algo subjetivamente cavilado, que se presenta con la pretensión de una objetividad […] y, que sólo puede basarse en fundamentos subjetivistas extremos"* (1959: 313).

La recuperación del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger por el estructuralismo corresponde al impacto de la segunda guerra mundial, el pesimismo frente al devenir y una dilatación del presente. Esta situación es la que lleva a un desencanto de la razón:

> La provincialización de la razón occidental, el descubrimiento de la irreductibilidad de la resistencia de otras lógicas, de la pluralidad cultural, alimentaron un pesimismo fundamental, una especie de teleología negativa. Los "decepcionados del racionalismo occidental" defienden la opinión contraria al racionalismo optimista para inclinarse hacia una especie de nihilismo, de pensamiento del límite, en las fronteras del sentido y el sinsentido (Dosse, 2004a: 395).

La adhesión al pensamiento nietzscheano y heideggeriano son los que conducirán al estructuralismo a una ruptura con la historia y el progreso, la universalidad de la ilustración y con la verdad, entendida a ésta como una metáfora o una mera ilusión. Así, por ejemplo, la corriente textualista termina produciendo una apología indirecta, ya que la condición eterna del hombre es encontrarse aprisionado por la razón y los discursos, un lenguaje que hace hablar al individuo y no es éste el que habla a partir del primero, quedando como única resistencia la búsqueda de los silencios y las diferencias en los textos. De modo similar, Rodrigues (2006) advierte la existencia de una tendencia idealista-discursiva en la corriente del poder-saber, ya que se transforma la lengua y los saberes en entidades omnipotentes que todo lo engloban. En términos de la autora, la "[…] *fusión entre saber y poder, coloca en el centro de las luchas de resistencia a la dominación y las luchas contra el saber racional"* (2006: 157 TP).

No obstante, el estructuralismo introduce ciertos aspectos que serán directamente recuperados por la posmodernidad: a) la centralidad de los discursos y el lenguaje; b) la crítica a la razón moderna como razón totalizadora; c) la celebración de las resistencias

marginales; d) la fusión entre un lenguaje no discursivo que incorpora dimensiones propias de la estética. Como afirma Netto, *"Esto no significa que el pensamiento posmoderno es una prosecución del estructuralismo, pero significa que el estructuralismo configuró una importante preparación para su emergencia"* (2010: 268 TP).

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

> […] en esta teoría resulta imposible decir sobre qué clase de mundo versan nuestro discurso o nuestras creencias […] Dado que los hechos son productos del discurso, sería circular comparar nuestros discursos con ellos. El mundo no interviene en nuestra conversación […] a los ojos de aquellos que rechazan la "teoría de la correspondencia" de la verdad, es inútil aseverar que nuestro lenguaje "se corresponde" de alguna manera con la realidad (1997: 66-67).[198]

Es por ello que los hombres de "carne y hueso" se convierten, en la posmodernidad, en figuras fantasmales que habitan y se mueven en textos diferentes que constituyen su identidad (Boron, 2000). La realidad sería una hiper-realidad, un entrecruzamiento de imágenes e interpretaciones y redes de comunicaciones lingüísticas en las que el lenguaje se compone de una pluralidad de juegos del lenguaje y en la que la ciencia no puede tener ningún privilegio ni superioridad respecto a otros discursos o formas del lenguaje. De este fundamento se desprende que no existe una única razón, sino mini-racionalidades diversas entre sí que instalan nuevas narrativas, que la categoría totalidad ya no es inherente a la realidad posmoderna y que la verdad tiene un carácter retórico. El conocimiento no puede pretender ser una verdad en sí, sino una retórica basada en la construcción de consensos de una comunidad científica que determina que forma parte y que no de este nuevo conocimiento. Su condición primaria, y que guía la finalidad de la ciencia, es la búsqueda y producción de lo paralogístico: la microfísica, lo fractual, es decir, aparece una pequeña narrativa que pone su centro en lo contingente, lo inexplicado, lo singular, generando un fuerte escepticismo en torno a la objetividad de la verdad, la razón y la identidad (Eagleton, 1997).

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

Así, en relación al primero de estos elementos, las mini-racionalidades denunciarían a una razón abstracta y a una emancipación universal que habría ahogado y ocultado la diversidad. En ese sentido, Harvey vincula a Lyotard -podría incluirse a Sousa Santos- y a Foucault al decir que

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

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

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

En ese sentido, hay una negación acerca de la naturaleza ontológica de la categoría totalidad como complejo de complejos, en el que los complejos particulares adquieren su lugar y su función social dentro de la totalidad. Ya Lukács reconocía como esta categoría había sido objeto de diversos abusos, tanto en plantear a ésta como una totalidad rígida (cerrada), opuesta a la causalidad, o como antagónica al devenir histórico.[199] Mientras que la totalidad, como categoría ontológica,

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

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

> puede declinar y destruirse y su carácter de totalidad subsiste solamente en el marco de circunstancias históricas determinadas y concretas (Lukács, 2003b: 61).[200]

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

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

Lo mismo sucede con la cuestión de la verdad y su carácter retórico. Si hasta el momento la verdad aludía a aquellos resultados obtenidos de un proceso de aprensión de la realidad objetiva en el plano de la conciencia, para la posmodernidad la verdad es determinada por una comunidad científica que establece cuáles son las reglas necesarias para participar del juego del lenguaje o de la mini-racionalidad de la ciencia.

Esto coloca en cuestión un aspecto fundamental desarrollado en el primer capítulo y en el tercero ligado al surgimiento del reflejo en el trabajo y como aspecto fundamental para la génesis de la ciencia como complejo social con relativa autonomía. Ya se analizó como en la categoría trabajo, y en toda forma de praxis social, el éxito de una posición teleológica depende de la capacidad que tienen los hombres de aprender la realidad objetiva más inmediata y ligada a esta finalidad. Este conocimiento no depende ni de aspectos subjetivos

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

ni del consenso ni de la capacidad de ponerse de acuerdo de un grupo de individuos. Por el contrario, el reflejo iniciado en el trabajo es de carácter desantropomorfizador y esta cualidad alude al inmanentismo: a develar cuál es el en sí de los objetos para volverlos un para nosotros, conociéndolo en sus cualidades centrales.[201] La ciencia, además de conocer las determinaciones más inmediatas de la realidad, comprende cuáles son las generalizaciones entre estas determinaciones. En su *Estética* Lukács aclara esta conexión: *"El conocimiento científico sirve, simplemente, para superar todas las consecuencias subjetivas inmediatas y a priori, para mover a los hombres a obrar sobre la base de una consideración objetiva y sin prejuicio de los hechos y de las conexiones entre ellos"* (1966: 140).

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

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

Para la posmodernidad la producción de conocimiento debe centrarse en las "prácticas discursivas", en la tematización de los "nuevos sujetos" ("otredad"), abordando la realidad como un *"caleidoscopio de micro-objetos"* (Simionatto, 2008: 7 TP) y en un cotidiano no estructurado, heterogéneo y pluralista (Evangelista, 1992). Esta razón fenoménica tiene el rasgo particular de que en la posmodernidad se vuelve un positivismo a la inversa: si éste se dirigía a negar los valores propios del investigador para asegurar una "objetividad", el posmodernismo celebra los valores y niega que haya una determinada objetividad, ya que todo es interpretación (Rodrigues, 2006).

Junto a esto, se introduce la cuestión de una fusión entre el arte y la ciencia, como una nueva retórica y narrativa que es no ficcional. Con ello, no sólo se pierde cualquier particularidad entre el reflejo de la ciencia, desantropomorfizador y que apunta a captar el

[201] Podrían darse múltiples ejemplos de cómo la investigación de los medios es un elemento esencial para la consecución de una determinada finalidad. Resultaría absurdo construir una lanza de arcilla o de barro o una balsa de piedra. El reflejo cumple la función de conocer las cualidades de la realidad para seleccionar aquellos medios más acordes según la finalidad y, en todo caso, es la experiencia práctica, la objetivación, la que determinará la corrección o fracaso de ésta.

en sí del objeto, y el reflejo estético, antopomorfizador y que intenta tipificar situaciones y personajes para generar un efecto catártico. Como señala Lukács,

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

Del mismo modo sucede con la superación entre la legalidad de la naturaleza y la legalidad social. Santos (2002) sostiene que en las ciencias naturales la causalidad es sustituida por la probabilidad y esto habría disminuido la brecha entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.[202] Cuando se analizó las consecuencias de concebir al Trabajo Social como trabajo se advertía que esta tendencia conducía a una concepción en la que se desconocía cuál es la legalidad que adquiere la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres. Aquí sucede lo mismo, ya que al no existir una distinción entre naturaleza y sociabilidad su legalidad es exactamente la misma (o plenamente distinta sin conexión entre sí), excluyendo sus particularidades y llevando al grave peligro de volver cualidades naturales ciertos aspectos netamente sociales y viceversa.

Sintetizando, podría afirmarse que el campo posmoderno instala un nuevo idealismo vulgarizado, con elementos de un idealismo subjetivo y objetivo. Respecto al primero, en el capítulo anterior se observaba que *"[…] la conciencia se identifica con todas las formas de la conciencia individual"* (Lukács, 1975: 154), siendo una razón fenoménica que se centra en las capacidades y competencias del sujeto para conocer la realidad. No obstante, la posmodernidad radicalizaría dichos planteos, incluyendo al estructuralismo y su genealogía,

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

llevando a que los mismos hechos sean sustituidos por interpretaciones y por fábulas que dependen de un consenso construido intersubjetivamente. Ni Lyotard ni Santos indagan acerca de cuáles son los factores externos que influyen en la construcción de este consenso. Ya se veía hacia el final del capítulo anterior como Mészáros (2007) mostraba la tendencia al asalariamiento de los cientistas y cómo, sobretodo, en las llamadas ciencias naturales la contratación de grandes complejos industriales o por el propio Estado incide en la selección de ciertas temáticas, abordajes metodológicos, etc., teniendo un impacto en este llamado consenso.[203] No obstante, existe una línea implícita de idealismo objetivo, en un sentido genérico y un tanto bastardeado por el campo posmoderno, ya que un nuevo demiurgo de la realidad, un nuevo Espíritu, en el sentido hegeliano, trazó una posición teleológica y se habría ido objetivando a lo largo de la historia humana. Netto es quien advierte acerca de este aspecto, al referirse que se produce una entificación de la razón,

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

Es decir, esta entificación de la razón ocula, por un lado, que la razón moderna, como parte de la programática del proyecto del Iluminismo, se encarnó dentro de una determinada forma histórica de socialibidad que es el modo de producción capitalista. Con ello, el campo posmoderno tiende a velar el orden del capital y a culpabilizar a la modernidad y a su ratio por el incumplimiento de sus promesas. Ello se expresaría en la necesidad de superar la "metafísica" emparentada a la técnica y al humanismo en el caso de Vattimo, en Lyotard en los grandes relatos que justificaron los "horrores" de la modernidad basada en un tecnociencia omnipresente o en la conversión en un segundo pilar de la regulación por parte de Santos. Por otro lado, se desconoce que la razón moderna en realidad quedó reducida a una racionalidad formal-abstracta, un razón instrumental, que

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

cumple la función social de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y se emparenta con los procesos manipulatorios del capitalismo tardío.

Por ello, el campo posmoderno de celebración se vincula a una apologética directa que advierte que en una sociedad post-industrial o de comunicación de masas aún podría existir la desigualdad económica o política, pero que ésta estará en vías de resolverse cuando se expandan los juegos del lenguaje y la información, reduciéndose los problemas a una cuestión técnica o celebrando la toma de la palabra de "minorías" y grupos sociales oprimidos. Es decir, habría avances en estas nuevas resistencias que progresivamente se irán acoplando con el retroceso de las desigualdades económicas y políticas. Por su parte, Santos se liga más bien a un cierto anticapitalismo romántico, ya que realiza críticas pertinentes a la sociabilidad capitalista, pero sus salidas son de un socialismo utópico y oscilan entre la reforma de aspectos de la sociabilidad capitalista, la instauración de un nuevo Estado de Bienestar y la construcción desde los márgenes y las múltiples resistencias, ya que habrían muchas luchas y muchos sujetos. Por ejemplo, Santos propone la conformación de un nuevo Estado experimental como "novísimo movimiento social", en cuanto *"[…] relación política parcial y facturada, abierta a la competencia entre los agentes de la subcontratación política y por la que transitan concepciones alternativas del bien común y de los bienes públicos"* (2006c: 49). Es decir, este "novísimo movimiento social" que es el Estado debe actuar en la "coordinación de múltiples intereses" y generando "igualdad de oportunidades". Por ello, *"El nuevo Estado de bienestar debe ser un Estado experimental y en la experimentación continua con una activa participación de los ciudadanos estará la sostenibilidad del bienestar"* (Sousa Santos, 2006c: 55).

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

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

Como afirma Anderson (1998), existe como horizonte del campo posmoderno, con mayor o menos complicidad o displicencia, el reconocimiento de la victoria de un único

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

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

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

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

A continuación se analizará como el campo posmoderno se expresa dentro del Trabajo Social contemporáneo y, en particular, como esto impacta en la intervención profesional a partir de las dimensiones de sobredeterminate socio-institucional; subdeterminante popular y lo ético-político o, si se prefiere, desde las categorías del reflejo, la finalidad y los medios.

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

La incidencia del campo posmoderno en Trabajo Social se vincula con aquello que podría denominarse el debate contemporáneo del Trabajo Social argentino. El mismo, tuvo un amplio desarrollo a partir de 1994, con la conformación del primer posgrado en Trabajo

Social del país, lo que permitió la producción de un conjunto de tesis de maestría y doctorales, luego publicadas como libros, que introdujeron nuevas discusiones en la profesión o abonaron, desde nuevas ópticas, algunas controversias que venían ya generándose.

Este acontecimiento, que denota un momento de salto cualitativo en el Trabajo Social argentino, origina, por un lado, la pérdida de centralidad de las discusiones referidas a la gerencia social y sienta las bases de un diálogo más fructífero con las ciencias sociales y la teoría social marxista, por otro, se observan ciertos aspectos que, con mayor intensidad y desarrollo, permiten inferir la existencia de autores adherentes a una concepción ligada al campo posmoderno o que recuperan ciertos aspectos parciales para pensar los procesos de intervención profesional y la posición teleológica secundaria del trabajador social.

Resulta necesario destacar que el tratamiento que se realizará del campo posmoderno y su incidencia en el Trabajo Social será ordenado a partir de los autores que podrían ubicarse dentro del mismo y por las cualidades ya referenciadas acerca de esta tendencia teórica requieren un abordaje diferenciado. Al mismo tiempo, se analizarán, antes de ingresar a las consideraciones particulares que estos autores realizan acerca del Trabajo Social y la intervención, algunos elementos generales que dan cuenta de sus consideraciones acerca de la modernidad y la crisis contemporánea.

3.1 Entre Foucault y la posmodernidad: consideraciones críticas a los aportes de Carballeda en su concepción de intervención profesional

Uno de los autores ligados al campo posmoderno en Trabajo Social, Alfredo Carballeda, señala que la modernidad está vinculada a una visión contractualista de la sociedad inspirada en Hobbes, el cual, advierte que para salir de un estado de naturaleza, el "todos contra todos", necesariamente los individuos realizan una concesión de su soberanía a un soberano. En términos del autor:

> La sociedad, en el pensamiento de Thomas Hobbes, es la negación del estado de naturaleza. Si los hombres "pactan" para franquear el paso del status naturalis a una sociedad civil, deben entregarse a un Leviatán (soberano representado mediante la figura de un monstruo nombrado en la Biblia), en la cual Estado y sociedad coinciden (2002: 16).

Es este contrato el que instaura un conjunto de cambios y transformaciones en distintas esferas de la sociabilidad. En palabras del Carballeda

> La modernidad va a plantear una enorme serie de nuevas cuestiones que van desde lo político hasta lo económico, pasando por la generación de una determinada noción de sociedad. La sociedad moderna es la sociedad del contrato, de los individuos y de los ciudadanos (2004: 100).

Así, en lo político aparece el Estado-Nación; en lo económico la conformación del capitalismo y de agentes útiles a la sociedad; en lo social la ciudadanía y la noción de sujeto, en la moral se desenvuelven los valores afines al bien común y en lo cultural hay un despliegue y autonomía de la ciencia (Carballeda, 2002).

Al mismo tiempo, la modernidad se caracteriza por dos elementos más: el desarrollo de un progreso considerado indefinido, ya que *"[…] el motor fundamental de la modernidad es la idea de "progreso indefinido", que connota una valoración positiva del cambio. En pocas palabras: toda transformación, en tanto praxis, se presenta como necesaria y útil a la sociedad, es decir, al todo"* (Carballeda, 2002: 38). Esta concepción del "progreso indefinido" apunta a valorizar lo nuevo o el cambio sobre lo antiguo o lo establecido, ya que el porvenir siempre es "mejor", al trazarse una "[…] *idea lineal de progreso, ascendente, sostenido e ilimitado, sintetizado en la identificación hegeliana de razón y realidad"* (Carballeda, 2004: 35).

El segundo aspecto, ligado a lo que Carballeda llama lo cultural, refiere a que la modernidad *"[…] es el reino de la razón, y la historia es vista como una historia de la razón […]"* (2002: 45). Es decir,

> La razón moderna se construye en cuanto a razón matemática, de manera cuantificadora e instrumental, mediante la formulación de leyes, o sea el establecimiento de relaciones causales necesarias y constantes entre la naturaleza y los fenómenos. La noción de ley, expresada en términos matemáticos, es fundamental para la ciencia moderna (2004: 35).

Esta concepción de modernidad, vinculada a la idea del contrato social, el progreso indefinido y la razón, es la que lleva a concebir que

> […] la fundación de las formas para lograr la cohesión en el terreno de la paz, alcanzada luego del pacto de sujeción, es también el momento de construcción de los instrumentos de coerción que se relacionarán con los

> bordes, los márgenes de ese contrato, en definitiva aquellos que quedaron fuera de la contienda […] (Carballeda, 2002: 16).

Para Carballeda la modernidad y la Ilustración actuaron *"[…] con diferentes grados de violencia según las épocas"* (2002: 43), al tiempo que tienen *"[…] una finalidad más relacionada con el resguardo del orden establecido que con la transformación de la realidad"* (2002: 44). Esta visión afirma que la modernidad conforma un conjunto de dispositivos institucionales y prácticas sociales que, presentándose bajo el ropaje de la emancipación, instalan el terror, la opresión y el dominio de un "otro" que no accedió al mundo moderno, debiendo ser "tutelados" para que éstos se conviertan en sujetos libres y racionales.[204] En palabras de Carballeda,

> […] la intervención en lo social puede ser entendida […] como la preparación de un espacio en los márgenes de la sociedad, en el que el señalamiento de la anormalidad, con su connotación biológica y psicológica, determina qué es lo normal y lo patológico […] Nuevamente, el ideal de la emancipación dialoga de manera cercana con el terror y construye formas de hacer con una doble cara, coercitiva y libertaria (2008: 59-60).

Es la modernidad y la ratio moderna la que construyen, mediante un saber clasificatorio, aquel "otro" sobre el cual se va a intervenir. Esto es lo que inaugura la "intervención en lo social", ya que es la *"[…] vía de ingreso a la modernidad dirigida a aquellos que cada época construye como portadores de problemas que pueden disolver al "todo social""* (2002: 21). Según Carballeda (2002) esta "intervención en lo social" cumple funciones ligadas a la clasificación y delimitación de lo normal y anormal y establece formas de disciplinamiento. Esto significa que *"[…] desde las prácticas de intervención fueron construyéndose dominios de saber cada vez más tecnologizados que generan la aparición de "diferentes" donde antes había "iguales""* (2002: 42). Así, los dominios de saber de la "intervención en lo social" actúan sobre "otredades", estableciendo vínculos de poder sobre éstas:

> Pero estas formaciones discursivas que "generan" verdad están fuertemente atravesadas por la cuestión del poder. El poder de los discursos como constructores de realidad. Se trata de invertir la filosofía de Platón

[204] Sobre este aspecto, Carballeda afirma: *"Es posible pensar la lógica de las primeras instituciones de la Acción Social desde esta perspectiva, es decir, poner a quienes "no están en condiciones" de ejercer la soberanía bajo mecanismos que los hagan visibles. Dispositivos que se enuncien desde el horizonte de la "preparación" de estas personas para que en el futuro —al haber adquirido la razón— puedan ser soberanos"* (2004: 30).

> en el sentido de pensar la razón como un proyecto de la voluntad. En definitiva, discursos de poder que construyen realidades (Carballeda, 2004: 16).

Este sujeto de la práctica, sobre el que actúa la "intervención social", es una construcción discursiva y simbólica, una forma de saber que forja discursos de verdad y prácticas de poder. O, como señala Carballeda, *"[…] se generan dominios de saber que imponen nuevos objetos, conceptos y técnicas de intervención que, en definitiva, construyen nuevos sujetos de conocimiento"* (2002: 26). Lo social, de este modo, sería una cimentación social y discursiva que genera determinados sujetos de conocimiento, a partir de un juego de registro, análisis e intervención. Esto significa que la realidad, y más particularmente lo social, es una

> […] construcción que puede presentarse como discursiva y que genera sujetos de conocimiento. En términos de cotidianidad, lo social se construye a partir de imaginarios sociales, de representaciones, que generan diferentes impactos en la singularidad de cada grupo, barrio o sujeto (2002: 95-96).

Tanto la modernidad como la ratio moderna habrían instaurado una sociedad disciplinada, en la cual, el cuerpo comienza a ser manipulado, educado y moldeado y los dispositivos y discursos dejan "marcas en los cuerpos" (Carballeda, 2008). Ello fue posible desde el siglo XVII, *"[…] cuando surge todo un saber alrededor del "hombre", la individualidad, la normalidad y la anormalidad"* (2002: 42).

Por lo tanto, la "intervención en lo social" genera un conjunto de instituciones y dispositivos destinados a actuar sobre la "otredad", que no es más que aquellos sectores derrotados y excluidos de la sociedad moderna. Estas instituciones, propiciadoras de relaciones de poder, se nutren y son producto de construcciones discursivas y de saberes. Con ello, la "cuestión social" para Carballeda se vincula con la "otredad", ya que

> […] no puede pensarse sólo como una contradicción entre capital y trabajo, sino como un producto que se genera lentamente en las filigranas de la modernidad […] La cuestión social se funda en la otredad, en la noción de individuo peligroso que, como tal, formará parte o no de movimientos políticos y sociales en el desarrollo de la modernidad, en la necesidad de multiplicar el poder político de la razón (2008: 63-64).

El Trabajo Social formaría parte, siendo uno de sus dispositivos de poder-saber, de la "intervención en lo social", al volverse necesario una disciplina normativa que sea capaz de

actuar, como campo de conocimiento, en el "afuera" institucional, en la cotidianidad y en los márgenes de la sociedad. En palabras de Carballeda:

> El Trabajo Social alimentará el conocimiento inscribiendo, realizando descripciones, en el terreno de la cotidianidad de la comunidad, de la familia […] De esta forma, surge a fines del siglo la "necesidad" de contar con una disciplina que intervenga estrictamente en ese campo, mientras otras se ocuparán del cuerpo y la mente […] Esta constitución de un nuevo espacio del saber se relaciona estrechamente con la prehistoria del Trabajo Social (2004: 143).

Desde esta óptica, el Trabajo Social nació vinculado y atravesado por un contexto y visión Estado-céntrico, con el objetivo de intervenir sobre la fragmentación, ya que como práctica profesional *"[…] surge de la necesidad de reparar fracturas sociales, desde un espacio presentado como neutro, casi a-histórico; reparaciones que no alteraban en lo esencial la lógica de fondo que las generaba, en una especie de entrecruzamiento entre las nacientes ciencias sociales y la filantropía […]"* (Carballeda, 2004: 175).

Las reflexiones planteadas por Carballeda permiten realizar algunas reflexiones críticas y señalamientos para mostrar como éste toma como punto de partida diversos de los elementos que el campo posmoderno en las ciencias sociales adopta para pensar la historia, el individuo y la sociabilidad humana.

En primer término, el punto de partida que Carballeda toma para comprender la modernidad es una abstracción, ya que al concebir a ésta como un contrato social, que lo funda y le da sentido, pierde de vista que las relaciones jurídicas son la forma que adoptan las relaciones económicas, es decir, el contenido de lo jurídico-político son los vínculos económicos.

Ya en el primer capítulo se advertía como la dualidad entre una vida celestial y terrenal es la forma que adquiere el metabolismo social en el capitalismo y que la relación entre personificaciones libres e iguales es el modo que adquiere en el capitalismo las relaciones económicas de producción.

De este modo, al romper con la totalidad, el complejo de complejos, que conforma la sociabilidad capitalista, Carballeda asume el punto de vista de las ciencias políticas que conciben que los sujetos abstractamente libres organizan entre si un contrato y forman una potestad superior a las individualidades que las dominan, el Estado como órgano regulador de las relaciones sociales. En otras palabras, al observar sólo las relaciones jurídico-políticas

aparece una conciencia libre capaz de dominar las mercancías e intervenir de forma conciente y voluntaria en las relaciones sociales, mientras que si se analizan las mediaciones entre lo económico y lo jurídico-político, tomando una visión de totalidad, se comprende que la libertad y la igualdad son la forma que adoptan las relaciones de explotación capitalista.[205]

Esto es lo que permite vislumbrar porque para el campo posmoderno, y particularmente para el pensamiento de Carballeda, la modernidad es la "culpable" de los procesos de dominación y explotación de los últimos siglos en la humanidad, ya que éstos conciben que la modernidad es un contrato social basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad, que en vez de realizarse plenamente en la realidad lo que efectivizaron es todo lo contrario, al instaurar procesos de desigualdad, heteronomía y opresión.

De allí que resulte correcta aquella crítica establecida por Netto (2004) acerca de la entificación de la razón y de la modernidad, como si éstas fueran entes que objetivan posiciones teleológicas como los individuos, obnubilando que es el modo de producción capitalista, fundado en el trabajo alienado, el que imposibilita la realización de la universalidad, la individualización y la autonomía, elementos constitutivos del proyecto de la modernidad. En ese sentido, se considera al proyecto de la modernidad como un proyecto societario que actúa como ideología en un sentido amplio, que permite volver conciente y operativa la praxis de individuos, grupos y clases sociales. Pero, en cuanto tal, al objetivarse en una realidad objetiva ésta puede desencadenar un "período de consecuencias", ciertos efectos no pensados e indeseados por los individuos.[206] La modernidad, de este modo, no es una teleología universal vulgarizada, sino una ideología que inspira ciertos valores éticos y prácticas sociales.

---

[205] Cuando se observa la circulación aparece que la libertad es abstractamente libre, se puede hacer lo que se quiera con la mercancía, se puede dominarla. Pero cuando se analiza el contenido de esa relación, ésta es una voluntad libre que posee como contenido la alienación, ya que se debe personificar la mercancía y establecer un vínculo directo de cambio con otro poseedor de otra mercancía. Esta relación se hace en nombre de la mercancía y no del poseedor de la misma. De allí la cosificación de las relaciones sociales y el dominio de las mercancías sobre éstas.

[206] La riqueza del pensamiento de Lukács se encuentra en que éste no elimina el carácter contradictorio de la sociabilidad y de la realidad objetiva con el socialismo, sino que reconoce que en ésta siguen operando los períodos de consecuencias y objetivaciones que generan resultados no deseados e inclusive pudiendo abrir camino a nuevas formas de alienación. Según el autor *"La eliminación del carácter antagónico de las contradicciones […] y su transformación en contradicciones no antagónicas, empieza con el socialismo, pero es un proceso largo y desigual que no excluye en absoluto determinados residuos y hasta recaíadas en restos superados […]"* (Lukács, 1966: 69).

Del mismo modo sucede con la concepción, propia del campo posmoderno y retomada por Carballeda, acerca del "progreso indefinido", como relación entre lo "nuevo" y lo "viejo" o "clásico", siendo el primero siempre "mejor" respecto al segundo. Esta crítica no sólo justifica un cierto "presentismo", sino que rompe con la articulación entre el pasado, el presente y el futuro, cuyo desarrollo no es lineal, sino que puede conducir a caminos sin salida o generar saltos cualitativos que supera, conserva y niega al momento anterior. En ese sentido, Lukács destaca cuál es la concepción que Hegel y Marx poseen sobre el progreso, al advertir que *"En los comienzos de la evolución del pensamiento burgués dominó la tendencia a afirmar el progreso olvidando la contradictoriedad […]"* (1966: 70).

No obstante, la modernidad y el "progreso indefinido" apenas serían la expresión de un proceso que se presenta como emancipador y racional, pero que conduce a la conformación de mecanismos de dominación. Es decir, Carballeda retoma elementos de la corriente del estructuralismo del saber-poder. A partir de ello, resulta menester realizar dos señalamiento: en primer lugar, que la concepción de Carballeda, inspirada en Foucault, es la de una racionalidad formal-abstracta capaz de manipular, segmentar, dividir y clasificar ciertas cualidades y aspectos que conforman categorizaciones construidas por dicha razón. Por otro, la razón cumple, a partir de los dispositivos de saber, la función de producir verdades que son las que generan efectos de poder.

Para Macnally (1999) la posmodernidad es un nuevo idealismo discursivo que, al reducir la realidad a símbolos y discursos que engloban todo, considera que el propio ser, la identidad y la subjetividad son construcciones del lenguaje. Aunque Foucault intenta demarcar su posición de la corriente textualista del estructuralismo, el autor destaca los puntos de contacto entre ambos:

> Michel Foucault, por ejemplo, es conocido por su visión del lenguaje como un terreno de poder y dominación, corporificado en determinadas instituciones sociales, tales como hospitales, asilos y prisiones. Y, especialmente en trabajos posteriores, Foucault parece admitir la posibilidad de resistencia a las prácticas de dominación. El énfasis que dio al poder fue una tentativa de combatir el vacío político de teorías que reducían las relaciones sociales a sus formas lingüísticas […] Aún así, auque repudie el cerramiento en los textos, el propio Foucault no consigue liberase del discurso como un campo cerrado sobre si mismo. En verdad, todo su concepto de "saber-poder" tiende para la opinión de que las relaciones de poder son formadas en y a través de prácticas de seres humanos "conocedores". Y esas prácticas –tales como clasificar, medir, y evaluar personas- tienen origen en el campo del discurso, donde los

> individuos son consignados a categorías diferentes de pensamiento y descripción (1999: 36 TP).

Así, aunque Foucault no diga explícitamente que pretende culpabilizar a la razón de los dispositivos y mecanismos de dominación, el idealismo discursivo, presente en el saber que genera poder, produce formas de resistencia que colocan en el centro de las mismas al tema de la razón, en cuanto razón manipuladora y dominadora, que debe ser superada mediante microresistencias, producto de micropoderes capilares, que están por todos los poros de la sociabilidad. Retomando estos elementos, Carballeda advierte que *"Para Michel Foucault, el punto de partida de su análisis de lo social son las prácticas y sus formas discursivas; la relación entre discurso e intervención […] la sociedad se construye a partir de discursos, y es por eso que lo social es considerado como una forma de "habla", y es posible acceder a sus relaciones intersubjetivas"* (2008: 86).

Carballeda vincula la intervención del trabajador social, y por ende el Trabajo Social como profesión, con la episteme planteada por Foucault, como *"[…] amalgama de categorías y saberes que conforman la apertura y cierre de conocimientos […]"* (2007: 48), la cual, si bien se

> […] vincula con grandes corrientes de pensamiento […] es posible pensar una aproximación microsocial y en diálogo con la práctica cotidiana, especialmente si se pone el acento en los procesos discursivos que se dan en su interior, teniendo en cuenta que a partir de ellos se presentan, emergen, desaparecen y quedan latentes determinados enunciados, categorías, marcos teóricos y corrientes epistemológicas (2007: 49).

Esta "entificación de la razón", que mediante los dispositivos de saberes genera sujetos de conocimiento sobre la cual intervienen instituciones que producen efectos de poder, sería la que explicaría el origen de la "intervención en lo social" y del Trabajo Social como profesión. La relación entre el saber y la "intervención en lo social" se dilucida cuando Carballeda identifica los momentos históricos que atraviesa esta última:

> El proceso de disciplinamiento tiene varias etapas, la primera o fundacional, que coincide con la aparición de la modernidad, imponiendo una serie de valores aún presentes en las prácticas que intervienen en lo social en forma naturalizada. Una segunda etapa se relaciona más directamente con la ilustración, que trajo una serie de ideas y presupuestos que se expresan también en el presente, en la fuerte tendencia hacia la pedagogía del "otro" aún vigente en muchas intervenciones. Otra etapa nos plantea la organización más eficiente del control punitivo, a través de la aparición

> de los Estados modernos, que en el caso de la Argentina coincide con el positivismo y una si se quiere última etapa que se relaciona con el desarrollismo, en términos de redisciplinamiento, como un intento de volver a controlar y ordenar a aquellos que quedaron al margen del progreso (2004: 172).

Esto trae aparejado un conjunto de consecuencias respecto al modo de concebir la "intervención en lo social" y la génesis del Trabajo Social. En primer término, se cae en una visión determinista, ya que la razón y la modernidad, por ser teleológica y omnipresente, actúan de forma tal de abarcar y determinar todos los poros y espacios de la vida social. Así, la "intervención en lo social" no tiene vinculación con la existencia de relaciones sociales desiguales entre los hombres y la lucha que ésta desencadena, volviéndose necesario en diversos momentos históricos distintas formas de responder a dicha lucha de clases, sino que surge de la relación entre saber-poder y modernidad, con una razón omnipotente que arbitrariamente establece sobre qué intervenir y como clasificarlo. En segundo lugar, de ello deriva un cierto anti-humanismo, no sólo porque los sujetos son una construcción discursiva que actúan mediante dispositivos institucionales sobre los cuerpos de los individuos, sino también porque frente a una razón disciplinadora y una modernidad entificada los hombres a penas pueden realizar el decurso por éstas establecido. Finalmente, como tercer aspecto, hay una especie nueva de endogenismo (Montaño, 1998) ya que es la constitución de un dispositivo de saber el que va conformando la necesidad del Trabajo Social y de aquellos otros dispositivos que forman parte de la "intervención en lo social". Si bien se plantea que entre el saber y el poder existe una relación directa, lo real es que sin el primero el segundo no se produciría, siendo esencial la conformación de espacios de saber especializados para que el Trabajo Social, y toda su "pre-historia", surja como profesión. Sobre esto, Carballeda afirma:

> De allí que las instituciones y las prácticas que se construyen desde ellas [por el saber] son, en definitiva, dispositivos que construyen "realidad", constituyen sujetos de conocimiento sobre los cuales luego van a intervenir […] el discurso es parte de la historia, no porque sea su crónica o descripción, sino, fundamentalmente, porque es un gestor e intensificador de las relaciones de poder […] Así, se activan los sentidos de las intervenciones en lo social, mediante la producción de discursos de verdad, que en definitiva son constructores de realidad (2004: 145).

En ese sentido, el término "intervención en lo social" trae consigo una dificultad: que a penas es capaz de reconocer algunos rasgos de continuidad entre las distintas formas que

adoptan sus dispositivos y el Trabajo Social. Es decir, habría una continuidad entre la pre-historia del Trabajo Social y su origen como profesión, desconociéndose sus discontinuidades, fundamentalmente relacionadas a ser el trabajador social un asalariado. Con ello, se engloba al Trabajo Social y las otras formas de dispositivo habiendo, a lo sumo, cambios o discontinuidades dados por los dispositivos de saber.

Estos aspectos generales presentes respecto al Trabajo Social como dispositivo, vinculados a la "intervención en lo social", adquieren nuevos rasgos y cualidades en la contemporaneidad. Para Carballeda se estaría pasando de una sociedad disciplinada a otra de control, en la cual, es el mercado el dispositivo regulador. En términos del autor:

> La desigualdad social se transformó en un nuevo elemento de control, que no requiere, en muchos casos, de instituciones especializadas sino que se ejercer desde el cuidado de "uno mismo", de la propia disciplina del yo […] El nuevo orden de los cuerpos, ahora fragmentados y reordenados según las reglas construidas por la competencia y el mercado, es una señal metafórica del estallido de la sociedad (2008: 12-13).

Este "estallido de lo social" habría generado un proceso de crisis en los espacios de socialización y en los dispositivos de control y disciplinamiento de la sociabilidad. También, se produjo una crisis de la noción de "progreso indefinido", así como *"[…] la confianza en la ciencia, la técnica y el progreso comienza a desmoronarse rodeada de desencanto y una caída del optimismo que había caracterizado al pensamiento de Occidente desde los inicios de la Ilustración"* (Carballeda, 2006: 101).

La crisis de las formas de socialización, de los dispositivos de saber-poder, de la razón y del "progreso indefinido" *"[…] se caracterizan por ubicarse en una dimensión espacio-temporal relacionada con la denominada "crisis de la modernidad", lo que implica una serie de fisuras y continuidades en conflicto"* (Carballeda, 2002: 36). También, esta crisis de la modernidad es vinculada por Carballeda con la crisis de los metarrelatos y *"[…] éstos serían sustituidos por una enorme diversidad de historias y relatos. La crisis de la modernidad, desde estos autores -en general- dialoga con el fin de las grandes ideologías, de la verdad, de la ciencia, de Dios, del hombre, de la cultura, y del sentido"* (2006: 111).

Esta crisis, como expresión de un malestar y de perdida del lazo social (Carballeda, 2006), trae aparejada la ruptura de la totalidad y la aparición de una sociabilidad fragmentada, ya que

> Una de las formas actuales de padecimiento se relaciona con la incertidumbre que se suma a la sensación de falta de pertenencia a un todo (social). La crisis trajo como consecuencia la pérdida de espacios de socialización y la crisis de sentido de muchos de ellos (por ejemplo, la escuela); la expresión más clara de ello es fundamentalmente la ruptura de lazos sociales, la conformación de relaciones sociales efímeras y de espacios de encuentro y sociabilidad novedosos que plantean interrogantes y quizás nuevas posibilidades para la intervención en lo social (Carballeda, 2002: 51).

Esta fragmentación conduce a una doble crisis en la "intervención en lo social", ya que, por un lado, la actuación *"[…] centrada en una visión de poblaciones homogéneas, y la preocupación por la anomia […] se singularizan en forma heterogénea"* (2006: 116) y, por otro, se agudizan *"[…] las dificultades que suscitan las modalidades clásicas de intervención, lo que provoca que la resolución misma de los problemas sociales se transforme […] en un nuevo problema y genere mayores complicaciones"* (2008: 29). En síntesis, esta crisis expresa que

> […] las instituciones fueron creadas a partir de una configuración de sociedades integradas […] los dispositivos típicos de intervención entran en crisis dada la complejidad de las demandas y la turbulencia de los escenarios. Por otra parte, las instituciones no se fundaron en contextos en los que la exclusión social sobresalía como problema, al menos visible; por eso la exclusión social como categoría de análisis sería una expresión de los malestares actuales. Los orígenes de las instituciones de intervención social en general se vinculan a la necesidad de gobernabilidad a partir de la construcción de poblaciones homogéneas, estables y articuladas en un todo (2008: 17).

La ruptura de la totalidad, la fragmentación y la crisis del lazo social son los elementos que Carballeda (2006) señala para referir la existencia de una "nueva cuestión social", la cual, se vincula a

> […] la crisis de la sociedad capitalista moderna y especialmente en función de una sociedad "opaca" y confusa, donde sobresale la fractura social, con un importante derrumbe de certezas, en la aparición de nuevas formas del malestar de fin de siglo y especialmente el surgimiento de expresiones de la exclusión social en un contexto signado por una marcada desigualdad, nunca antes vista por lo menos en la historia de los siglos XIX y XX (2006: 23).[207]

[207] En otro de sus textos Carballeda destaca que la "cuestión social" se liga *"[…] al problema de la propia integración social, renovándose de esta manera los problemas fundacionales de las ciencias sociales, en tanto resolución de la problemática de la integración, cuando el Estado fue desmantelado y atacado de manera tal que tiene grandes dificultades para articular respuestas y adaptarse al contexto de la intervención"* (2006: 120).

A partir de la "crisis de la modernidad" la realidad se fragmentó en múltiples partes, siendo cada una de éstas entes separados y aislados entre sí. Es decir, la realidad no es una totalidad, no sólo porque ésta categoría no es más apta para comprender los nuevos fenómenos, la heterogeneidad y diversidad propia de la posmodernidad, sino porque se produce una ruptura de los procesos colectivos y por la aparición de la incertidumbre como falta de pertenencia a un todo. Sobre esto, Carballeda afirma: *"La perdida de la noción de totalidad, remite nuevamente a la ruptura de los procesos colectivos y hace reflexionar en tanto procesos de individuación que terminan fragmentando a la propia individualidad"* (2004b: 33).

Si no hay totalidad tampoco podría decirse que existen partes, sino fragmentos autónomos a los que se alude con el término de lo "social", lo "político", lo "económico" y lo "cultural". Estas esferas mantienen vínculos entre sí, pero su lógica de ser "partes en sí mismas" implica que tienen una dinámica intrínseca y extrínseca, es decir, interna (comprendiéndose a sí mismo) y externa (en relación con las otras esferas) que pueden comprenderse de modo separado. Ello se explica al hablar de la existencia de lo micro y lo macro y de su vinculación. A cada esfera autónoma, por ejemplo "lo social", le corresponde una dimensión micro y macro, es decir microsocial y macrosocial. Entre una y otra hay una relación externa porque si se toman los problemas sociales estos tienen una doble dimensión: una macrosocial, que se vincula a una valoración cuantitativa, y una microsocial, ya que el impacto de lo "macro" sobre lo "micro" es necesariamente singular.

Más que hablar de una realidad habría que hablar de realidades, en el que las esferas adquieren un significado y sentido único e irrepetible en la subjetividad de los sujetos, ya que *"[…] la "verdad" de la vida social se encuentra en la subjetividad de sus participantes"* (Carballeda, 2002: 96). Es decir, si se produjo una crisis de las "poblaciones homogéneas" y de las formas clásicas de intervención, esto significa que tanto los problemas sociales como las formas de intervenir sobre los mismos han mutado, predominando su heterogeneidad y diversidad, sobretodo, porque *"[…] comienzan a expresarse diferentes historias de personas que intentan poner en palabras la singularidad de lo que ocurría inscripto en cada uno de ellos, en su cuerpo, en su historia, en su presente"* (Carballeda, 2006: 132).

Esta fragmentación de la realidad, donde la verdad se encuentra en la subjetividad de cada individuo, conduce a que la "nueva cuestión social" se vincule al problema de la

integración social en un escenario de plena crisis de los dispositivos de saber-hacer, al tiempo que esta categoría ya no remitiría a los problemas que derivan de la relación entre el capital y el trabajo, sino a los padecimientos subjetivos de los individuos y como los mismos son únicos e irrepetibles. Difícilmente la "cuestión social" sea una, sino que serían "cuestiones sociales" relacionadas a la subjetividad individual y sus padecimientos. Vinculándolo a la intervención del trabajador social, Carballeda señala que la

> […] "nueva cuestión social', genera nuevos interrogantes hacia la intervención. En un escenario turbulento, cambiante, el acceso a la singularidad de quien demanda asistencia […] implica la necesidad de interrogarse acerca de los nuevos padecimientos sociales. Éstos se relacionan con la precariedad de la vida cotidiana, transformada en falta de trabajo, hambre, pero también incertidumbre, crisis identitaria, sensación de no pertenencia a un todo, sumada a una impresión de fin de una época, pero con una fuerte discontinuidad con lo que lo sigue, en términos de un vacío ignoto, desconocido (2006: 126).

Cabe destacar que los planteos recuperados de Carballeda acerca de una "nueva cuestión social" aparecen emparentados a los aportes teóricos realizados por Rosanvallon, quien advierte que la "nueva cuestión social" sería uno fenómeno social que emerge desde la segunda mitad del siglo XX, dado por la aparición de nuevos problemas sociales ligados a nuevas formas de pobreza y de exclusión y por la crisis de las respuestas dadas a la "cuestión social". Como advierte Pastorini, la propuesta de este autor propone refundar un Estado-providencia activo en base a una "justicia con equidad" que otorga los medios para los *"[…] procesos de individuación, entendiendo que el Estado-providencia estaría cada vez menos vinculado a las clases sociales, a las poblaciones homogéneas, a los grupos sociales y, al contrario, cada vez más relacionado a los individuos particulares"* (2004: 56 TP).

Si en Rosanvallon la "nueva cuestión social" se vincula a la crisis de la sociedad industrial y al ingreso de una nueva fase post-industrial, que deja atrás a la "cuestión social" y sus problemas pertenecientes a la relación entre el capital y el trabajo, en el caso de Carballeda esta "nueva cuestión social" se relaciona con la "crisis de la modernidad" y de sus dispositivos de saber-poder, lo cual, configura que

> En las expresiones actuales de la cuestión social la reinserción sería una forma de inscripción o re-inscripción de ese sujeto en la sociedad que lo excluyó, de allí que las situaciones de vulnerabilidad y exclusión se corren hacia la esfera del padecimiento, donde parecería que la puja de ese "otro" es por ingresar a la sociedad (2007: 72).

En ese sentido, cabe problematizar que la "nueva cuestión social" refiere al fenómeno de la exclusión y la necesaria reinserción de individuos y grupos sociales a la sociedad. Es decir, concebir que hay excluidos significa considerar que hay individuos que se encuentran por fuera de la sociabilidad capitalista. Por el contrario, podría afirmarse que la cuestión de la exclusión es apenas un fenómeno aparente que se relaciona con la ley general de acumulación capitalista trabajada por Marx (2004a) en *El Capital*. En la misma, se analiza como la transformación en la composición orgánica del capital produce la tendencia a sustituir el trabajo vivo (capital variable) por nuevos medios de producción (capital constante). Esto genera tres procesos conjuntos: la creciente expulsión de fuerza de trabajo involucrada en los procesos de trabajo; la reducción del trabajo necesario para producir una mercancía y, por ende, la expansión del tiempo de trabajo no pago que genera plusvalía.

Así, esta población obrera, que no participa de la relación social general de la sociabilidad capitalista al no poder vender su fuerza de trabajo, no se encuentra excluida y por fuerza del modo de producción, sino que cumple una función social muy específica en relación a la porción de la clase obrera ocupada:

> El trabajo excesivo de la parte ocupada de la clase obrera engruesa las filas de su reserva, y, a la inversa, la presión redoblada de esta última, con su competencia, ejerce sobre el sector ocupado de la clase obrera, obliga a éste a trabajar excesivamente y a someterse a los dictados del capital. La condena de una parte de la clase obrera al ocio forzoso mediante el exceso de trabajo impuesto a la otra parte, y viceversa, se convierte en medio de enriquecimiento del capitalista singular y, a la vez, acelera la producción del ejército industrial de reserva en una escala acorde con el progreso de la acumulación social (Marx, 2004a: 792).

La conformación de este ejercito industrial de reserva es una condición inherente al modo de producción capitalista y a la ley de acumulación del capital, con lo cual, no existirían ni excluidos, porque cumplen una función social particular en la sociabilidad socio-histórica del capital, ni sería un fenómeno nuevo, habría una expansión cuantitativa en la enorme masa de trabajadores que pasaron a engrosar las filas de los desocupados.

Carballeda reconoce que la "nueva cuestión social" estaría directamente vinculada a la "crisis de la modernidad", con lo cual, sería lógico que si ésta última entra en crisis también produzca transformaciones y modificaciones sustantivas en la "cuestión social". Con ello, nuevamente se entifica a la modernidad y se coloca en un plano secundario al orden del

capital. Esto conduce a dos aspectos, por un lado, que la "cuestión social" no es de carácter transhistórica ni se liga a la cuestión de la cohesión que mantiene unida a una sociedad, sino que remite a un fenómeno particular del capitalismo. Como afirma Netto, la "cuestión social"

> […] no es una secuela adjetiva o transitoria del régimen del capital: su existencia y sus manifestaciones son indisociales de la dinámica específica del capital transformado en potencia social dominante. La "cuestión social" es constitutiva del desarrollo del capitalismo. No se suprime la primera conservándose la segunda (2003b: 62).

Para Pastorini (2004) la "cuestión social" posee tres pilares fundamentales que la sostienen: en primer lugar, que ésta remite a la relación entre el capital y el trabajo y la dinámica conflictiva; en segundo lugar, las respuestas a la "cuestión social" se vinculan directamente con los problemas sociales y los sectores sociales que pueden colocar en jaque al orden del capital y en tercer término que la "cuestión social" es una cuestión política, constituida por actores colectivos y clases sociales en la que se expresan las desigualdades y antagonismos de la sociabilidad capitalista. La autora, debatiendo con aquellas posturas que señalan la aparición de una "nueva cuestión social", advierte que

> Tomando como referencia una relación dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo, orientados por la lógica del "y", y no por una oposición binaria, entendemos que sólo seria posible afirmar que existe una "nueva cuestión social", diferente de aquella que surgió en el siglo XIX, si la "antigua cuestión social" no existiese más, sea porque fue superada sea porque fue resuelta. Pero para que eso se torne real es necesario transformar los fundamentos de la sociedad burguesa (Pastorini, 2004: 102 TP).

Si no habría una "nueva cuestión social", ya que el orden del capital mantiene sus fundamentos pese a la transformación del régimen de acumulación y de regulación flexible, lo que si aparecen son nuevas expresiones de la "cuestión social", esto es, problemas sociales que, de forma intensiva o extensiva, se diversifican y se multiplican, producto de las consecuencias que trae la ley de acumulación capitalista y la relación social y antagónica entre el capital y el trabajo.

Volviendo a los planteos de Carballeda, éste va a señalar que si la "cuestión social" refiere a los procesos de exclusión, y a la necesidad de generar mecanismos de destinados a integrar aquello que se derrumbó con el estallido del lazo social, el Trabajo Social y la intervención profesional se ubican dentro de la sociabilidad en un lugar particular,

> […] en la esfera del trabajo, ubicándola dentro de la economía de servicios, lo que significa que los medios de la intervención y de la supervisión son simbólicos. Elaborados a través de discursos, representaciones y diferentes formas de interacción, en una actividad de orden reflexivo orientada a la resolución de dificultades, generando una serie de inscripciones e impactos en la construcción de subjetividad (2007: 20-21).

Estas consideraciones acerca del lugar que ocupa el Trabajo Social dentro de la sociabilidad contemporánea y la función social que éste ejerce en la misma tendrá un conjunto de consecuencias respecto al reflejo, la finalidad y las alternativas presentes en los procesos de intervención profesional. Antes de avanzar sobre ellos, resulta menester señalar que los planteos de Carballeda retrotraen a la crítica ya realizada en el tercer capítulo acerca de una concepción vulgarizada en torno al materialismo: pareciera que la materia remite a los objetos externos a los hombres y ligados a la naturaleza, mientras que las relaciones sociales serían de carácter inmaterial, no objetivas y plenamente subjetivas. Cabe resaltar otro extracto de Lessa que advierte acerca de estos peligros:

> Es rigurosamente imposible sustentar […] la existencia de una objetividad inmaterial. Apenas y tan solamente la materialidad puede dar soporte ontológico a cualquier objetividad –repetimos: no es que el mundo de los hombres sea no material y la naturaleza material, pero si que la materialidad del ser social es ontológicamente distinta de la materialidad del ser natural (2007a: 98-99).

Este carácter inmaterial del hacer del trabajador social es acompañado de una creciente semiologización de lo real, ya que, según Carballeda, el lenguaje es el aspecto determinante de lo social y de la realidad en general. En palabras del autor

> La cuestión de la "construcción de la subjetividad" a una serie de discusiones que se remontan a principios de los años sesenta, cuando comienza a cuestionarse que el lenguaje sea un medio, una instancia que se interpone entre la realidad y el yo, para considerarlo capaz de construir tanto el yo como la realidad (Carballeda, 2002: 59).

De este modo, como el lenguaje determina a la realidad y al individuo, la finalidad de la intervención profesional del trabajador social se vincula con

> […] la necesidad de una búsqueda, de una construcción, de una modalidad discursiva diferente, determinada ahora por el sujeto, por su propia palabra, por su singularidad, a la vez que recupera la importancia de los vínculos de esos sujetos con otros, buscando desde allí una

> resemiotización de aquello que se construye discursivamente como hegemónico. Una alternativa de la gramática que permita una nueva enunciación de lo real (Carballeda, 2002: 111).

Es decir, el Trabajo Social debe apuntar a *"[…] buscar puertas de salida o de líneas de fuga en relación con las estratificaciones sociales opresivas"* (Carballeda, 2008: 44), pero el modo en que lo hace es trabajando en torno a las simbolizaciones y representaciones que los individuos poseen, ya que la intervención de los trabajadores sociales es *"[…] algo que no transforma ni agrega, sino como un dispositivo que "hace ver" aquello que ese otro tiene. Este accionar es planteado como una posibilidad de construcción de una enunciación diferente de lo que se presenta dentro del espacio-tiempo de la intervención"* (Carballeda, 2008: 44).

El énfasis que el autor realiza en torno al lenguaje, las representaciones y lo simbólico conduce a dos aspectos a considerar. En primer lugar, que los problemas sociales sobre los que actúan los trabajadores sociales a penas son un conjunto de representaciones, símbolos, imaginarios que el profesional debe interpretar para actuar sobre los mismos. Según Carballeda los problemas sociales son representaciones y textos e intervenir sobre estos supone *"[…] reescribir los textos y guiones que se presentan como inamovibles, expresando una escena marcada por el determinismo naturalista […]"* (2008: 14). Esto conduce a que en la intervención no sea necesario *"[…] la búsqueda de causas, sino de entender motivaciones, reconociendo el atravesamiento macrosocial de estas"* (Carballeda, 2006: 139).

En segundo lugar, este énfasis en lo dialógico, y en el trabajo sobre las representaciones e imaginarios, es producto de un pensamiento derrotista que abandona la gestión de prestaciones, a causa de la "crisis de los recursos materiales. Si estos inicialmente tenían un papel integrador, hoy el mismo habría caducado con la "crisis de la modernidad". En palabras del autor

> […] los recursos que se administraban [por el Estado] no sólo han disminuido sino que han cambiado de sentido. Es posible pensar que ya no tienen la misma validez "contractual" que cuando fueron creados. En esta línea de análisis, el "recurso" pierde validez como tal, en especial desde el punto de vista simbólico y como instrumento de integración de lo social; es decir, pierde su importancia hobessiana (Carballeda, 2002: 87).

Esta concepción acerca de la finalidad conduce al autor a señalar que en la intervención profesional se debe priorizar la palabra, la mirada y la escucha. Esto trae

aparejado tres aspectos problemáticos interrelacionados entre sí. El primero, refiere a que si bien Carballeda reconoce la existencia de una dimensión "extra-discursivos", los mismos terminan ocupando un lugar secundario respecto a la intervención profesional del Trabajo Social. Dicho elemento queda retratado en el siguiente fragmento:

> […] la intervención está atravesada por construcciones discursivas y extra-discursivas que la preceden, que de una u otra forma le imponen un orden, una forma de ley, de organización, de gramática, que le confiere dirección al hacer […] De ahí que los mecanismos, dispositivos, acciones que construyen y constituyen la intervención en lo social están en gran parte limitados a las representaciones y construcción de ese "otro" sobre el cual se interviene en tanto sujeto de intervención […] la intervención en lo social, como campo de saber, es en sí misma un espacio de permanente elaboración de creencias, hábitos y especialmente de formas instrumentales aplicadas que se relacionan en forma dinámica con el contexto (Carballeda, 2007: 64).

Esta visión teórica limita la finalidad de los procesos teleológicos en la intervención profesional a la producción de cambios y modificaciones en las representaciones e imaginarios que tienen los individuos, fundamentalmente en torno a aquellas visiones que poseen sobre los problemas sociales que llevan a demandar la intervención profesional. Es por ello que, para esta perspectiva, el recorte y/o desaparición de los recursos ligados a prestaciones (Oliva, 2007b) –o al mal llamado recurso "material"- no son un problema significativo, ya que la verdadera problemática se ubica en el nivel simbólico. Es allí donde realmente el individuo debe "esforzarse" para cambiar las mismas y superar su situación. Así, se promueve un accionar profesional que

> Restituye en nuevos discursos y prácticas el apelo al individualismo materializado en la auto-ayuda, en la autoestima, a la forma en detrimento del contenido, al holismo en sustitución de la universalidad y la verdad en nombre del "punto de vista" o del "mirar" (Ortiz, 2007: 27 TP).

Esto genera un proceso de "psicologización de la cuestión social" (Netto, 1997), en el cual, los problemas sociales, en cuanto manifestaciones de la "cuestión social", pierden sus rasgos colectivos y sociales para ubicarlos en el plano individual, ya que a partir de la modificación o cambio de determinadas características personales del individuo este puede resolver su situación problemática. Es decir, junto a la psicologización se promueve una "inducción comportamental" para que el individuo desarrolle determinadas conductas y acciones, influenciando en las posiciones teleológicas de dichos individuos.

Pero, al mismo tiempo, si la verdad se encuentra en la subjetividad, y no hay causas para los problemas sociales, sino motivaciones, la pluralidad y la fragmentación de posiciones vuelve dificultoso, por no decir casi imposible, una articulación entre lo singular y lo colectivo. En términos del autor:

> La intervención, planteada desde este lugar, implica una necesaria búsqueda de significados en las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos […] se nos presentan como textos a develar e interpretar; textos que en definitiva remiten a un "orden gramatical", fuertemente marcado por la singularidad de quienes escriben y reescriben las diferentes inscripciones […] lo subjetivo, la subjetividad, no puede ser pensado en forma universal. Una vía posible de acceso a la subjetividad pasa, en principio, por el camino de la singularidad (Carballeda, 2002: 98).

Estas posiciones representan una mirada idealista de la realidad, ya que se invierte aquella afirmación de Marx (2004b) de que no es la conciencia la que determina al ser social, sino que es este último, el ser social, quien determina la conciencia. Al otorgarle centralidad a las representaciones y a los imaginarios simbólicos colocan en ellas el elemento central que mantiene cohesionada a la sociedad. Los planteos de Carballeda contienen implícitamente un dualismo irreconciliable entre la teleología y la causalidad que remite a las discusiones premarxistas entre idealismo y materialismo, donde el primero de ellos otorga a la teleología un carácter de demiurgo de la realidad, independiente de la voluntad humana, mientras que para el materialismo la causalidad y la negación de cualquier trascendentalismo difícilmente podía captar cual era el lugar y la función de la teleología en el ser social.

El dualismo entre conciencia y realidad material es resuelto por Marx a partir de un *tertium datur*, esto es, en una perspectiva que reconoce ontológicamente la unidad no identitaria entre teleología y causalidad. Esta dicotomía, en el campo posmoderno, es resuelta con la preeminencia de la conciencia sobre la realidad, diluyendo la relación entre sujeto-objeto, siendo este último completamente absorbido por el sujeto y su subjetividad. Así la teleología de la intervención profesional, desde una visión posmoderna, busca leer la realidad como un relato intertextual, debiéndose indagar en ella las motivaciones subjetivas de los comportamientos individuales, ya que no existe en la realidad ninguna causalidad.

Esta posición desdeña cualquier determinación macroestructural existente en la realidad, es decir, no existen determinaciones estructurales y materiales que incidan en las

representaciones y en los imaginarios de los individuos, borrándose las mediaciones entre el individuo y la sociedad y, al mismo tiempo, al encontrarse la "verdad" en el individuo, existirían múltiples y diversas "verdades" que limitan la intervención profesional a un accionar de corte individual.

Si la finalidad de la intervención profesional está dirigida a que los sujetos sean capaces de denominar su vida y sus problemas sociales desde una nueva gramática social, ya que esto *"[…] implica la existencia de un texto, de una narrativa que deviene históricamente, y le confiere determinados mandatos y papeles a los actores"* (Carballeda, 2008: 80). Para actuar sobre este texto se vuelve necesario recuperar la dimensión "teatral de la intervención", en la que se presenta un escenario de carácter cambiante, donde bajo una "misma trama"[208] es posible "cambiar el guión" y donde interactúan –al igual que en el teatro- diversos "actores" con diversos roles. Según Carballeda (2002), esta crisis contemporánea ha permitido abandonar aquellas visiones totalizantes de la sociedad que "homogeneizaban" a las poblaciones, encontrándose en el "sujeto y en su subjetividad" la verdad de lo social. De allí que la intervención reconoce que en

> […] un escenario hay actores que ejecutan los papeles según el guión, pero que tienen cierto (nuevo) protagonismo y una posibilidad de cambiar la trama que generalmente es producto de la interacción entre actor, papel y escenario (Carballeda, 2002: 57).[209]

En este escenario de intervención los *"[…] atravesamientos contextuales son múltiples, e inaprensibles en su totalidad […]"* y se dirigen a obtener un *"[…] conocimiento microsocial […]"*, el *"[…] escenario de intervención es un lugar donde transcurren en distinta forma una serie compleja de textos que se presentan como tramas discursivas"* (Carballeda, 2007: 44). Este, se encontraría compuesto por distintos elementos escénicos, los cuales, son

> […] por un lado, las diferentes expresiones de las representaciones sociales que se tienen de la situación que se está exteriorizando en el escenario de la intervención. Sumadas a la forma de presentación de éstas, tanto desde el sujeto que demanda intervención, como desde la institución misma, las políticas de intervención, la "cultura" de presentación[14] (tanto del sujeto

[208] Las palabras entrecomilladas son términos y citas textuales utilizadas por los autores nombrados.

[209] En otro de sus textos, Carballeda agrega: *"La utilización de la dimensión teatral como instrumento de análisis de la intervención puede aportar nuevas formas de accesos a la singularidad y al padecimiento, especialmente en el contexto actual, en el que lo imprevisible atraviesa todo el proceso de intervención. Por eso, las preguntas o respuestas inesperadas alteran los guiones preestablecidos, escritos en la historicidad de las partes, y les confiere identidad, pertenencia y, especialmente, sentido"* (2008: 81).

> como de quienes intervienen), la "presentación institucional" (Carballeda, 2007: 44 7)

Si bien el autor destaca que existen ciertos aspectos que determinan al Trabajo Social en su intervención profesional, como el impacto de la agenda pública y la propia institución empleadora, la crisis de las instituciones y de los dispositivos de saber-poder abren un *"[…] "espacio de libertad", ya que se construye en pequeños hiatos, intersticios, lugares, donde es posible reconstruir historicidad […]"* (Carballeda: 2002: 4). En ese sentido, la intervención profesional debe apuntar a construir una subjetividad que se reconozca no sólo en sus derechos, sino también como un sujeto deseante. Para ello, Carballeda (2002) destaca el papel del lenguaje, vinculado a la corriente textualista del estructuralismo, advirtiendo que una nueva gramática puede ser una alternativa respecto al orden dominante, siendo necesario un proceso de deconstrucción, ya que

> […] se trataría de no destruir una tradición sino de observar aquello que ha sido omitido por ésta. Desde esta perspectiva, desconstruir es desmontar, desnaturalizar, increpar la solidez de ese discurso o esa modalidad discursiva, problematizando la relación de las construcciones de los acontecimientos desde otro tipo de mirada, que pone el acento en la visión histórico-social de esa construcción […] (Carballeda, 2002: 157).

En síntesis, el Trabajo Social actúa con relatos en los que aparecen representaciones e imaginarios que son constitutivos de la conformación simbólica de un problema social. Por lo tanto, la profesión es un dispositivo que

> […] implica la generación de un tiempo-espacio artificial, es decir, un momento encuadrado desde la perspectiva de aquel que la recibe y la aplica. La intervención es desde esta perspectiva, una construcción que puede ser definida como discursiva y con una fuerte presencia en el imaginario social, como así también dentro del plano de lo simbólico (Carballeda, 1996: 14).

Para concluir, debe destacarse que el Trabajo Social, desde esta óptica, no requiere de un proceso de aprensión de la realidad, sino de interpretación de la misma que posee dos cualidades. La primera, alude al pasaje de la causalidad a lo probabilístico, lo que significa

> […] pensar la intervención a partir de condicionantes y no desde determinantes, lo que nos lleva al terreno de lo probabilístico, donde la singularidad y la subjetividad suben a escena ahora con papeles relevantes (Carballeda, 2008: 20-21).

Esta concepción, que se reconoce como legataria del pensamiento de Weber, quien distingue entre la causalidad social y natural, adopta una visión mecanicista de la causalidad, como si pudiera anticiparse de modo absoluto y con plena certeza que una causa conlleva un determinado efecto. Rompiendo con esta noción se produce la ruptura con todo reflejo desantropomorfizador, ya que si bien la causalidad siempre es más compleja que la posición teleológica que realiza el reflejo, ésta posee ciertas leyes tendenciales y objetivas conformadas por sus cualidades, propiedades, relaciones y articulaciones entre dichos elementos.[210]

De este modo, lo probabilístico conduce a un relativismo basado en la interpretación y en la subjetividad, que conlleva la *"[…] renuncia a la elaboración de enunciados generales, que remiten al origen de las ciencias sociales y a su pretensión de dar respuesta a los interrogantes acerca de lo social, a la manera de las ciencias de la naturaleza"* (2002: 83). En este planteo, no sólo es errónea la relación directa entre las ciencias naturales y las leyes generales, sino que nuevamente marca el rumbo al Trabajo Social y a las ciencias sociales: el abordaje de lo singular y la eliminación de cualquier universal que colonice y destruya la heterogeneidad y la diversidad.

Estas determinaciones reflejan la pertenencia de Carballeda al campo posmoderno, sobretodo, mediante la recuperación de la tendencia textualista y del saber-poder del post-estructuralismo y la utilización de algunos de sus tópicos en un sentido posmoderno. Esto se expresa, por ejemplo, en la concepción que el autor tiene de la modernidad y la ratio moderna, siendo éstas las causantes de los procesos de control y dominación que existen dentro de la sociedad. Es decir, no sólo hay una entificación de la razón, sino que se retoman, de manera directa o indirecta, las influencias de Foucault, Nietzsche y Heidegger acerca del papel que la ciencia y los dispositivos de saber ocupan, como dispositivos de poder que actúan sobre individuos que son, en realidad, una construcción discursiva y meros efectos del saber-poder.

En ese sentido, existe una preeminencia de la corriente del saber-poder para explicar las transformaciones ocurridas dentro de la sociabilidad, ya que en ésta se produce el pasaje

[210] Aquí caben los señalamientos realizados en el tercer capítulo vinculados a las posiciones teleológicas secundarias y cómo éstas al actuar sobre una realidad social se enfrentan a una mayor complejidad debido a que el "material" sobre el que actúa tiene capacidad de responder a la misma.

de una sociedad con múltiples dispositivos de poder a otra en la que predomina el mercado como el disciplinador de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, estas consideraciones de Carballeda no abarcan las múltiples resistencias, o microresistencias, que generan los dispositivos de poder, con lo cual, prevalece en el modo de aprender la realidad una concepción y una reconstrucción analítica de sus elementos basada en el determinismo unívoco del saber-poder.

Esto lleva a que el reflejo que propone Carballeda respecto a la intervención profesional parta del reconocimiento de la crisis de las instituciones que encarnan el saber-poder, de los recursos y sus significantes, así como de las modalidades de intervención dirigidas a "poblaciones homogéneas".[211] Es decir, este reflejo apenas se detiene en los aspectos particulares y desdeña los elementos universales y generales, llevando a una celebración del fragmento y de una subjetividad descentrada y, al mismo tiempo, conduce a un relativismo que impide la articulación entre lo singular y lo colectivo. Con ello, el reflejo que propone Carballeda queda aprisionado en aquellas capaz epidérmicas de la vida social y tiende a coagularlos y a segmentarlos, lo que produce un proceso mistificador que es propio del campo posmoderno.

Donde con mayor precisión se observa la incidencia de la corriente textualista del post-estructuralismo es en la finalidad de la intervención profesional. En ésta, si bien no se desconoce la existencia de una realidad objetiva, existe lo que se ha llamado la "semiologización de lo real", la transformación de los aspectos discursivos y del lenguaje, así como de la representación y la subjetivad, en el momento predominante de la vida social, cayendo en un pseudo-idealismo vulgarizador que concibe que las ideas y la conciencia determina al ser social. Así, el trabajador social, producto del reflejo del escenario contemporáneo de la sociedad, se vuelve un promotor de la "resemiotización" de los discursos y representaciones. La transformación en el modo de pensar es lo que asegura un cambio en las condiciones de vida de los individuos.

Es decir, la única resistencia que el trabajador social puede construir con los sujetos en la intervención es de carácter discursiva y se desliza una concepción anti-ontológica del mundo de los hombres, ya que éstas no tendrían algún grado de objetividad. También, lo que aparece con suma claridad es que los individuos, junto a la crisis de las instituciones, se

[211] Estos elementos formarían parte de lo que en el capítulo II se denominaba determinación socio-institucional.

vuelven un conjunto indiferenciado que parecieran que no tienen espacios colectivos de organización, cuando, en realidad, muchos de estos espacios emergen de la crisis a la que refiere el autor.[212]

Lo mismo sucede con las alternativas, no sólo la finalidad reduce lo ético y lo político a elementos singulares que serían producto de la adopción individual del profesional, sino que las objetivaciones profesionales apenas articularían un conjunto de movimiento tácticos, ya que no sería posible articular y construir una direccionalidad a la posición teleológica secundaria del Trabajo Social, ya que ante múltiples situaciones problemáticas, sin conexión entre sí, corresponden respuestas singulares por parte del profesional.

Finalmente, cabe destacar que el posmodernismo de Carballeda, fuertemente emparentado al post-estructuralismo, reconoce la crisis de la modernidad y señala que las respuestas a la misma no se encuentran en ella, que ya ha producido a lo largo de los siglos distintas formas de dominación y colonización del hombre, pero tampoco arriesga un camino que permita una superación de la misma.

3.2 Significaciones imaginarias y psique: la autonomía y la finalidad de la intervención según Malacalza

La incorporación de Malacalza como parte del campo posmoderno en Trabajo Social se vincula a un conjunto de aspectos que aparecen en el pensamiento de la autora y que la acercan y emparentan con dicha corriente teórica. Inclusive, Castoriadis se expresó contrario al campo posmoderno, aunque varias de sus temáticas abordadas y el modo que lo hace, así como el propio tratamiento que hace del autor Malacalza, lo lleva a un cierto acercamiento con éste.[213]

Antes de ingresar a las disquisiciones propias del pensamiento de la autora, debe destacarse que en ésta aparecen reflejadas ciertas reflexiones en torno a lo que se ha llamado la finalidad de la intervención profesional, existiendo algunos pasajes marginales respecto a las alternativas y el reflejo. Con lo cual, el tratamiento teórico y su

[212] Cabe destacar que la crisis a la que alude Carballeda es apenas una expresión abstracta de la crisis real que aparece con la sociabilidad tardo-burguesa. Con estos aspectos se dilucidan algunos aspectos del subdeterminante popular.

[213] Algunas consideraciones de Castoriadis y su crítica al marxismo y al papel de la clase trabajadora como sujeto de la revolución puede encontrarse en Evangelista (1992: 17-20).

correspondiente crítica no cuenta con la totalidad de las determinaciones analizadas, como si fue el caso del autor anterior.

Para Malacalza (2000) el capitalismo instauró un modo de producción que trajo consigo un imaginario social influenciado por la Revolución Francesa y las ideas de libertad, fraternidad e igualdad, así como por un Estado capaz de expandir el "dominio racional" en la vida social. Para esta autora, son los significados imaginarios los que cohesionan y mantienen unida a una sociedad. Al igual que Carballeda, estos significados imaginarios son los que actualmente se encuentran en crisis, otorgándole a dicha crisis este carácter particular, por no poder ser remediada mediante reformas o paliativos. En palabras textuales:

> […] la crisis de la actual sociedad occidental, como un crisis de las significaciones imaginarias sociales. La red institucional a perdido su significación y está funcionando sobre la base de imaginarios sociales construidos en otro momento histórico (Malacalza, 2000: 82).

Es decir, esto supone que *"[…] se está frente a una ruptura profunda de los esquemas referenciales operatorios de la sociedad, sacudiendo así sus prácticas sociales"* (Malacalza, 2000: 13). Esta crisis es de carácter estructural, ya que para la autora se encuentra desvinculada de *"[…] la idea de una crisis coyuntural posible de superar con medidas correctivas"* (Malacalza, 2000: 13). La misma se relaciona a dos procesos: el desarrollo del mercado y la pérdida de control de éste por parte del Estado-nación y las transformaciones tecnológicas ligadas a la información.

De este modo, la crisis contemporánea se vincula a la crisis de lo significados imaginarios, ya que son estos los que actúan en la *"[…] construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad"* (Malacalza, 2000: 37). Esta crisis simbólica y material es la que denota el decurso de sus reflexiones.

No obstante, estas instituciones, creadoras de las significaciones imaginarias instituidas, son las que determinan lo que pensamos, *"[…] las metáforas con las que vivimos y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad"* (Malacalza, 2000: 38). Esto último es referido por Malacalza como un magma de significaciones imaginarias

sociales. Es el "colectivo anónimo"[214] el que funda las instituciones y genera un proceso de socialización de los individuos. No obstante, según la autora

> […] lo que une a una sociedad es la institución, es decir, las normas, los valores, el lenguaje y los procedimientos y métodos de hacer cosas y de hacer frente a las cosas. Es la institución la que convierte al ser humano en individuos sociales ya que somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad" (Malacalza, 2000: 38).

Es decir, son las instituciones las que trasmiten las significaciones imaginarias de la sociedad y permiten mantener cohesionada a una determinada sociedad. Según Malacalza *"[…] la red simbólica que opera en la institución, le otorga funcionalidad, es decir, le permite el funcionamiento cotidiano, pero dicha funcionalidad esta orientada en casa momento por el imaginario social"* (2000: 79).

De este modo, según Malacalza (2000) se esta entrando dentro de un nuevo período histórico que pone en jaque y en cuestionamiento a la modernidad. No obstante, para la autora esto se produce no por un cambio en la dinámica de las relaciones sociales, sino porque las significaciones imaginarias entran en crisis. Aquí, nuevamente aparece reflejada la tendencia a la entificación de ideas y representaciones que determinan la vida humana, como si la crisis de los imaginarios fuera el momento predominante respecto al ser y sus objetivaciones y éstos sean lo que mantienen unido y cohesionado a una determinada forma de sociabilidad.

Tanto la crisis de las instituciones como de los significados imaginarios es lo que llevaría a un acelerado proceso de exclusión, ya que estas

> […] impactan e interpelan al sujeto desde la segmentación generando temor, inseguridad, enfrentándolo a la "posibilidad imposible" de un consumo ilimitado de productos y a un imaginario político global, mientras que la realidad cotidiana lo sumerge en un aislamiento cada vez mayor y a un desapego de la actividad cultural y de los poderes políticos (Malacalza, 2000: 16).

[214] Citando a Castoriadis, Malacalza señala que *"Lo social es algo enteramente diferente de muchos, muchos, muchos sujetos y también algo completamente distinto de muchas, muchas intersubjetividades. Es sólo en y a través de lo social que un sujeto y una intersubjetividad se vuelve posibles. Lo social es el colectivo anónimo siempre ya instituido en y a través del cual los sujetos pueden aparecer; va indefinidamente más allá de ellos (que siempre son reemplazables y siempre están siendo reemplazados) […]"* (2000: 70).

Esta “sociedad consumista”, que impele al sujeto a adquirir nuevos productos, coincide con la crisis de ciertos valores y prácticas que son propias de la modernidad, en la cual, la autora destaca que una de

> […] las características de la socialización construida en la sociedad moderna, donde la dimensión del trabajo era uno de los aspectos articulantes, pierde en la contemporaneidad su significación generando en los sujetos, más allá de la bipolarización socioeconómica cada vez más notable, incertidumbres, inseguridades y pérdida de sentido de la vida (Malacalza, 2000: 16).

Esta “crisis de la sociedad del trabajo”, y de los valores y significaciones imaginarias que ésta conlleva consigo, junto a “*La crisis del modelo de Estado de bienestar y las contradicciones constitutivas entre el desarrollo capitalista real y los derechos y garantías en el proyecto de la sociedad moderna, enmarcan la nueva cuestión social”* (Malacalza, 2000: 14-15).

La “nueva cuestión social” sólo tiene como aspecto novedoso la crisis del Estado de Bienestar, esto es, de aquel Estado que cumplimenta funciones extra-económicas con el fin de ampliar su legitimidad social, responder a algunas de las demandas de la clase trabajadora y sostener la tasa de ganancia capitalista. El resto del pasaje conduce a dos señalamientos: el primero, la aparición de una confusión, propia del campo posmoderno, entre lo moderno y el capitalismo, como si el primero hubiera instaurado un campo de legalidad y de formalismo propio del derecho y el segundo se hubiera detenido a efectivizarlo, y volverlo real, según cada momento histórico. El segundo, refiere a que dicha dinámica, salvo por lo del Estado de Bienestar, no tiene nada de nuevo: es propia de la conflictividad de la lucha de clases la contradicción entre lo formal y lo real, entre la real efectivización de los derechos sociales conquistados por las clases subalternas y su incumplimiento por parte del Estado. Es decir, esta dinámica es constitutiva y propia de la “cuestión social” y no un aspecto novedoso de la misma.

Esta “nueva cuestión social” pone en tensión un cierto grado de “homogeneidad” en su tratamiento, cuestión que coincide con el modo en que las ciencias sociales explican a la misma y a los problemas sociales que derivan de ella. En términos de Malacalza, y particularmente refiriendo a la profesión, hay una dificultad

> […] en el reconocimiento de las heterogeneidades provocando una diversidad de consecuencias de apreciación sobre el sujeto singular que lleva a una sobredeterminación del colectivo. Esta dificultad suele conducir en Trabajo Social, a la homogeneización de quienes quedan incluidos dentro de diferentes categorías usadas por las ciencias sociales, tales como: "pobre", "sectores populares", "pobres estructurales", "nuevos pobres", "población de riesgo", "grupos vulnerables". Ello conduce entonces, a una incomprensión de la diversidad de lo singular y, por lo mismo, a una simplificación de lo social (2000: 91).

Para comprender lo social, e intervenir sobre el mismo, resulta fundamental desprenderse del pensamiento heredado que plantea simplificaciones en la comprensión de la realidad, ya que no capta la complejidad en cuanto elemento sustancial de la realidad. Esta complejidad refiere a que *"La realidad así interpretada, es constitutivamente opaca, compleja e imposible de descomplejizar a efectos de clasificarla"* (Malacalza, 2000: 23).

En otro de sus textos, Malacalza advierte que la ciencia *"[…] estudia lo complejo, lo imprevisible, y descubre sus propias limitaciones"* (2003: 26). Retomando a Castoriadis, la autora va a señalar que la ciencia apunta conocer el magma, la complejidad

> […] lo que quiere decir que no podemos pensarlo como unidad de una pluralidad en el sentido habitual de estos términos, que no podemos pensarlo como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Hemos de pensarlo como un magma, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir caos, sino, el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo consciente (Castoriadis In Malacalza, 2000: 71).

Este pasaje ilustra con suma claridad una de las cualidades centrales que adquiere el reflejo, o el modo de aprender la realidad, para Malacalza: la diversidad y complejidad se oponen a la unidad y si bien esto no llevaría al caos, si conduce a un sinfín de fragmentos, partes o "magmas". Así, no sólo se rompe con una visión de totalidad que analiza a sus partes, que son totalidades, en el marco de sus mediaciones con totalidades de mayor o menor complejidad, sino que se desconoce que unidad y diversidad no son antagónicas, que en la diversidad hay una unidad, una *"[…] síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso"* (Marx, 1971: 21).[215]

[215] Si bien la autora no avanza en cuáles son las formas de analizar una situación problemática en la intervención, con este pasaje se puede inferir que la diversidad y complejidad de las mismas difícilmente contribuya a dilucidar las determinaciones y causantes de la misma, producto de la infinidad de fragmentos que podrían ser parte de la misma.

De este modo, la realidad se compone de dimensiones causales y no causales, subjetivas y objetivas que conducen a un extremado relativismo, ya que se afirma que *"[…] lo social contiene lo no causal como momento esencial"* (Castoriadis in Malacalza, 2000: 73). Según Castoriadis,

> Hay lo causal en la vida social e histórica porque hay lo "racional subjetivo". Lo hay también porque hay lo "racional objetivo". Y hay también lo "causal bruto" que constatamos sin poder reducirlo a unas relaciones racionales subjetivas o objetivas, unas correlaciones establecidas cuyos fundamentos ignoramos, unas regularidades de comportamiento, individuales o sociales, que continúan siendo puros hechos (Castoriadis in Malacalza, 2000: 73).

Así, habría distintas causalidades según una dimensión objetiva y subjetiva que se encontrarían diferenciadas entre sí, probablemente por ser "magmas" que no pueden ser unificados entre sí. Con ello, predomina nuevamente una dualidad y pluralidad frente a algo que es unitario: la causalidad tiene efectos objetivos y subjetivos que sólo pueden comprenderse en el marco de su unidad y síntesis. Inclusive, esto incorpora algunas consecuencias ligadas a la "inmaterialidad" de las relaciones sociales, ya que, como refiere Malacalza,

> Aquello que llamamos realidad social no es transparente ni a-priori; si bien está conformada por dimensiones que podríamos quizás llamar más objetivas, también lo está por otras, que son claramente construcciones producto del juego político de las relaciones sociales que los sujetos van estableciendo en la dinámica de una sociedad concreta (2000: 22).

En ese sentido, Malacalza ubica al pensamiento de Castoriadis, y a las reflexiones precedentes, en el marco del desconstructivismo, esto es, como parte de lo que en este capítulo se ha denominado de corriente textualista del post-estructuralismo. Según la autora:

> Desconstruir parece significar ante todo: desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también des-sedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significante bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica (Peñalver In Malacalza, 2000: 26).

No es casual que Malacalza proponga "deconstruir" uno de los logros fundamentales de la modernidad: la categoría sujeto. Para la autora, las ciencias sociales deben

> […] romper con la categoría de "sujeto" como unidad racional y transparente. Esta conceptualización implica otorgar un significado homogéneo a todos los terrenos de la conducta del sujeto. La idea de sujeto social a la que adscribo, es la planteada por Ernesto Laclau, concibiéndola como una pluralidad atravesada por diferentes posiciones de sujeto (Malacalza, 2003: 49)

Este planteo guarda coherencia con los señalamientos de Castoriadis, para quien no existe una oposición entre el individuo y la sociedad, ya que el primero es una creación social del segundo, sino entre psique y sociedad. Acerca de esta relación, Malacalza advierte que el colectivo anónimo crea las instituciones y éstas socializan a la psique. Esta cadena es lo que permite concebir que

> Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo, involucrado con lo "externo"), la imaginación radical le crea al ser humano singular un mundo propio "genérico", un mundo lo suficientemente compartido con los demás miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, crea un mundo propio singular [...] este "interior" es el que posibilita y condiciona primero un distanciamiento con relación al mundo considerado como meramente dado y en segundo lugar, una posición y disposición activa y actuante respecto de ese mundo. Representación, afecto e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio y principios de distanciamiento respecto de ese mundo y de acción sobre él (Castoriadis in Malacalza, 2000: 90-91).

Si bien la autora advierte que el posicionamiento de Castoriadis no es ni idealista ni subjetivista, la salida a lo instituido, a través de lo instituyente, se produce a partir de la psique, del "aspecto interno", en cuanto representación, afecto e intención que permite una distancia con lo "dado", es decir, con el "mundo externo" y social del individuo. Esto se vincula a que *"[…] la imaginación es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. Sustenta así mismo, que la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada […]"* (Malacalza, 2000: 37).

De este modo, Malacalza plantea que la psique, como mundo interno, es el ámbito de refugio del individuo frente a lo instituido, que puede ser subsanado mediante una imaginación radical. Según la autora, los procesos teleológicos secundarios de la

intervención profesional tienen por finalidad generar espacios de autonomía en una sociedad fuertemente heterónoma.

La consecución de esta finalidad requiere de un abandono del pensamiento heredado, ya que, por un lado, éste tiene la *"[…] dificultad de visualizar -en los sujetos con quienes el Trabajador Social interactúa profesionalmente-, intersticios posibilitadores de autonomía en el ámbito de lo singular y de lo colectivo"* (Malacalza, 2000: 21). Por el otro,

> […] la dilución de las manifestaciones de lo cotidiano de los sujetos "singulares" en virtud de una fuerte gravitación de las miradas "colectivas", macro y/o estructurales, lo que -según creo- constituye otro obstáculo en las prácticas de los Trabajadores Sociales (Malacalza, 2000: 21).

Mediante la superación de estas dos problemáticas propias del pensamiento heredado, el trabajador social puede promover una finalidad en su intervención profesional que aprovecharse aquellos espacios e intersticios que permitan construir imaginarios radicales que amplíen la autonomía:

> […] consiste en la aparición de un ser que cuestiona su propia ley de existencia, de sociedades que cuestionan sus propias instituciones, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales (Malacalza, 2000: 39).

En ese sentido, se construye una "autonomía imaginaria" destinada a transformar los imaginarios y representaciones del "mundo interno" de un individuo.

En síntesis, partiendo de la crisis de la modernidad, de sus significaciones imaginarias y sus instituciones, Malacalza propone un nuevo reflejo que apunte a captar lo singular, diverso y complejo de cada situación problemática, como parte de la problematización que la autora propone respecto a las formas homogéneas de pensar. En ese sentido, aparece con claridad la proposición de un análisis teórico basado en lo micro y lo diverso, ya que, en términos de la autora, *"[…] lo total real es inabordable desde el conocimiento, por lo cual será necesario para cada coyuntura de trabajo generar estrategias metodológicas específicas que permitan unir lo micro a lo macro […]"* (Malacalza, 2003: 28).

Al mismo tiempo, el reflejo se articula con la finalidad de la intervención, ya que ésta última origina que el trabajador social actúe sobre las significaciones imaginarias, las ideas y representaciones, de los sujetos, de modo tal, que al problematizarlas éstos puedan construir una nueva imaginación y nuevos aspectos en su psique. Así, la autonomía no sólo

es imaginaria y simbólica, sino que difícilmente, producto de las singularidades de cada psique, puedan articularse en el marco de un pensamiento que piensa lo social y la psique como un magma de magmas, un conjunto heteróclito de elementos que guardan múltiples relaciones y de diversa naturaleza.

Estas consideraciones generales dan cuenta de cómo el pensamiento de los dos autores trabajados hasta acá se vinculan con el campo posmoderno, en el cual, predomina el carácter fragmentado de la misma, existiendo realidades y no una realidad como totalidad, en la que el lenguaje, los imaginarios y las representaciones se constituyen en momentos que se coagulan respecto a la praxis humana, volviéndose la capacidad de enunciar e imaginar distinto, representarse la realidad de otro modo, el camino de salida y de escape no sólo de una realidad compleja, opaca y obscura, sino de solucionar los problemas sociales y la conflictividad. Así, no sólo se cae en un vulgar idealismo que combina aspectos del idealismo objetivo y subjetivo, cuyo momento predominante es este último, sino que se convierte en un pensamiento y acción de capitulación que, de espaldas a la realidad objetiva, se refugia en una subjetividad y en un conjunto de representaciones e imaginarios que pueden transformarse plenamente sin ningún tipo de trabas ni dificultades, ya que la materialidad, sea natural o social, fue un mito de la modernidad que ha sido dejado atrás en la actualidad.

Es por ello que el campo posmoderno en Trabajo Social queda aprisionado en la inmediatez, en el horizonte de la intervención profesional ligado al cotidiano, lo que genera que las respuestas profesionales se vuelvan un accionar táctico incapaz de articularse con estrategias más amplias de mediano y largo plazo. Así, se encubre una nueva forma de intervención profesional dirigida a lo individual, cuyo foco está en las representaciones y significaciones de una subjetividad vacía separada de la totalidad. Como diría Netto, esto conduce a una intervención no sólo anti-ontológica, al desaparecer la realidad objetiva, sino a una de carácter idealista, ya que trabajando las representaciones se acabarán los problemas sociales. Ejemplificando esto, el autor señala: “Trabajan la representación del hambre y creen con ello que resuelven el problema del hambre mismo”.[216]

[216] Este pasaje fue registrado en el curso de posgrado que el autor da sobre el pensamiento moderno y el campo posmoderno.

CAPÍTULO V

LA RACIONALIDAD FORMAL-ABSTRACTA Y TRABAJO SOCIAL: EL FUNCIONALISMO SISTÉMICO Y LA GESTALT

1. La trayectoria del funcionalismo-sistémico y su articulación con la Gestalt-terapia

El capítulo anterior permitió avanzar en el análisis y crítica del campo posmoderno en las ciencias sociales y cómo éste se manifiesta en el debate contemporáneo del Trabajo Social, en sus implicancias teóricas, políticas y éticas que éste tiene en los procesos de intervención profesional. No obstante, junto a esta tendencia teórica se desarrolló otra vinculada a la racionalidad formal-abstracta y más precisamente al pensamiento sistémico y su articulación, en algunos casos, con la Gestalt-terapia.

En ese sentido, el estudio del pensamiento sistémico demanda un análisis del proceso de continuidad y ruptura entre el funcionalismo y la Teoría General de los Sistemas, siendo central la reconstrucción, aunque más no sea genéricamente, de lo que podría ubicarse como una primer momento del pensamiento funcionalista, ligado a su fase clásica y cuya plenitud fue alcanzada en la obra de Parsons, otro explícitamente relacionado con la Teoría General de los Sistemas, y los aportes de Bertalanffy, y una último período vinculado al holismo y el paradigma de la complejidad (Santos de Souza, 2001).[217]

Tal vez el aspecto más destacado de lo que podría llamarse el funcionalismo clásico refiere a la analogía que se plantea entre los sistemas orgánicos biológicos y los sistemas sociales. Esta característica, analizada ya en el capítulo III con Durhkheim, es constitutiva del positivismo como lógica formal y metodológica de aprensión de los aspectos cosificados y coagulados de la positividad capitalista. Como refiere Netto,

> En la perspectiva de la tradición positivista, el concepto de ciencia es inequívoco y su extensión a la investigación del ser social parece legítima: como la legalidad de lo social es identificada a la legalidad de la naturaleza, el estatuto "científico" de la investigación de la sociedad es homólogo al de la naturaleza –vale decir, el patrón teórico de las "ciencias de la sociedad" es un símil del de la biología, de la física, de la química etc. […] (1997: 134).

Esta forma hegemónica de pensar la realidad, que homologa los métodos de investigación de las ciencias naturales con las ciencias sociales, identifica la legalidad de la

[217] Cabe destacar que para los fines de este trabajo el énfasis se encontrará puesto en la conformación de la Teoría General de los Sistemas, mientras que el resto de los momentos serán recuperados de manera general.

naturaleza, cuyo movimiento es de reproducción simple y de continuidad de lo establecido, con el de la sociabilidad humana, en el que la continuidad incluye siempre momentos de heterogeneidad y diversidad, y, de este modo, hace factible una mirada organicista de la sociedad.

Para el positivismo el conocimiento científico debe estar dirigido a alcanzar ciertas regularidades y leyes que rigen la sociabilidad humana y, sobre las cuales, el hombre no puede actuar ni torcer su rumbo, son cosas exteriores e independientes a los individuos. Para Durkheim

> […] los fenómenos psíquicos (físicos) y sociales son hechos como los otros, sometidos a leyes que la voluntad humana no puede desarreglar a su manera y que, por consiguiente, las revoluciones en el sentido propio de la palabra son cosas tan imposibles como los milagros (Durkheim in Löwy, 1991: 25).[218]

Como afirma el autor, *"[…] la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formados por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios"* (Durkheim, 2002: 159). Estos caracteres del sistema, distintos al de sus partes, expresan alguna de las ideas que luego la Teoría General de los Sistemas retomará. En otro de los pasajes de *Las reglas del método sociológico* Durkheim profundiza esto diciendo:

> En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen (2002: 158).[219]

No obstante, si la sociedad es diferente de las partes que la constituye, esto no significa que sean un todo indiferenciado, sino que, por el contrario, éstas

> Están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas. A la

[218] El agregado entre paréntesis fue recuperado del pie de página número 60 de la obra de Netto (1997) *Capitalismo monopolista y Servicio Social*.

[219] De más está decir que aquí nuevamente se homologa la naturaleza con la sociedad, lo que genera que el individuo pierda una de sus cualidades fundamentales: la libertad y la objetivación de alternativas que, como ya se dijo en varios pasajes de este texto, es constitutiva de la praxis humana.

> vez que los elementos sociales no son de la misma naturaleza, tampoco se hallan dispuestos de la misma forma. No se encuentran ni yuxtapuestos linealmente, como los anillos de un anélido, ni encajados unos en otros, sino coordinados y subordinados unos a otros, alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una acción moderatriz. Este mismo órgano no tiene ya el carácter que en el caso precedente, pues, si los otros dependen de él, él depende a su vez de ellos. Sin duda que hay todavía una situación particular y si se quiere privilegiada; pero es debida a la naturaleza del papel que desempeña y no a una causa extraña a esas funciones, a una fuerza cualquiera que se le comunica desde fuera (Durkheim, 1987: 216).

Aquí queda en evidencia que la sociedad, desde la óptica de Durkheim, es un sistema social u organismo con órganos que cumplen funciones diferenciadas. De ello, se infiere, por un lado, que los privilegios de ciertos órganos respecto a otros es una cuestión completamente natural, debido a la función que cumplen unos y otros, y, por otro, que si un órgano quisiera cumplimentar otro rol o función traería un desequilibrio y anomia en el conjunto del organismo.

Esta tradición positivista adquiere continuidad, aunque con algunas particularidades que la distinguen de Durkheim, por Parsons, quien propone desarrollar una Teoría General basada en hipótesis lógicas y abstracciones teóricas. Es decir, el funcionalismo de Parsons posee un alto nivel de abstracción, hecho que lo distingue de los empiristas norteamericanos que profundizaron las reglas sociológicas planteadas por Durkheim. Según Robertson, hay un

> […] convencimiento de Parsons de que "la abstracción analítica" constituye un empeño legítimo y necesariamente científico. De acuerdo con esta convicción, Parsons ha venido oponiéndose firmemente a la idea de que la sociología debería proceder sobre la base de generalizaciones empíricas (generalizaciones basadas en regularidades comprobadas de la vida social). Su razonamiento consiste en que la indagación sociológica de índole fáctica siempre será insatisfactoria mientras se emprenda partiendo de una base ad hoc que no vaya encaminada por una consideración de las posibles relaciones entre un amplio orden de fenómenos (1970: 221).

Entonces, la abstracción analítica tiene por finalidad la creación de ciertos conceptos que son separados del movimiento de la historia y universalizados para toda forma de sociabilidad. Para Gouldner

> […] la prueba de significación de estos conceptos no es que conduzcan a hipótesis o proposiciones susceptibles de ser puestas a prueba, o que puedan ser insertados en ellas; esto parece interesarle tan poco como al simple compilación de un diccionario las oraciones en que pueda ser

> aplicado su inventario de palabras. Parsons se libera de la tensión y se siente triunfante cuando logra "mostrar" que un conjunto de sus categorías o conceptos puede ser aplicado a diversos sectores sociales o a diferentes niveles de la vida social, lo cual le permite vincularlos […] Aunque no lo diga, considera a la diversidad de aplicaciones de un mismo conjunto de categorías como prueba de su valor (1973: 195).[220]

Así, la preocupación del funcionalismo clásico de Parsons se vincula a la construcción de modelos acerca de la acción social, a partir de variables e indicadores aplicables a cualquier momento histórico. Según Santos de Souza (2001), Parsons tiene como punto de partida de su análisis teórico a la acción social, la cual, posee distintos elementos que la componen, constituyendo una totalidad compleja o un sistema de acción. En otras palabras, el sistema de la acción social estaría conformado por al menos cuatro subsistemas que se ligarían a

> […] una división tripartita de personalidad, sistemas sociales y sistemas culturales. Desde el punto de vista del sentido común, el sistema de la personalidad se refiere a aquellas características de la personalidad individual que afectan el funcionamiento social de ésta; el sistema social hace referencia a los modelos y unidades de interacción, y el sistema cultural se refiere a las prescripciones cognoscitiva, estimativa y simbólica de un sistema de acción […] En otras palabras, todo sistema social real está compuesto de: a) individuo que se hallan, b) en interacción con otros sobre la base de un grado mínimo de expectativas complementarias, gracias y conforme a, c) un sistema compartido de creencias, normas y símbolos […] Un modelo completo para el análisis de la acción y la interacción tiene que incluir, asimismo, el reconocimiento de un organismo que actúa. El organismo tiene determinadas necesidades y señala límites al ámbito de la conducta humana. Es el "grado más bajo" de los cuatro sistemas, al que siguen la personalidad (Robertson, 1970: 223).

Para Santos de Souza esto expresa una concepción sistémica en la que el sistema social es de carácter abierto e interactúa con el sistema cultural y el de la personalidad, así como el del medio ambiente físico. La reciprocidad entre estos elementos conducen a *"[…] un molde suficientemente y testimonia una estabilidad en el tiempo […] [lo que] implica también una noción de estabilidad, algo que tiende a mantenerse (mantener la estructura y*

[220] Gouldner advierte que *"[…] Parsons parece sostener que el vuelco voluntarista en la teoría social tuvo lugar por la confiabilidad empírica de las observaciones y la corrección lógica de las inferencias extraídas a partir de ellas. De hecho, resuelve el enigma consistente en determinar cómo diferentes puntos de partida teóricos pueden haber conducido a la misma conclusión reduciendo, si no sacrificando, el papel de la teoría sustantiva. De tal modo, la explicación parsoniana sobre el vuelco voluntarista de la teoría social para a ser, en gran medida, una cuestión de acumulación de datos confiables sujeto a un razonamiento válido; en síntesis, una concepción que destaca la autonomía de la ciencia social con respecto a las fuerzas sociales […]"* (1973: 177).

los procesos) […]" (2001: 10-11). Esta estabilidad en los sistemas lleva a Parsons a concebir dos aspectos fundamentales: la existencia de una estructura ligada a los elementos que le otorgan relativa estabilidad y ciertas funciones que deben cumplirse. En relación al primero de estos, Robertson señala:

> La interacción se halla, pues, organizada alrededor de un sistema de papeles que, a su vez, se organizan en colectividades interrelacionadas […] Dos modelos son los que definen la relación entre las unidades básicas de los sistemas sociales: las normas (que incluyen prescripciones legales, reglamentaciones y convenciones informales) y los valores (guías generales para la conducta intencional). Por consiguiente, los componentes fundamentales de la abstracta concepción de Parsons sobre el sistema social, son los papeles, las colectividades, las normas y los valores. Aquellos se conciben, asimismo, en forma jerárquica, considerando que los valores ejercen una forma de dominio sobre las normas, las que, a su vez, definen las relaciones de la colectividad, y así sucesivamente (1970: 224).

Este planteo de Roberston (1970) destaca como lo normativo cumple una función central en el pensamiento de Parsons, ya que éste sirve como *"[…] criterio normativo para la elección entre alternativas de orientación que están intrínsecamente abiertas en una situación […]"* (Parsons, 1999: 44). Así, toda acción social es "normativamente orientada" y

> El problema del orden, y por ello de la naturaleza de la integración de los sistemas estables de la interacción social (o lo que es igual, de la estructura social), se centra en la integración de la motivación de los actores con los criterios normativos culturales que integran el sistema de acción, en nuestro contexto interpersonalmente. Estos criterios son […] pautas de orientación de valor, y como tales son una parte particularmente crucial de la tradición cultural del sistema social (Parsons, 1999: 27).

Este extracto permite inferir que una sociedad se encuentra ordenada, y en un relativo equilibrio, cuando los individuos comparten entre sí un conjunto de normas culturales y cumplen ciertos papeles dentro de ésta. Según Robertston (1970), el sistema cultural brinda el contenido de los valores y los papeles que los sujetos desempeñan depende del sistema de la personalidad. Mediante ello, es posible alcanzar una tendencia al equilibrio, tanto mediante una institucionalización, que articula las actividades sociales con los valores dominantes, y la interiorización, que alude a la incorporación de la cultura en la personalidad del individuo. Esto demuestra el énfasis que Parsons coloca a la cuestión de las normativas y los valores en la acción social y como

> […] la integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de la necesidad internalizada de las personalidades constituyentes es el fundamento central de la dinámica de los sistemas sociales. Se puede decir que el teorema dinámico fundamental de la sociología es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esa integración. Este es el punto principal de referencia de todo análisis que pretenda ser un análisis dinámico del proceso social (1999: 30).

Esta citación trasluce como la concepción de Parsons acerca del sistema social se relaciona con una mirada de la acción social ordenada a partir de ciertos valores y papeles que los individuos comparten entre sí, siendo éste el factor fundamental para mantener cohesionada y equilibrada a la misma. Gouldner (1973) va a observar críticamente que Parsons nunca se interroga si los individuos persiguen sus finalidades, ligadas a estas normas, valores y papeles, por una opción propia o si son impuestas por otros individuos, desconociendo cuáles son las determinaciones sociales que atraviesan a las mismas. En una misma línea, Wright Mills advierte:

> […] lo que Parsons y otros grandes teóricos llaman "valores-orientaciones" y "estructura normativa" se refieren principalmente a los símbolos de legitimación del amo […] Pero estos símbolos no forman ninguna esfera autónoma dentro de una sociedad; su significación social está en su uso para justificar la organización del poder y las situaciones que dentro de ella ocupan los poderosos, o para oponerse a ella (1961: 55).

Cabe destacar que esto guarda relación con las necesidades que el sistema social tiene como generalidad y se liga con su tendencia a la estabilidad y equilibrio. Según Santos de Souza (2001), habría cuatro funciones esenciales: a) función de manutención de los modelos, relacionada a una estabilidad de los modelos de cultura institucionalizada; b) función de realización de los fines, vinculada a la realización de las finalidades de un sistema social; c) función de adaptación, ligada a los recursos necesarios para la realización de los fines y d) la función de integración, que apunta a la regulación y ajuste de los subsistemas. Como afirma Gouldner, uno de los aspectos trabajados por Parsons es

> […] el problema del mantenimiento del sistema. Los sistemas pueden conservar cierto grado de estabilidad mediante mecanismos que restablezcan su "equilibrio", cuando este es alterado. Así, buena parte del análisis parsoniano de sistemas se resuelve en cuestiones sobre la índole de la interdependencia sistémica de las fuerzas estabilizadoras del sistema,

> los mecanismos que mantienen los límites o mecanismos equilibrantes (1973: 198).

Es decir, la obra de Parsons se centra en aquellos elementos y mecanismos automantenedores del sistema que permiten a este último otorgarle estabilidad. Por lo tanto, el funcionalismo clásico tiene como foco de atención *"[…] el control moral del poder, lo cual forma parte de su enfoque más general sobre la importante de las pautas sociales moralmente sancionadas, o de las pautas contempladas en sus relaciones con las creencias morales"* (Gouldner, 1973: 228). Así, las normas y los valores son los mecanismos fundamentales desde los cuales el sistema se sostiene y adquiere viabilidad. En otro pasaje, Gouldner aclara esta conexión diciendo que

> El modelo sistémico que Parsons propicia hace que se coloque el acento en la unidad inducida por la interdependencia y que se asigne desproporcionada importancia a los modos en que los individuos están dispuestos a ajustarse a las expectativas de los otros o a satisfacer las necesidades de sus sistemas sociales. La atención fundamental se centra en los mecanismos de integración social que incorporan a los individuos a las solidaridades sociales o reducen su distancia social recíproca; en los mecanismos de defensa que disminuyen la tensión existente entre ellos, o en los mecanismos adaptativos que ajustan el sistema a su ambiente y reducen la fricción con este último (1973: 208-209).

Esta tendencia, a la *"[…] entera moralización de las teorías sociales abarcativas"* (Netto, 1997: 42), es lo que conducirá luego a la Teoría General de los Sistemas a concebir que los problemas sociales se encuentran en sus aspectos relacionales y en las gratificaciones que los individuos y grupos sociales obtienen mediante sus intercambios, que deben reconocer sus posibilidades y límites a partir del sistema social, el sistema cultural y la personalidad. Como el sistema social tiende a lograr una relativa estabilidad, esta depende de que las partes admitan cuál es su lugar y la función que deben desempeñar dentro de la misma.

Al mismo tiempo, esta tendencia al equilibrio y la moralización se conjugan con el modo en que Parsons concibe al sistema como un todo y su relación con las partes. El autor afirma: *"en un sistema de variables interdependientes […] no se puede determinar el valor de ninguna variable de manera total si no se conocen el de todas las otras"* (Parsons in Gouldner, 1973: 201), con lo que conocer alguna de las partes del todo se vuelve una empresa imposible, ya que es improbable que un cientista pueda determinar con exactitud

cuáles son esas otras partes con anticipación, como si éstas fueran un *a priori* desde la cuál debe partir y no el resultado de la investigación, reconociendo, en todo caso, la parte que se investiga en el marco del conjunto de relaciones y en el que adquiere articulación.

El funcionalismo clásico de Parsons tiende a enfocar excesivamente en los aspectos interdependientes de las partes, haciendo que las últimas pierdan cualquier tipo de independencia o, en términos de Lukács (1981), autonomía relativa, ya que si bien adquieren su función social dentro de la totalidad más amplia que la contiene, éstas no dejan de tener una legalidad y tendencialidad particular. Kosik plantea con suma claridad esta distinción, al decir que

> Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y autocreación, y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no puede alcanzar la "totalidad" de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que todos los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico (1967: 55).

Así, la obra de Parsons (1999), pese a que declama la existencia de una totalidad compuesta por una interdependencia entre sus partes, termina cayendo en una totalidad formal, compuesta por conceptos, analogías y modelos que desdeñan a la realidad como un complejo de complejos que posee como determinación central su carácter ontológico: ésta toma como punto de partida a los grados de ser efectivamente existentes en la realidad (naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y mundo de los hombres) y capta sus particularidades.

Esta concepción de totalidad y del sistema será uno de los aspectos que retomará el "nuevo funcionalismo" encarnado en la Teoría General de los Sistemas (Santos de Souza, 2001). Será Ludwig Von Bertalanffy, biólogo de origen alemán, quien sintetice en su obra *La teoría general de los sistemas* las principales proposiciones del pensamiento sistémico.[221] En

[221] Alday y otros destacan algunas otras influencias teóricas en la conformación de la Teoría General de los Sistemas, como es el caso de la Teoría de los Tipos Lógico de Russel que *"[…] marcaba la diferencia de niveles de tipos lógicos"* (2001: 32), la Cibernética *"[…] surgida desde la ingeniería de la comunicación y la ciencia de las computadoras, buscó responder a la necesidad de entender los principios generales de cómo se regulaban los sistemas de cualquier clase"* (2001: 33) y la Cibernética de segundo orden que *"[…] enfatizaba el rol del observador en la construcción de la realidad observada"* (2001:33).

dicha obra, donde se compilan diversas intervenciones y artículos del autor producidas desde 1945, aparece con suma claridad una misma concepción de totalidad basada en una concepción organística, que señala que

> Es necesario estudiar no sólo partes y procesos aislados, sino también resolver los problemas decisivos hallados en la organización y el orden que los unifican, resultantes de la interacción dinámica de partes y que hacen el diferente comportamiento de éstas cuando se estudian aisladas o dentro del todo (Bertalanffy, 1980: 31).

Y, en otro pasaje, completa esta concepción diciendo:

> El sentido de la expresión algo mística "el todo es más que la suma de sus partes" reside sencillamente en que las características constitutivas no son explicables a partir de las características de partes aisladas. Así, las características del complejo, comparadas con las de los elementos, aparecen como "nuevas" o "emergentes". Sin embargo, si conocemos el total de partes contenidas en un sistema y la relación que hay entre ellas, el comportamiento del sistema es derivable del compartimento de las partes (Bertalanffy, 1980: 55).

Aquí se traslucen dos elementos de continuidad entre el funcionalismo clásico y el "nuevo funcionalismo": por un lado, que para la concepción sistémica, al igual que Parsons, las partes sólo existen en función de la totalidad, no siendo éstas totalidades de mayor o menor complejidad que guardan una autonomía relativa, y, por otro, como la Teoría General de los Sistemas va a plantear las leyes generales para cualquier sistema -sea este social, natural o de otra índole, o abierto o cerrado (todas características que se irán retomando en la exposición)- y se afirma que es posible conocer todas las partes constitutivas de un sistema.

No obstante, ambos elementos adquieren concreción en el marco de una visión teórica plenamente formalista que, en primer término, afirma que la Teoría General de los Sistemas es aplicable a cualquier tipo de sistema, siendo un nuevo paradigma científico que *"[…] es circunscribible como "ciencia de los sistemas", o sea la exploración y la explicación científicas de los "sistemas" de las varias ciencias (física, biología, psicología, ciencias sociales…), con la teoría general de los sistemas como doctrina de principios aplicables a todos los sistemas […]"* (Bertalanffy, 1980:XIII). En cuanto nuevo paradigma científico, la teoría sistémica apunta a alcanzar un conjunto de proposiciones teóricas posibles de aplicarse a sistemas de distinta naturaleza, ya que

> […] existen modelos, principios y leyes aplicables a sistemas generalizados o a sus subclases, sin importar su particular género, la naturaleza de sus elementos componentes y las relaciones o "fuerzas" que imperen entre ellos. Parece legítimo pedir una teoría no ya de sistemas de clase más o menos especial, sino de principios universales aplicables a los sistemas en general (Bertalanffy, 1980: 32).

Según Bertalanffy (1980) no existirían distinciones fundamentales entre los distintos tipos de sistema, con lo que el sistema de la naturaleza no tendría una legalidad distintiva a la de la sociabilidad humana. Estas afirmaciones del autor expresan ciertos puntos de contacto con los planteos de Durkheim acerca del organicismo y la concepción de la sociedad como un organismo compuesto de órganos entrelazados entre sí, donde las leyes que puede construir las ciencias sociales se asemejan a las que producen las ciencias naturales. Esta indiferenciación de Bertalanffy acerca de los sistemas lleva al autor a plantear que

> Podemos muy bien buscar principios aplicables a sistemas en general, sin importar que sean de naturaleza física, biológica o sociológica. Si planteamos esto y definimos bien al sistema, hallaremos que existen modelos, principios y leyes que se aplican a sistemas generalizados, sin importar su particular género, elementos y "fuerzas" participantes. Consecuencia de la existencia de propiedades generales de sistemas es la aparición de similaridades estructurales o isomorfismos en diferentes campos. Hay correspondencia ente los principios que rigen el comportamiento de entidades que son intrínsecamente muy distintas. Por tomar un ejemplo sencillo, se puede aplicar una ley exponencial de crecimiento a ciertas células bacterianas, a poblaciones de bacterias, de animales o de humanos, y al progreso de la investigación-científica medida por el número de publicaciones de genética o de ciencia en general (Bertalanffy, 1980: 33).

Esta extensa citación no sólo clarifica lo señalado hasta el momento respecto a la búsqueda de leyes y modelos aplicables a todo sistema sin importar su naturaleza, sino que enfatiza que lo importante son estas leyes generales y no las particularidades que pueden estar presentes en las mismas. Si se retoma como ejemplo alguno de los aspectos abordados en la primera sección de este trabajo, Bertalanffy (1980) afirmaría que entre la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres existe una ley general que los determina: ambos poseen una determinación orgánica que conduce a las múltiples especies (incluida los humanos desde esta óptica) y especímenes individuales a un ciclo de nacimiento, desarrollo y muerte, desconociendo que en el caso de la sociabilidad humana ésta es un momento subordinado al

desarrollo de los aspectos sociales y al "retroceso de las barreras naturales". Es decir, el tipo de leyes que produce la Teoría General de los Sistemas es una abstracción generalizable de aspectos coagulados del movimiento de la realidad, que se expresa también en el ejemplo trabajado por Bertalanffy acerca de comportamientos que rigen a los distintos entes: el movimiento de una bacteria es el mismo al de una producción conciente y voluntaria de un individuo, lo central es el elemento estadístico que borra las particularidades y demuestra cuantitativamente una misma tendencia.

En segundo término, lo destacado hasta aquí acerca del pensamiento de Bertalanffy adquiere sentido en el modo en que el autor considera que es posible alcanzar la construcción de las leyes y modelos teóricos: mediante la matematización de la realidad. Es decir, *"[…] la teoría general de los sistemas es un ciencia general de la "totalidad" […] En forma elaborada sería una disciplina lógico-matemática, puramente formal en sí misma pero aplicable a las varias ciencias empíricas"* (Bertalanffy, 1980: 37), promoviendo un nuevo paradigma científico que produzca el pasaje de la *"[…] teoría de las categorías [a] […] un sistema exacto de leyes lógico-matemáticas"* (Bertalanffy, 1980: 88).

Esta tendencia a la formalización y matematización de las ciencias se conecta con las influencias neopositivistas de Bertalanffy, quien recupera los señalamiento de Carnap cuando éste afirma que

> […] la unidad de la ciencia está garantizada por el hecho de que todos los enunciados de la ciencia puedan a fin de cuentas ser expresados en lenguaje físico –en forma de enunciados que vinculen valores cuantitativos a posiciones definidas en un sistema espaciotemporal de coordenadas. En este sentido, todos los conceptos que se dirían no físico, p. ej. nociones específicamente biológicas como las de "especie", "organismo", "fertilización" y así sucesivamente, son definidos por medio de algunos criterios perceptibles: determinaciones cualitativas susceptibles de fisicalización. El lenguaje físico es, pues, el lenguaje universal de la ciencia (1980: 89).

Lukács (2012) va a recalcar que la tendencia al formalismo, propia de la racionalidad formal-abstracta, oculta que toda determinación cuantitativa es una cantidad de "alguna cosa", de un substrato categorial que son los presupuestos de las relaciones cuantitativas reales. Así, se descifran los fenómenos a partir del medio homogéneo de la matemática y se establece una unidad absoluta de la ciencia que excluye las diferencias. Según el autor

> El neopositivismo, como vimos, desea resolver esa cuestión por la exclusión de toda ontología, por la simple unidad del "lenguaje" científico y por su tipo de manipulación logicista. De ese modo, todas las formas específicas de ser pierden forzosamente su particularidad interna, debiendo ser tratadas según el modelo –conforme la interpretación neopositivista- de la física moderna (Lukács, 2012: 69 TP).

Los señalamientos de Lukács (2012) reflejan como el neopositivismo, y la Teoría General de los Sistemas al retomar dichos planteos, tiende a constituir una totalidad formal que, aplicando la lógica de las matemáticas y la física, puede alcanzar una concepción globalizadora de la realidad. Pero, esto conduce, al hacerlo desde una racionalidad formal-abstracta, a desempeñar una función social claramente apologética, ya que buscan

> […] transferir los problemas y las contradicciones de la vida real, de su plano social dolorosamente real, a la esfera legítima de la razón formalmente omnipotente, "transcendiendo" así, idealmente, en términos de los postulados formales universalmente válidos, la conflictividad real; o, cuando la superación general de las contradicciones y antagonismo antes prevista ya no sigue siendo admisible, transformarlos en conflictos del "ser como tal" […] (Mészáros, 2011: 30).

Al transformar una realidad concreta y contradictoria en *"[…] conexiones materiales y formales cosificadas […]"* (Mészáros, 2011: 30) se tiende a una apología directa o indirecta según las circunstancias históricas. En el caso de la Teoría General de los Sistemas se observa una apologética indirecta ya que, de forma general, se refiere a que si hay desajustes en un sistema este tiende siempre al equilibrio. Este proceso es caracterizado por Bertalanffy al decir que *"En el estado de totalidad, una perturbación del sistema conduce a la introducción de un nuevo estado de equilibrio"* (1980: 71). Pese a la distinción entre los sistemas cerrados y los abiertos -ya que en el primero al no tener un intercambio con el medio supone que el estado final está determinado a partir de las condiciones iniciales y en el segundo al haber inputs y outputs distintivos hace que puedan *"[…] alcanzarse el mismo estado final partiendo de diferentes condiciones iniciales y por diferentes caminos"* (Bertalanffy, 1980: 40)- existiría una doble tendencia que éstas comparten:

> Uno es la equifinalidad, la tendencia a un estado final característico a partir de diferentes estados iniciales y por diferentes caminos, fundada en interacción dinámica en un sistema abierto que alcanza un estado uniforme; otro, la retroalimentación, el mantenimiento homeostático de un estado característico o la búsqueda de una meta, basada en cadenas circulares y en mecanismos que devuelve información acerca de

> desviaciones con respecto al estado por mantener o meta por alcanzar (Bertalanffy, 1980: 46).

Si se piensa en el sistema social se podría afirmar, y esto será recuperado por los autores en Trabajo Social, que su dinámica natural se inclina al equilibrio y que, a lo sumo, debe actuarse sobre aquellas partes que rompen con dicha dinámica, de modo de reestablecer los lazos sociales existentes y promover su carácter homeostático. Así, irrumpe con suma claridad una apologética indirecta que, al partir de un modelo universal del sistema y su procesualidad, considera que éste siempre tiende al equilibrio y si se produce un desequilibrio siempre hay una tendencia a resolverlo. El carácter abstracto y universal del sistema conduciría a

> La eliminación, a la vista, de la dimensión histórica de la vida socioeconómica […] gracias a la perversa metamorfosis categorial resultante de las prácticas abstractas/reductoras, y sólo en un sentido formal igualadoras, que prevalecen en los intercambios materiales mismos y, al mismo tiempo, hallan sus equivalencias conceptuales mistificadoras en el nivel de la teoría filosófica y social (Mészáros, 2011: 32).

Pese a este claro carácter formalista, la propuesta de Bertalanffy (1980), legataria del neopositivismo, va a introducir un cierto relativismo a partir de lo que el autor llamará el perspectivismo, el cual, advierte que

> El pensamiento discursivo siempre representa sólo un aspecto de la realidad última […] jamás llega a agotar su infinita multiplicidad. Así, la realidad última es una unidad de opuestos; cualquier enunciado es válido sólo desde cierto punto de vista, su validez es relativa y debe ser suplementada por enunciados antitéticos desde puntos opuestos (1980: 261).

Lukács, al analizar el neopositivismo, destaca en la obra de Carnap la misma tendencia presente en Bertalanffy. Al respecto, el autor señala:

> […] el neopositivismo consiste sobretodo en una regulación lingüística para la filosofía científica. La aceptación de los resultados de la lógica matemática y de la matematización generalizada de todas las ciencias es solamente una parte, aunque extremadamente importante, de esos esfuerzo […] El propio Carnap afirma: “Para cada calculo dado hay, en general, muchas posibilidades diferentes de interpretación verdadera”. Se sigue de allí que cada fenómeno, mismo teniendo sus determinaciones cuantitativas expresadas matemáticamente de manera tan exacta y correcta, de modo alguno es comprendido en su efectividad total […] (2012: 55 TP).

El planteo de Bertalanffy (1980) lleva a un relativismo, producto de la ruptura entre la dialéctica entre lo relativo y lo absoluto, que exacerba el carácter aproximativo del conocimiento, que es siempre histórico y posible de aprender nuevas determinaciones y mediaciones hasta entonces desconocidas, pero niega su aspecto absoluto, esto es, la existencia de una realidad objetiva que posee ciertas cualidades y atributos que el individuo puede conocer. Inclusive, el autor, inspirado en la obra de Spengler, afirma que

> Las fórmulas matemáticas como tales son portadoras de necesidades lógicas, pero su interpretación visualizable que les da sentido es una expresión del "alma" de la civilización que las creó. De este modo nuestra imagen científica del mundo tiene sólo validez relativa (Bertalanffy, 1980: 246).

Lukács (1959) analiza la obra de Spengler como parte de la trayectoria del irracionalismo alemán, destacando que éste cumple con la función de radicalizar los aspectos únicos y singulares de cada fenómeno, haciendo que éstos conduzcan a un exacerbado relativismo histórico, en el que *"Todo es histórico, lo que significa, para Spengler, que todo es históricamente relativo, puramente relativo"* (Lukács, 1959: 376).

Sintetizando los planteos entorno al perspectivismo, Bertalanffy señala:

> […] las categorías de nuestra experiencia y pensamiento parecen estar determinadas por factores biológicos así como culturales. En segundo lugar, esta vinculación humana es vencida merced a un proceso de desantropomorfización[222] progresiva de nuestra imagen del mundo. En tercer lugar, aún desantropomorfizado, el conocimiento sólo refleja ciertos aspectos de la realidad. Pero, en cuarto lugar […] cada aspecto tiene verdad, aunque relativa (1980: 261).

Así, desde la óptica de Bertalanffy, el científico aplica un modelo o constructo formal-abstracto sobre el que inciden factores biológicos, psicológicos, culturales, entre otros, ya que *"[…] la percepción no es una reflexión de "cosas reales" (cualquiera que sea su condición*

[222] Cabe destacar que la desantropomorfización para Bertalanffy (1980) refiere a tres cuestiones: en primer lugar, la eliminación de aquellos rasgos específicamente humanos de la ciencia, como por ejemplo la utilización de instrumentos de observación y medición que se interponen entre los sentidos del individuo y la experiencia. En segundo lugar, se produce una convergencia de la investigación. Y, en tercer lugar, se eliminan los aspectos propios de la experiencia y adquiere primacía los aspectos ligados al sistema de relaciones matemáticas. Es decir, esta concepción de desantropomorfización refiere a un proceso que distancia a la ciencia de la realidad objetiva y sus determinaciones y reduce a la misma a sus aspectos abstractos y formales. Mientras que, para Lukács (1966), la desantropomorfización es un tipo de reflejo que, mediando entre entendimiento y razón, reproduce las determinaciones objetivas existentes en la realidad con independencia de los valores, juicios y opiniones subjetivas del individuo.

metafísica), ni el conocimiento una mera aproximación a la "verdad" o la "realidad"" (1980: XVI-XVII), sino un producto relativista según el momento histórico y los factores que lo influyen. Entonces, la óptica del autor prioriza en ciertos momentos la racionalidad formal-abstracta y en otros un irracionalismo relativista.

Cabe destacar que estos elementos analizados hasta aquí explican porqué la Teoría General de los Sistemas adopta una visión de totalidad formalista. Bertalanffy (1980) afirma que la "totalidad es la suma de las partes". Este planteo puede prestarse a confusión respecto a la concepción que Lukács tiene acerca de la totalidad. No obstante, hay dos elementos que distinguen a ambos autores: el primero, ya señalado, la autonomía relativa que adquieren los complejos sociales parciales para Lukács, siendo totalidades con sus leyes tendenciales que contiene complejos sociales de menor complejidad y éstos son contenidos dentro de complejos más amplios. Como afirma Netto, *"[…] si hay totalidades más determinantes que otras […] ellas se distinguen por la legalidad que las rige: las tendencias operantes en una totalidad le son peculiares y no pueden ser trasladadas directamente a otras totalidades"* (2011: 56 TP). Así, las "partes" no serían meros epifenómenos de una totalidad, sino complejos sociales que adquieren limites y posibilidades en el marco del conjunto de relaciones sociales en el que se inserta.

Pero, en segundo lugar, lo que diferencia a Lukács de Bertalanffy es el carácter ontológico de la totalidad, ya que ésta, en cuanto complejo de complejos, se constituye a partir de distintos niveles del ser que existen efectivamente y que articulan aspectos universales y singulares. Marx señala que *"En cada sociedad las relaciones de producción forman un todo"* (1987a:68) y que el conocimiento de las mismas apunta a reproducir en la conciencia, mediante un reflejo desantropomorfizador, aquellas relaciones reales, sus mediaciones y determinaciones esenciales. En otras palabras, la noción de totalidad es de carácter ontológica en el sentido que la propia realidad tiene una estructura de totalidad y en cuanto complejo de complejos se conforma de innumeras totalidades de menor complejidad. Así, las totalidades no son amorfas ni iguales entre sí, sino diferentes y poseen distintos grados de complejidad. Ya se observó en diversos pasajes que todo complejo social posee una doble articulación: la misma se encuentra subordinada por totalidades más complejas y es subordinante en relación a aquellas de menor complejidad.

En síntesis, la sociabilidad humana es una totalidad ontológica y real, no un modelo formal y matemático como en el caso de Bertalanffy (1980), articulada por diversos

complejos sociales en las que el individuo se constituye en la unidad de menor complejidad, pero éste ya es un complejo de complejos con múltiples determinaciones y con una autonomía relativa que le permite objetivar alternativas, al tiempo que parte de complejos sociales más abarcativos que los contiene, como la familia, mientras que ambos se subordinadas a la clase social y así hasta alcanzar la totalidad más desarrollada: la sociabilidad humana. Cabe destacar que el sentido de subordinar aquí no refiere a dominar y colonizar, sino que ésta posee una mayor complejidad y mediaciones y, por ende, contiene en su seno a diversas totalidades. Respecto a esto, Netto advierte:

> Para Marx, la sociedad burguesa es una totalidad concreta. No es un "todo" constituido por "partes" funcionalmente integradas. Antes, es una totalidad concreta inclusiva y macroscópica, de máxima complejidad, constituida por totalidades de menor complejidad. Ninguna de esas totalidades es "simple", lo que las distingue es su grado de complejidad […] En fin, una cuestión crucial reside en descubrir las relaciones entre los procesos que ocurren en las totalidades constitutivas tomadas en su diversas y entre ellas y la totalidad inclusiva […] Tales relaciones nunca son directas; ellas son mediadas no sólo por los distintos niveles de complejidad, sino, sobretodo, por la estructura peculiar de cada totalidad (2011: 56-57 TP).

Por el contrario, la concepción teórica de Bertalanffy (1980) adscribe a un formalismo matemático y a una homogeneización de cualquier tipo de sistema, sin importar si este es social, natural o lógico. Al respecto del primero, el autor va a señalar que *"[…] el problema de la historia humana se cierne como la aplicación más vasta posible de la idea de sistema"* (1980: 205) y establece, pese a instalar ciertas críticas superficiales, una conexión directa con el funcionalismo:

> La teoría sociológica del presente consiste en gran medida en intentos de definir el "sistema" sociocultural y en discutir el funcionalismo, es decir, la consideración de los fenómenos sociales con respecto al "todo" al que sirven […] La teoría funcionalista ha recibido varias expresiones, como las representadas por Parsons, Merton y otros muchos […] La principal crítica al funcionalismo, particularmente en la visión de Parsons, es que insiste demasiado en el mantenimiento, equilibrio, el ajuste, la homeostasia, las estructuras institucionales estables, y así sucesivamente, con el resultado de que la historia, el proceso, el cambio estructural, el desenvolvimiento dirigido desde adentro, etc. queda en mala posición y aparecen, si acaso, como "desviaciones" con una connotación de valor negativa. De modo que la teoría parece ser de conservadurismo y conformismo, que define el "sistema" […] como es, descuidando conceptualmente el cambio y así estorbándolo. Es claro que la teoría general de los sistemas en la forma

> aquí preconizada está a salvo de esta objeción, ya que incorpora por igual mantenimiento y cambio, preservación del sistema y conflicto interno […] (Bertalanffy, 1980: 205-206).

Esta extensa cita muestra, por un lado, la ya señalada conexión entre el funcionalismo clásico y la Teoría General de los Sistemas[223] y, por otro, una cierta línea de continuidad y conexión entre ambas. Pese a que Bertalanffy (1980) señale que el problema principal del funcionalismo clásico es un cierto estatismo respecto al cambio, hecho trabajado en las funciones del sistema para Parsons y en su finalidad de lograr los aspectos universales-abstractos de cualquier sistema, éste lo que hace es introducir el movimiento, la contradicción como forma de alcanzar el equilibrio o la progresiva destrucción de un sistema producto de que sus partes se autonomizan en "cadenas causales independientes". En otras palabras, el equilibrio es el momento predominante respecto al cambio, incorporando el movimiento con el fin de remarcar la tendencia a una nueva armonía en el sistema.

Hasta aquí algunas de las determinaciones presentes en la Teoría General de los Sistemas y su fuerte anclaje dentro de una racionalidad formal-abstracta.[224] Cabe destacar que algunos de los autores pertenecientes al pensamiento sistémico en Trabajo Social buscan una articulación con los planteos de la Gestalt, la cual, proviene de otra tradición más cercana a la fenomenología y el existencialismo, esto es, con corrientes teóricas ligadas al irracionalismo. De allí que sea necesario indagar acerca de la relación entre la Teoría General

[223] Según Santos de Souza en la *"[…] TGS [Teoría General de los Sistemas] se encuentran todos los elementos corrientes del funcionalismo que se buscó mostrar hasta aquí, cuales sean, la idea de funcionalidad, de sistema, de integración, de adaptación, y la analogía con sistemas orgánicos. Diferentemente de lo que hacía el funcionalismo hasta entonces, que se preocupaba con las funciones del sistema o de alguna de sus partes, la TGS pasa a preocuparse con el propio sistema, con sus mecanismos de adaptación y con las transformaciones que de ellas provienen. Para esto, utiliza frecuentemente modelos cibernéticos que trabajan la información y el feedback que proporcionan tal adaptación"* (2001: 16 TP).

[224] Si bien ya se advirtió que no se avanzaría sobre el "nuevo funcionalismo", ligado al "paradigma de la complejidad", cabe resaltar algunas continuidades respecto a los dos momentos anteriores del funcionalismo. El mismo se vincula con el descubrimiento de la física quántica y los sistemas autopoiéticos de la biología celular. Santos de Souza (2001) destaca los tres aspectos fundamentales de dicha etapa: a) la incertidumbre y la indeterminación: que refiere a no poseer un control sobre los acontecimientos futuros y la capacidad para preverlos; b) la auto-producción y auto-organización: que alude a que los sistemas vivos tienen su propia capacidad de generar su propia organización y mantenerla y c) la complejidad: los sistemas se componen de relaciones complejas, recíprocas e indeterminadas. Autores como Morin o Luhmann son los representantes de esta tendencia, para los cuales *"[…] la realidad conformaría un sistema que funciona como un todo integrado y relacional. La idea de sistemas abiertos, esto es, de sistemas que combinan al mismo tiempo movimientos previsibles y aleatorios y de relación entre sistemas, conduce a la idea de entropía, según la cual todo sistema al relacionase con otros sistemas y con el medio ambiente, pierde energía que, como vimos, no podrá más ser respuesta, produciendo una fuente de permanente desequilibrio y desorden […] Así, se invertiría las señales: sistemas tenderían al equilibrio, pero con la producción interna de fuentes de desequilibrio […]"* (Vieira, 2006: 345 TP).

de los Sistemas y la Gestalt. Será el propio Bertalanffy quien marque algunos puntos de contacto entre ambas tradiciones, sobretodo, al enfatizar la existencia de sistemas o totalidades de carácter abstracta, ya que *"[…] la psicología de la Gestalt reveló la existencia y la preeminencia de todos psicológicos que no son sumas de unidades elementales y que están gobernadas por leyes dinámicas"* (1980: 31). Es decir, la Gestalt sería parte de las perspectivas teóricas que confluyen en la Teoría General de los Sistemas, producto de *"[…] la aparición, en todos los campos de la ciencia, de nociones como las de totalidad, holismo, organismo, Gestalt, etc., que vienen a significar todas que, en última instancia, debemos pensar en términos de sistemas de elementos en interacción mutua"* (Bertalanffy, 1980: 45).

Así, por ejemplo, Telenge, quien propone una clara articulación entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas, señala que

> No sólo la psicología de la Gestalt, sino también la teoría del campo y las teorías organismicas representan los primeros modelos sistémicos en psicología. Preocupándose con la dinámica interrelacional de conjuntos complejos, su organización, regulación y dirección […] Ley de pregnancia o buena forma, ecualización, homeostasis son algunos de los términos usados para referirse a procesos tendientes a un equilibrio dinámico (s/f: 1-2 TP).

Por su parte, Baumgardner, discípula de Perls, advierte que

> La teoría Gestalt asume que el organismo humano y su medio ambiente, que incluye a otras personas, forma una sola unidad indivisible. Lo uno no ocurre sin lo otro. La terapia Gestalt se ocupa de lo que ocurre entre el organismo y el medio ambiente, en los niveles biológico y social (2003:24).

Mientras que el propio Perls señala: "*Nosotros no tenemos organismo –somos organismos- Y como organismo (al igual que cualquier otro organismo, planta o animal) tenemos incorporado una gran variedad de sistemas muy sutiles"* (2003: 153). Estas citaciones marcan algunas de las continuidades existentes entre la Teoría General de los Sistemas y la Gestalt. Otro de los elementos que identifican a ambas tendencias teóricas refiere a la cuestión de equilibrio, ya que

> La persona que verdaderamente se regula a sí misma, conoce entonces primero a su propia persona y a los demás, en el nivel de la experiencia; permite que funciones su ser y el de los demás. La autorregulación organísmica confía nuestro bienestar al cuidado de un ser interno que se esfuerza inherentemente por ser sano (Baumgardner, 2003: 129).

No obstante, un punto de distinción entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas alude a que las tradiciones teóricas en las que sustentan su pensamiento son diferentes. Si en el caso de la Teoría General de los Sistemas se vincula al funcionalismo y a la racionalidad formal-abstracta, la Gestalt tiene un influjo proviene de la fenomenología y el existencialismo.

Esto significa que más allá de los aspectos que permiten una articulación entre la Gestalt y la Teoría General de los Sistemas existen ciertas particularidades que deben ser abordadas. Así, si el pensamiento sistémico tiende al formalismo y a la matematización, la Gestalt apunta a la experiencia, la percepción y la intuición. Baumgardner señala que la Gestalt es una terapia de carácter existencialista, ya que la misma

> […] consiste en atender a otros ser humano en tal forma que le permita ser lo que realmente es, "con fundamento en el poder que lo constituye", según la frase de Kierkegaard […] la terapia Gestalt es una terapia existencialista, que se ocupa de los problemas provocados por nuestra aversión a aceptar la responsabilidad de lo que somos y de lo que hacemos (2003: 19).

Entonces, la Gestalt terapia debe partir de las percepciones que traen los individuos y enfocarlas siempre desde el presente, convirtiendo esta percepción en la figura, en cuanto primer plano a ser resuelto, que se distingue del fondo, compuesta por múltiples situaciones y percepciones. El terapeuta debe lograr que el paciente reconozca que *"[…] ha perdido contacto consigo mismo y no está dispuesto a saber lo que verdaderamente siente"* (Baumgardner, 2003: 40) para, de este modo, alcanzar un conocimiento de sí y de sus necesidades. Según Baumgardner, la Gestalt terapia parte de que

> La percepción es nuestro medio de descubrirnos nosotros mismos y de descubrir nuestros mundos. El contacto con el flujo inmediato de uno mismo y con los sucesos que ocurren en torno nuestro suministra la única base posible para reconocer, aceptar y ser responsable de lo que somos y de lo que hacemos (2003: 71).

Aquí queda en evidencia que la percepción refiere a la primacía de la subjetividad del individuo por sobre los aspectos objetivos, presentándose ambas de manera desarticulada entre sí. Por ejemplo, Baumgardner refiere que *"Tal vez no pueda cambiar los acontecimientos externos. En cambio, sus sentimientos, si está dispuesto, pueden ser distintos"* (2003: 71-72). En otras palabras, una Gestalt se cierra, pasando la figura abordada

al fondo y emergiendo una nueva figura, cuando el individuo es capaz de modificar su interioridad, sus sentimientos y percepciones más allá de la realidad exterior. Esta visión se clarifica al señalar que *"La fenomenología existencial ofrece una forma de atender y de tratar de comprender la manera singular como un ser humano se experimenta a sí-mismo-entre-otros"* (Baumgardner, 2003: 127).

Para Perls, la Gestalt terapia aborda el problema existencial de la nada, ya que

> Experimentamos un terror tremendo cuando sentimos la nada. En nuestra cultura, la nada es la inconsciencia; para nosotros es el equivalente del vacío. En nosotros, la nada equivale a que allí no hay cosa alguna, por estar vacío, por estar perdido […] El temor de la nada es tan tremendo que nos apegamos a lo que es. Lo trágico de esto consiste en que la energía dinámica del organismo se emplea entonces en conservar el status quo (2003: 144).

Es por ello que la Gestalt debe lograr que el individuo vuelva a su centro, de modo de ser capaz de *"[…] responder inmediatamente con todas nuestras facultades y todo nuestro potencial"* (Perls, 2003: 163), ya que *"[…] lo verdadero es la inmediatez"* (Perls, 2003: 164). Esto significa que, para la Gestalt,

> Tenemos un "órgano" llamado intuición, en el que hemos aprendido a desconfiar. Esa intuición es la única dirección verdadera con que contamos. Diría que ésta es la más lamentable tragedia del hombre: tiene uno que asegurarse de esto y de aquello, y pasa por alto lo que es obvio […] La pérdida de la realidad se convierte, en sí misma, en otra realidad. Tomamos nuestras fantasías como si fuesen realidades; tomamos nuestros ensayos como reales […] Pero una vez que comenzamos a ver la posibilidad de confiar en nuestra intuición, hacemos un descubrimiento maravilloso: esos peligros que prevemos se convierten, por lo menos en un 95 por ciento, en nada que no sea nuestra propia proyección (Perls, 2003: 164-165).

Este pasaje ilustra cuál es la finalidad de la terapia Gestalt: el trabajo con la intuición que, como se analizó en el tercer capítulo, se liga a una dimensión supuestamente más profunda de la realidad y que se ancla en la subjetividad del propio individuo. La propuesta de Perls, de abordar la intuición de manera segmentada de la realidad objetiva, es producto de las influencias teóricas de la fenomenología y el existencialismo. Proponiéndose como una "tercera vía en el pensamiento" que supera el idealismo y el materialismo, al plantear la correlación entre conciencia y existencia pero expulsando *"[…] el idealismo por la puerta para permitirle volver por la ventana, puesto que al admitir que la existencia no puede existir*

sin la conciencia se abandona el materialismo, según el cual la existencia es independiente de la conciencia" (Lukács, 1975: 48), la fenomenología de Husserl propone una metodología que

> […] ha creído descubrir en la *Wesensschau* un instrumento de conocimiento capaz de captar la esencia de la realidad objetiva sin superar, empero, la conciencia humana, esto es, individual. La *Wesensschau* es una especie de introspección intuitiva, que no tiene por objeto el proceso de reflexión mismo en tanto que proceso psicológico, sino la estructura de los objetos de tal proceso, y la naturaleza del acto abstracto por el cual la reflexión pone su objeto (1975: 49).

Esta metodología, que pone entre paréntesis el problema de la realidad del objeto, *"[…] toma como punto de partida absoluto los datos inmediatos de la experiencia vivida, sin analizar su estructura y condiciones, para conducir a las últimas revelaciones abstractas, podía dar fácilmente la apariencia total de la objetividad científica"* (Lukács, 1975: 51).

Esta "apariencia total de la objetividad científica" puede retratarse mediante uno de los ejemplos que Lukács (1975) aborda para clarificar la función social del método fenomenológico, cuando éste retoma el examen fenomenológico que Szilasi realiza sobre *"[…] el ser-conjuntamente de él mismo y sus auditores"* (1975: 51). Éste parte de que el auditorio está compuesto por un espacio con *"[…] tablas trabajadas de distintas maneras […] [y] constituye una sala de clases porque damos ese sentido preciso a este montón de maderas"* (1975: 51). Sobre esta primera aproximación a la experiencia fenomenológica, Lukács advierte que si se dijera que las tablas trabajadas de distinto modo son *"[…] mesas o pupitres […] destruiría automáticamente el efecto mágico propio de la noción de la experiencia intencional […]"* (1975: 52). No obstante, Szilasi se olvida de señalar lo más importante:

> La sala de clase en cuestión se halla en Zurich y la conferencia que citamos tiene lugar alrededor de 1940. Szilasi da su conferencia en Zurich y ese hecho es función de diversos datos de orden social. Antes del advenimiento de Hitler, Szilasi dictaba sus cursos en Friburgo. En 1933 fue alcanzado por una suspensión y, algunos años más tarde, debió abandonar Alemania porque peligraba su seguridad persona (Lukács, 1975: 52).

Es decir, el método fenomenológico construye una experiencia intuitiva y subjetivista que *"[…] lleva a oponer la conciencia del individuo aislado al pretendido caos de las cosas y*

de los hombres, puesto que, sin reconocerlo, hace abstracción de todo elemento social" (Lukács, 1975: 52). Como la fenomenología representa una "tercera vía" que identifica la conciencia con la existencia, la misma hace que la subjetividad sea la organizadora de la realidad y a lo sumo sea ésta la que incorpora en su intuición elementos que provienen de una realidad exterior al individuo.

La separación entre una subjetividad coagulada y abstracta respecto a la realidad objetiva adquiere nuevas determinaciones luego de que estalla la primera guerra mundial, ya que ésta coloca en jaque algunos de los valores centrales de la modernidad: el progreso y la conquista de la emancipación humana, haciendo surgir ciertas tendencias teóricas, como el existencialismo, que universalizan estas determinaciones históricas en una condición eterna de la vida humana y configurando el sentimiento de la angustia y el aislamiento como constitutivos de la conciencia individual fetichizada que se enfrenta a la nada. Algunos de estos elementos ya fueron abordados en el capítulo III al aludir a la obra de Heidegger. No obstante, aquí resulta importante rescatar como *"A medida que el existencialismo hace de la fenomenología su método toma por su principal objeto la irracionalidad fundamental del individuo y, como consecuencia, el conjunto de la existencia"* (Lukács, 1975: 61).

No resulta casual que la Gestalt analice como el individuo se experimenta a sí mismo y a los demás y que la finalidad de dicha terapia sea *"[…] proporcionar un lugar especial en que alguien más pueda descubrir cómo relacionarse consigo mismo y desear ser él mismo"* (Baumgardner, 2003: 43). Aquí aparece la influencia de la fenomenología, ya que la Gestalt debe partir de la percepción del individuo, de su experiencia vivida para identificar en el propio individuo sus vacíos y papeles asumidos, con independencia de las determinaciones objetivas que lo atraviesan. La totalidad es, para la Gestalt, el individuo y su sistema psíquico y la modalidad de terapia aborda distintos elementos basados en percepciones, a partir de las figuras que una vez resueltas vuelven a la totalidad, el fondo, y aparecen otras partes por ser abordadas.

Esto significa que la Gestalt asume lo que Mészáros llama el punto de vista de la individualidad aislada, la cual, tiene por finalidad abordar los antagonismos y conflictos *"[…] como si emanasen no de las condiciones sociales de existencia, sino de su presunta constitución, por naturaleza propia, como "individuos egoístas""* (2011: 63). Este punto de vista toma las robinsonadas propias de la economía política que, según Marx, refieren a

> […] una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto (1971: 3).

Esta individualidad aislada no es más que la monada de la que ya se habló en el primer capítulo, que se conforma como individuo libre e igual a partir de la acumulación primitiva y la ruptura de los vínculos de dependencia personal preexistentes en las formas pre-capitalistas de sociabilidad. No obstante, el trazo más significativo es que esta óptica toma a la individualidad aislada *"No como un resultado histórico, sino como un punto de partida de la historia"* (Marx, 1971: 5), volviendo universal esta forma de sociabilidad socio-histórica que es el capitalismo. Como refiere Lukács,

> Desde la derrota de la revolución de 1848 y el fin de la filosofía hegeliana, que había emprendido la tarea de franquear, sin abandonar su carácter burgués, los límites de su ahistoricidad traza al pensamiento burgués, la época de las robinsonanas recomienza. Sólo el aspecto de la robinsonadas ha cambiado: son en lo sucesivo más subjetivistas, en consecuencia, más abstractas aún […] se caracterizan por el rechazo de todas las definiciones establecidas por los clásicos y por la voluntad de deducir todo del análisis de la conciencia de sus robinsones aislados […] (1975: 113).

Serán estas robinsoneadas, que conciben al individuo en el capitalismo como monada segmentada de sus relaciones sociales, las que conducen a la Gestalt a dos situaciones vinculadas al abordaje de la intuición del individuo: o se toman únicamente los aspectos particulares presente en el mismo, desdeñando sus elementos universales, o tienden a fusionarse confusamente lo universal y lo particular.

Hasta aquí algunas de las determinaciones de la Teoría General Sistémica y de la Gestalt y su vinculación con la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo. A continuación se expondrá como dichas perspectivas tienden a confluir en el Trabajo Social y generan ciertas proposiciones teóricas, políticas y éticas en torno a la intervención profesional.

2. Trabajo Social y pensamiento funcionalista-sistémico: análisis de sus implicancias en la intervención profesional

El pensamiento funcionalista-sistémico y su articulación con la Gestalt o la gestalt-terapia adquiere relevancia dentro de la profesión en los últimos años, sobretodo, a partir de la publicación de un conjunto de obras que, casi en su totalidad, poseen dos rasgos distintivos. El primero de ellos, que buena parte de las producciones remiten a autores formados, en el grado o en el posgrado, en el Museo Social argentino[225], ámbito del cual surge la primera carrera en Trabajo Social del país y que en la actualidad es una institución de enseñanza superior privada. En segundo lugar, en la mayoría de los textos consultados aparece un orden lógico de exposición: concepciones generales acerca del Trabajo Social, aportes de la teoría sistémica y/o gestáltica, el desarrollo de las técnicas y exposición de experiencias concretas de intervención.

Antes de ingresar a las disquisiciones particulares acerca de la intervención profesional del Trabajo Social, resulta pertinente realizar algunos señalamientos más generales acerca de cómo esta tendencia teórica considera a la profesión en la sociedad, su génesis y funciones sociales.

El conjunto de autores vinculados a esta perspectiva teórica van a concebir el surgimiento del Trabajo Social como un servicio dirigido a *"[…] brindar servicios a la población marginal y alienada"* (Chadi, 2005: 19). Así,

> Estos comienzos están emparentados con las buenas intenciones de personas colocadas socialmente en mejores condiciones personales para brindar "ayuda" a los seres más necesitados, en principio respecto de sus economías. Pero a medida que esta acción se fue profundizando, comenzó a extenderse a aquellos que se encontraban afectados no sólo por la pobreza respecto de sus posibilidades materiales, sino también en minusvalía social (Chadi, 2005: 19-20).

Según Chadi (2005), autora de las líneas anteriormente citadas, estas acciones empiezan a sistematizarse y la beneficencia se reguló dando lugar a instituciones encargadas de encarar dichas acciones. Este origen del Trabajo Social estaría emparentado al asistencialismo, comprendido como el "[…] *servir en algunas cosas o tareas a otros"* (Chadi, 2005: 21). Del mismo modo, Reynoso y Calvo consideran que los

> […] orígenes científicos de esta profesión se remontan a fines de 1800, cuando una de las precursoras en Trabajo Social, Mary Ellen Richmond, ingresa a la Sociedad de la Organización de la Caridad (COS) De EE. UU […]

[225] Las autoras a las que se aluden son Liliana Calvo y Mónica Chadi para el caso del grado y Alicia Kirchner en el caso del posgrado.

> Por esa época surge en ella la necesidad de sistematizar la enseñanza para formar los primeros Trabajadores Sociales (2003: 16).

Mientras que, en una línea similar y complementaria, Armas y Kirchner advierten que

> El marco de referencia de una profesión es su llave maestra. En el caso del Trabajo Social hay que partir desde la concepción en que se fue construyendo. Nació con un criterio inminentemente filantrópico, luego optó por un concepto sanitarista, tiñéndose posteriormente de una óptica jurídica, sicológica, sociológica y cientificista (1994: 1).

Estas referencias claramente plantean al Trabajo Social como el resultante de una evolución de las formas de ayuda y caridad, siendo una continuidad de la tesis endogenista que explica el surgimiento de la profesión. En la misma, predomina una visión de exterioridad entre la historia general y el Trabajo Social, ya que no se capta a la profesión inserta en el conjunto de las relaciones sociales, sino que se lo hace desde una óptica particularista, en la que ciertos individuos harían evolucionar y desarrollar las formas de ayuda hasta adquirir su forma actual con el Trabajo Social (Montaño, 1998). Lo mismo ocurre al concebir el Trabajo Social como un desarrollo de marcos de referencia: no sólo aparecía un cierto "etapismo de marcos de referencia" que existirían en cada momento histórico, óptica que desconoce la convivencia de los mismos en un mismo período histórico[226], sino que otorga prioridad a los "elementos internos" de la profesión, como si éstos pudieran auto-explicarse, y no adquirieran relevancia como respuestas que un colectivo profesional construye a partir de las problemáticas y desafíos principales que se presentan en cada situación histórica.

Resulta interesante que dentro del pensamiento sistémico-gestáltico en Trabajo Social predomina una visión, en algún caso de manera explícita, de una nueva fase o etapa en la evolución del Trabajo Social ligada a lo que Chadi (2005) llama el Trabajo Social independiente. Comparando esta situación con el crecimiento de un individuo, la autora afirma:

> Creo que es imposible no asociar esta situación con el "crecimiento". Todo ser humano inicia su existencia con un alto grado de dependencia […] A

[226] Estos aspectos fueron analizados y desarrollados en la tesis de maestría titulada *Una nueva praxis para el Trabajo Social: Reconceptualización y militancia en la Escuela de Asistencia/Servicio Social de la Universidad Nacional de Córdoba (1966-1976)*, en la que se presenta como en el proceso de Reconceptualización se produce una puja y disputa una direccionalidad teórico-política entre distintas fracciones y grupos dentro de la profesión (Gianna, 2011b).

> medida que progresa en sus etapas evolutivas, se acrecientan los grados de independencia, hasta transformarse en un ser autónomo […] Trasladando esta situación vital a la tarea profesional, es acertado asociar la "independencia" con aquella necesaria para alcanzar una actividad autónoma. No sin antes aclarar que la independencia es lograble también en los roles tradicionales y que se desarrollan dentro del ámbito institucional (Chadi, 2005: 28).

Así, el Trabajo Social independiente, al encontrarse en una fase de aparición, oscila entre el temor que conduce a quedarse en las funciones y atribuciones dadas y un deseo de crecimiento e innovación. Según Chadi

> […] existe una contradicción entre la demanda social y de lo servicios institucionales, que asociación al Trabajador Social como solamente capacitado para intervenir en los niveles sociales marginales, cuando en realidad la formación e incumbencias son amplias y no sectarias, pudiendo dirigirse a cualquiera que pueda tener problemas sociales, ya que su fuerza yace en los valores consistentes que constituyen la base de sustentación de una profesión altamente consustanciada con las normas de respecto y valoración de la condición humana (2005: 24).

Si bien se afirma que el Trabajo Social independiente no es incompatible con el Trabajo Social que se desenvuelve en el marco de instituciones estatales y públicas, la posibilidad de esta nueva "condición laboral" de los trabajadores sociales se ligaría también con una evolución en la función social que la profesión desarrolla, pasando del asistencialismo anteriormente señalado, que coloca al usuario como sujeto pasivo y al profesional como activo, a la asistencia, que establece mayor simetría entre el profesional y los actores involucrados. Habría una suerte de "fusión" entre *"[…] "las identidades asistenciales y terapéuticas", que se entrelazan al tomar el término "terapéutico" como común a lo psíquico y social"* (Chadi, 2005: 30-31).[227] Así, el Trabajo Social genera una intervención socio-terapéutica o un Trabajo Social clínico, al encontrarse vinculado con *"[…] procedimientos para el tratamiento que conduzcan a la reducción de los factores que*

[227] Estos señalamientos de Chadi parecen entrar en contradicción con lo señalado por la misma autora en su libro *Integración del Servicio Social y el enfoque sistémico-relacional*, cuando ésta afirma que *"El contexto donde opera el Trabajo Social, lo definimos como "asistencial" sosteniendo que en el mismo, "se tiende a aliviar el sufrimiento de los asistidos. Dicho de este modo, está en contraposición con el "terapéutico" dado que el mismo, al tomarlo del modelo médico, se refiere a reducir "causas" que originan dicho sufrimiento"* (1997: 58-59). Dado que esta cita pertenece a un texto anterior al referenciado en el cuerpo del trabajo, se cree que la autora actualmente asume otro posicionamiento respecto a esta cuestión, adoptando más una visión de "fusión" entre lo social y lo terapéutico y no de "incompatibilidad".

originan el sufrimiento humano [...] [y] tiene como meta la mejora del mantenimiento psicosocial de los individuos, las familias y los grupos" (Chadi, 2005: 22).

Articulando la terapia familiar sistémica, que aborda concretamente aspectos psicológicos, y el Trabajo Social, que actúa en lo social y lo asistencial, Chadi propone re-encuadrar

> […] al Trabajo Social operando en un contexto "socioterapéutico"[228], valiéndose de recursos re-formulados también como "socioterapéuticos", que constituirán los procedimientos para reducir los factores "sociales" que originan una disfuncionalidad y su correspondiente sufrimiento (1997:59).

Con ello, la función social del Trabajo Social independiente se liga a *"[…] la mejora y el mantenimiento del funcionamiento psico-social de los individuos, la familia y los grupos […]"* (Chadi, 1997: 59), mediante un modelo de intervención "psico-relacional-social" en el que converge lo sistémico (relacional) y el Trabajo Social (el contexto), ya que

> […] Trabajo Social y Modelo Sistémico dependen mutuamente. Dependencia que está directamente ligada con la necesidad de conjugar las funciones que cada uno realiza por separado y que, integradas, significan acoplar recursos psicológicos y sociales; realidades psicológicas y sociales; contextos terapéuticos y asistenciales (Chadi, 2005: 40).

Así, el Trabajo Social independiente y sistémico propone como foco de intervención el pasaje de lo intrapsíquico a lo relacional, ya que este último amplía el campo de comprensión de la conducta humana (Chadi, 2005).

Estos extractos dan cuenta de cómo un sector del Trabajo Social construye un proyecto profesional ligado al ámbito privado y cuyo eje de atención se encuentra en dos aspectos interligados entre sí: el primero, un progresivo viraje en torno a la población usuaria que puede acceder al accionar profesional de los trabajadores sociales en el sector privado. El trabajador social monta un "consultorio social", desligado del Estado, al que asisten "clientes", en términos de las autoras, que tengan la capacidad económica de pagar por la intervención profesional desarrollada por el trabajador social. En segundo término, diversas autoras afirman mediante la recuperación de distintos documentos de la categoría profesional, como es el caso de la asamblea de Montreal de 1998, que el Trabajo Social se

[228] Chadi entiende por socioterapia al proceso de entrelazamiento entre lo social y psicológico, ya que *"[…] lo social se nutre de lo psicológico-relacional. Y lo psicológico de lo social-contextual"* (2005: 45).

liga a *"[…] la resolución de problemas en las relaciones humanas, el cambio social, el poder de las personas mediante el ejercicio de sus derechos y su liberación, y mejora de la sociedad […] [y] Los principios de los Derechos Humanos y la Justicia Social son esenciales para el Trabajo Social"* (Chadi, 2005: 23-24). Sin embargo, si el Trabajo Social tiene vinculación con los derechos humanos (y sociales) y a la justicia social, estos, ¿Qué nivel de injerencia y vinculación pueden tener con un abordaje privado? Es decir, se pasa de una lógica de derechos a otra de carácter mercantil en el Trabajo Social privado e "independiente". Al mismo tiempo, aparece una visión reduccionista de los derechos sociales, los cuales, parecieran estar estrictamente ligados a los "pobres", mientras que los otros grupos y clases sociales deberían resolver sus problemas sociales de manera independiente y privada.

Por otra parte, se propone que desde la intervención se deje de trabajar con "lo que falta" o lo disfuncional y se parta de los recursos y de los aspectos sociales de los individuos y grupos sociales. Según Díaz Usandivaras

> […] lo nuestro [refiriéndose al Trabajo Social] es más bien ayudar a la gente que no logra por las suyas resolver sus problemas, descubriéndoles sus recursos y habilidades no utilizadas, ampliando alternativas, desbloqueando restricciones en las conductas, a veces consecuencia de creencias y maneras de pensar, que limitan su competencia (in Chadi, 2005: 86-87).

La visión sistémica de la intervención profesional y su finalidad coloca el énfasis en la capacidad que poseen los individuos y, a lo sumo, los grupos sociales para resolver sus problemáticas sociales mediante sus propios recursos. Esto conduce, por un lado, a introducir una "inducción comportamental" al ubicar los problemas sociales al nivel de lo relacional, como si este fuera el único aspecto que se presenta dentro de la intervención profesional y hubiera "relaciones válidas y otras inválidas" y, por otro lado, este énfasis excesivo en lo relacional termina ocultando y negando aquellas determinaciones macroestructurales que atraviesan a los procesos sociales y a las problemáticas, como es el caso de las mediaciones existentes entre el metabolismo del capital y sus consecuencias deshumanizantes y reificadas con las que se enfrenta el profesional en la intervención. Pese a que se advierte el pasaje de lo psicológico a lo relacional, también aparece una tendencia a la "psicologización de la cuestión social", al concebir, particularmente en la familia, determinadas etapas en el ciclo de una familia y "comportamientos esperables" en sus miembros. Según Chadi, en la intervención con familias es necesario *"Investigar en que*

etapa del ciclo de la vida familiar se encuentra la familia y si las reglas de funcionamiento de la misma corresponden a dicho ciclo" (1997: 35).

Por su parte, otra de las autoras adherentes al pensamiento sistémico, que lo articula a la Gestalt, va a combinar la inducción comportamental y la "psicologización de la cuestión social" como finalidad de la intervención, sobretodo, al advertir que la misma *"[…] es una modalidad de abordaje profesional, promocional, preventiva, educativa y asistencial, que tiende a la rehabilitación, la reinmersión social de las personas, y que trabaja con una concepción de red"* (Calvo, 2009: 20). Así, tomando el caso concreto de los desencuentros entre los miembros de una familia producto que ésta comparte cada vez menos espacios en conjunto, como por ejemplo los almuerzos y cenas o espacios recreativos, esto es explicado no por las transformaciones societarias, la flexibilidad laboral, sino por una escasa "voluntad" de dichos miembros por hacerlo, debiendo el profesional "fomentar" las mismas. En términos textuales de la autora:

> Cuando detecto que les cuesta encontrarse durante la semana, porque hay poco espíritu cooperativo y dificultad para entender al otro, aceptar las diferencias y los tiempos de cada uno, les propongo tareas para el hogar, que entrego en tarjetones a cada integrante por separado, con distintas consignas que promueven el encuentro (Calvo, 2009: 66).

Esta moralización de las relaciones sociales, y su tendencia a inducir comportamientos "normales" sobre los "anormales", es la resultante de individuos que tienen baja su auto-estima. La misma tiende a naturalizar las relaciones sociales, ya que apunta a *"[…] la propia valoración que se tiene de uno mismo, con la posibilidad de aceptarse y de respetarse. Se relaciona con la aptitud de afirmar las capacidades, habilidades y entender las limitaciones"* (Calvo, 2009: 30). Traduciendo el contenido de este pasaje, se advierte que los individuos deben respetarse como "pobres", ya que esto se liga a sus capacidades y habilidades propias, y aceptando sus limitaciones. Con ello, el trabajo de la autoestima no supone que el mismo esté acompañado de una mejora en las condiciones de vida de los individuos y el acceso a recursos de diversa naturaleza, sino que, por el contrario, esto significa trabajar con el "ser interior" de los individuos, ya que *"[…] supone revisar el sistema de creencias para intentar que la familia se de cuenta si actitudes, modos de actuar, pensamientos que tienen sobre ellos mismos o ideas sobre determinados temas, son verdaderamente de ellos o no"* (Calvo,2009: 34).

Inclusive, el "origen de todos los males sociales" se relaciona con la escasa auto-estima, ya que *"El escaso amor a sí mismo es el origen de varios conflictos en los seres humanos. Dificultades en el trabajo, imposibilidad de concretar relaciones afectivas saludables, enfermedades, tienen su origen en un no poder aceptarse como se es […]"* (Calvo, 2009: 31). Por ejemplo, si existen huelgas obreras, demandas a los empleadores, éstas no plantearían reivindicaciones concretas frente a situaciones particulares, por el contrario, serían un conjunto de sujetos que al tener baja su auto-estima demandan, exigen y reclaman por su propio descontento. Así, queda en evidencia no sólo la directa moralización del individuo, sino la reducción de toda conflictividad social a una dimensión motivacional vinculada a la insatisfacción. El rechazo a la conflictividad social es reconocida por la autora cuando afirma que *"Dentro de las funciones del Trabajo Social, la "promoción de la salud" nos insta a realizar todo lo necesario para evitar que los problemas y conflictos familiares y sociales se produzcan en nuestra sociedad"* (Calvo, 2009: 21).[229]

No obstante, esta finalidad de la intervención profesional quedaría inconclusa si no se analizan las otras funciones que el Trabajo Social tiene como profesión. Para Reynoso y Calvo existe una de carácter **preventiva** ligada a *"[…] la no aparición de enfermedades y conflictos sociales. Realiza una labor educativa, trasmite nociones de autocuidado y autoasistencia […]"* (2003: 24), otra **curativa** que apunta a *"[…] colabora(r) asesorando a las personas para que logren solucionar sus situaciones conflictivas"* (2003: 25), una **constructiva** que *"[…] tiende a cooperar y colaborar para mejorar los recursos de la comunidad"* y, finalmente, una **paliativa** que *"[…] intenta aliviar los estado de necesidad de las personas"* (2003: 25).

Estas funciones desempeñadas por los trabajadores sociales, al mismo tiempo, deben estar acompañadas por ciertas aptitudes ligadas a una *"[…] cualidad personal: tener la capacidad de sentir frente a su entrevistado, identificarse con sus problemas, dejar de lado prejuicios, mandatos y creencias limitadoras"* (Reynoso y Calvo, 2003: 19), así como el Trabajo Social *"[…] necesita(n) de personas con respeto y admiración por la condición humana"* (Chadi, 2005: 32). Es decir, los profesionales además de adquirir competencias técnicas deberían ser capaces de tener ciertos atributos como personas, siendo *"[…] gente*

[229] Subyace en este pasaje, ligado a la "promoción de la salud", que los problemas sociales son "enfermedades", mientras que el equilibrio y la estabilidad un estado de salud social.

con un trascendente grado de vocación de entrega, y de dar y devolver lo que humildemente hemos tenido la suerte de aprender" (Chadi, 2005: 27).

La finalidad que estas autoras proponen para la intervención profesional de los trabajadores sociales se vincula al proceso reconstructivo que realizan de la realidad, advirtiendo, por un lado, ciertas particularidades en el escenario contemporáneo dadas por una crisis que es *"[…] una situación compleja, difícil de transitar. En la cual se ponen en evidencia la presencia o ausencia de los soportes internos o externos de la persona o grupo social"* (Reynoso y Calvo, 2003: 79). Según estas autoras, los soportes internos refieren a la capacidad del individuo de darse cuenta y reconocer lo que les sucede, mientras los soportes externos son *"[…] la familia, los amigos, los vecinos, un maestro, un profesional al que consultamos; también lo son el piso donde caminamos, una silla en la que nos sentamos, etc."* (Reynoso y Calvo, 2003: 38-39). Es decir, habría una crisis del propio individuo, su propia interioridad, y de aquellos círculos (redes) más próximas a éste, desapareciendo nuevamente de escena aquellos aspectos y determinaciones más amplias de la vida social. Por su parte, Chadi observa que en

> […] los últimos años […] he observado (con creciente preocupación) como el hombre ha acrecentado su negación como ser social […] Dicha actitud genera un "encapsulamiento" del hombre, "replegado" como un "necesario" mecanismo de defensa frente a los demás que en realidad lo debilita, en vez de fortalecerlo (1997: 19).

Este diagnóstico de época responde a cómo ambas autoras conciben la realidad, sobretodo, de las implicancias que tiene el pensamiento sistémico en Chadi y en el caso de Calvo su intento de fusionar la Gestalt con lo sistémico. Para la primera de estas autoras, la intervención del trabajador social debe *"[…] activar los recursos propios del cliente, suponiendo un desarrollo a través de su autodeterminación"* (Chadi, 2005: 22). Esta concepción, centrada en el cliente, sus recursos y el auto-desarrollo, es la resultante de una mirada puesta en lo relacional, que advierte que el hombre es un "tejido de relaciones" (Chadi, 1997) pero, entre las cuales, hay una que adquiere relevancia: la familia. En la misma, los individuos no sólo inician un proceso de socialización y de reglas interactivas que son internalizadas, sino que

> Todo sistema dicta sus propias pautas de funcionamiento, que establecen una dinámica y su interacción. Estas reglas permanecen estables de

> acuerdo a cada ciclo evolutivo, es decir que la familia atraviesa un determinado período sin cambios trascendentes. Dicha característica determina su condición de homeostasis, cualidad que es entendida como un "estado relativamente constante que se mantiene mediante su autorregulación (Chadi, 2000: 44).

Aquí se observa como la tendencia de la Teoría General de los Sistemas aparece en la concepción de familia, la cual, pese a poder considerarla como un sistema abierto, significando que existe un intercambio de entrada (input) y salida (output) entre el sistema y el medio, éste tiende a un equilibrio dado por su autorregulación. Así, se tensiona y polariza entre el cambio y la conservación lo que es un proceso dialéctico que incluye conjuntamente la conservación, la negación y la superación. No obstante, lo relevante de esta visión de la familia como sistema se vincula a la función social que le es atribuye a la misma:

> La familia, como integrante de la Red primaria, es la unidad estructural mínima dentro del universo del tejido relacional. Esta cualidad es vital tenerla en cuenta ya que, en el interior de la misma, habitualmente se gesta la disfuncionalidad que luego dará lugar a la convocatoria de los demás circuitos intersistémicos que se convertirán en la "extensión de apoyo" para el encuentro de soluciones. Es decir que la problemática, como emergente de una disfuncionalidad general, se manifiesta como síntoma dentro de esta micro agrupación (Chadi, 1997: 40).

Este pasaje retrata como la familia es, para el abordaje sistémico, la unidad esencial, la estructura mínima, de todo sistema social. Esto explica porqué este enfoque teórico prioriza en la intervención profesional el trabajo con familias, ya que se concibe que en éstas se producen las disfuncionalidades que pueden extenderse a otros sistemas sociales o redes secundarias. En otras palabras, en la familia se generan problemas relacionales que pueden tener algún grado de impacto sobre la propia red primaria y sobre aquellos sistemas con el que mantienen vínculo (red secundaria e institucional). En ese sentido, hay una responsabilización de la familia acerca de los problemas sociales, ya que en el núcleo de ésta se generan ciertas problemáticas sociales. Por ello, el trabajador social debe activar *"[…] dichas redes primarias, como búsqueda de cooperaciones "naturales" que acrecienten la fe del sistema familiar en sí mismo y en sus posibilidades, aumentando como consecuencia directa su autoestima y su propia valorización"* (Chadi, 1997: 46).

El Trabajo Social, entonces, pretende *"[…] activar un cambio de nivel frente a los problemas familiares que los afectan y a lograr un mejor funcionamiento relacional y social"* (Chadi, 2005: 41).

La preocupación constante acerca de lo relacional, presente en la mayoría de las citaciones hechas hasta el momento, tiende a convertirla en una abstracción recortada de la totalidad social e introducir una visión de que ciertos vínculos, al ser desajustados del automantenimiento homeostático, deben ser adaptados al sistema social.

Inclusive, esto se articula con las concepciones acerca de la red secundaria e institucional y el tipo de vinculación que éstas tienen con la familia. El primer tipo de red, el secundario, refiere a relaciones más próximas a la red primaria, como los grupos recreativos, religiosos y laborales que pueden actuar como "redes de contención" o "extensión de apoyo" frente a un desequilibrio familiar. Éste será el objetivo del trabajo de red que, partiendo de la familia, busca establecer "puentes" con las redes secundarias para *"[…] instrumentar una organización coherente en la red social que garantice la salud en sentido general, a través de su transformación en una unidad de apoyo, fortalecimiento y esclarecimiento"* (Chadi, 1997: 76). Así, la solución a los problemas sociales se encuentra en los recursos y capacidades propias de la familia o en las redes secundarias.

La aprensión de estos aspectos de la realidad da cuenta de porque la perspectiva sistémica obvia las determinaciones macroestructurales que atraviesan a las problemáticas sociales y a las relaciones entre los individuos. Pero, también, permite comprender la razón por la que se desdeña la lógica de derechos, ya que ésta generaría un cierto grado de dependencia de los individuos a sistemas considerados artificiales y no naturales. En palabras de Chadi, *"La convocatoria del "sistema profesional" suele generar una "perturbación ecológica" […] se accede a ellas, por necesidades específicas que las tramas primarias no pueden satisfacer"* (1997: 57). Y, en otro de sus textos, la autora, citando a Díaz Usandivaras, completa estas ideas comparando el trabajo con la red primaria y lo que sucede con la inclusión de la red institucional:

> […] el concepto de red primaria […] tiene la ventaja […] que retiene la responsabilidad por la conducta y por sus resoluciones en el individuo y en su familia, apelando a sus propios recursos, en vez de tender a la desresponsabilización, por depositación de éstos en las instituciones, perpetuando la dependencia (1997: 47).

Con esto, no sólo se descarta la exigibilidad y acceso de determinados derechos sociales por parte de los individuos y grupos sociales, sino que, al mismo tiempo, se dejan de lado aquellos valores a los que la autora hacía referencia como propios del Trabajo Social:

los derechos humanos y la justicia social, quedando en evidencia que desde el Trabajo Social independiente no sólo se vuelve imposible una articulación con los mismos, sino que se deben descartan de manera general por formar dependencia y, si se quiere, clientelismo. En síntesis, esto conduce a un Cambio Uno, que modifica para conservar, haciendo una *"[…] gestión de ayuda que niega la posibilidad de "autogestión" del cliente"* (Chadi, 1997: 51).

Esto es lo que lleva a Chadi (1997) a afirmar que el Trabajo Social interviene sobre los puentes de comunicación de los sistemas sociales, buscando activar y ordenar los lazos sociales, para recomponer el tejido social. Es decir, existe una fina articulación entre la finalidad del Trabajo Social y el reflejo de la realidad.

De modo similar, aunque articulando lo sistémico con la Gestalt, Calvo señala que el trabajador social es un "*Socioterapeuta [que] es, entonces, "quien cuida de lo social", es el profesional que acompaña a las personas en su desarrollo humano, en la búsqueda de su bienestar, y opera en contextos sociales"* (2009: 20). Como ya se observó, la socioterapia que el trabajador social realiza tiene por objetivo la resiliencia[230], el trabajo sobre la auto-estima, que combina aspectos de una racionalidad formal-abstracta, como la aplicación de un genosociograma familiar, y *"[…] un enfoque fenomenológico experiencial, acompaño a las familias en la expresión de sus necesidades, despejando malos entendidos, intentando se escuchen mutuamente y se den cuenta de qué les sucede en el aquí y ahora del encuentro"* (Calvo, 2009: 67).

Así, se propone una intervención como un *"diálogo existencial: en Gestalt es lo que ocurre cuando dos personas se encuentran "como personas""* (Reynoso y Calvo, 2003: 42). Este "diálogo existencial" es un acompañamiento no directivo que debe "suspender la realidad" de los prejuicios e interpretaciones, de modo de *"[…] movilizar las posibilidades del individuo y los recursos de la comunidad apropiados para obtener así una mejor adaptación del cliente a su medio ambiente o para de él"* (Reynoso y Calvo, 2003: 20). La adaptación al ambiente supone tener en consideración *"[…] las necesidades expresadas en la consulta y con los recursos con que cuentan las familias para la satisfacción de las mismas"* (Calvo, 2009: 66).

[230] Pérez va a destacar que *"[…] existen personas que en medio de condiciones muy adversas, logran enfrentar con éxito sus dificultades y romper con las expectativas de fracaso que se les otorga […] el ser humano aprende y desarrolla "mecanismos protectores" o de "resiliencia""* (2006: 277). Aquí queda en evidencia como la resiliencia refiere a las habilidades y capacidades internas del sujeto. En términos gestálticos son los pilares internos, en los sistémicos la red primaria y en la resiliencia el proceso que va del Yo tengo, Yo estoy, Yo puedo y Yo soy.

En el caso de Reynoso y Calvo lo sistémico se convierte en un conjunto de técnicas y procedimientos formales subordinados a *"[…] las sensaciones, las vivencias, la experiencia sensorial, el contacto, que describen una situación en el momento que sucede"* (2003: 36). La Gestalt pone el acento en los recursos que la familia y los individuos disponen, aceptando sus condiciones y limitaciones, y no en lo que falta. No obstante, esta visión tiende a desconocer los factores macroestructurales que atraviesan las situaciones problemáticas a las que se enfrentan los trabajadores sociales. Tomando uno de los casos que Calvo presenta, vinculado a talleres de auto-estima, relata como uno de los miembros del grupo se enferma y la respuesta que el profesional da a dicha situación:

> […] ella me dice que está intranquila porque no tiene cobertura social médica y el lugar donde fue asistida no le brinda seguridad, pues es una sala de guardia […] Le recuerdo que uno de sus compañeros de grupo trabaja en un Centro de Salud y seguramente, como está cerca de su domicilio, podrá asesorarla para saber cómo poder ser atendida allí. Luego le aclaro que en caso de no ser así, me encargaré de orientarla sobre los lugares de atención que brinda la Municipalidad (2009: 86).

Nuevamente aquí aparece la primacía de la red secundaria sobre una red institucional que pueda orientar al sujeto en la efectivización de un derecho público como la asistencia en salud. Esto se vincula con lo que Reynoso y Calvo refieren como el "darse cuenta", esto es, *"[…] contactarse con lo que se piensa, se siente y se hace, en un todo integrado, en el momento presente. Los trabajadores sociales, en ocasiones ayudamos a las personas a concentrarse en el presente […]"* (2003: 43). Este "darse cuenta" lleva al individuo a centrarse en el presente, en su necesidad y pensar que alternativa y solución tiene a su problema, ya que, según la Gestalt, sólo es posible ocuparse de una cosa por vez, siendo la figura de un fondo que al resolverse vuelve al fondo y aparece una nueva figura que debe ser resuelta por el individuo.[231]

Resulta esclarecedor retomar un ejemplo concreto acerca de cómo se articularía en la intervención el Trabajo Social y la Gestalt:

> Un trabajador social que trabaja con modalidad gestáltica y que es consultado por una persona que está muy confundida respecto a sus

[231] Un ejemplo demasiado ilustrado alude a esto: *"El ciclo comenzó con una dificultad, con la percepción de una carencia (aire fresco), se piensa lo que puede hacerse para satisfacerla, luego la persona se pone en movimiento, se dirige a la ventana y la abre, así se logra el bienestar. Cuando esto sucede, decimos que la Gestalt se ha cerrado"* (Reynoso y Calvo, 2003: 35).

> necesidades económicas. Luego de escucharla y establecer un diálogo donde pueda expresar su situación, el T.S. le propone realizar un trabajo de concientización corporal, con el fin de que logre concentrarse. Le puede pedir que se siente en la silla con la espalda perpendicular a la cola…que apoye los pies sobre el piso…que realice tres respiraciones profundas…que registre qué partes de su cuerpo están tensas…que vuelva a tomar contacto con su respiración…Es decir, le brinda los elementos para que logre contactarse consigo mismo. Una vez realizado, puede desarrollarse el siguiente diálogo:
> T.S.: Trate de darse cuenta: ¿Qué necesita?
> Consultante: necesito encontrar trabajo…
> T.S.: ¿Qué necesita para encontrar trabajo?
> Consultante: Necesito contar con direcciones de empresas de personal temporario.
> T.S.: ¿Qué necesita hacer para tener esas direcciones?
> Consultante: Necesito llamar a mi hermano…él trabajó durante una temporada para una de ellas, puede tener el listado…
> T.S.: ¿Qué necesita para llamar a su hermano?
> Y así sucesivamente, hasta que el consultante consiga ver cuál es el camino que elige seguir para llegar a su objetivo (Reynoso y Calvo, 2003: 43-44).

Este extenso ejemplo da cuenta de cómo la aplicación de la Gestalt en Trabajo Social no sólo tiende a individualizar los problemas sociales y aislarlos de la realidad en la que se encuentran, sino que, también, no se plantean como alternativas para la intervención profesional la existencia de políticas sociales o programas de empleo.[232] Así, se aplica una de las reglas de la Gestalt que las autoras destacan: la integrativa que *"[…] hace que el individuo llegue al fondo de una sensación o sentimiento y se haga responsable del mismo asumiéndolo como propio"* (Reynoso y Calvo, 2003: 34). Aquí se expresa la influencia del existencialismo en la Gestalt, que coloca a una sensibilidad hipostasiada, la intuición, como el *organon* para aprender la realidad. Si esto es así, y vinculado con la Gestalt, las respuestas están en el individuo que se *"[…] fija en la inmediatez de la "vivencia", abandonando las mediaciones sociales como si fueran "inauténticas" […]"* (Coutinho, 1973: 33-34). Esto es lo que lleva a afirmar que el fin de la intervención es que el individuo encuentre en sí la respuesta de sus problemas y el camino a seguir, produciendo una

> […] individualización de los problemas sociales, su remisión a la problemática singular ("psicológica") de los sujetos por ellos afectados es, como vimos, un elemento constante, a pesar de su gravitación variable, en el enfrentamiento de la "cuestión social" en la edad del monopolio; ella

[232] A lo sumo, al igual que Chadi, el trabajador social debe apuntar al *"[…] desarrollo de diferentes valores, los conceptos de solidaridad, de amor a sí mismo, al semejante y al diferente, la autoaceptación y la aceptación del otro"* (2009: 39) y, al mismo tiempo, promover las *"[…] redes de contención psicosocial"* (2009: 39).

> permite […] psicologizar los problemas sociales, transfiriendo su atenuación o propuesta de resolución para la modificación y/o redefinición de características personales del individuo […] (Netto, 1997: 32).

Es decir, es un planteo teórico que aborda los problemas sociales, ligados a la reproducción objetiva y subjetiva de los individuos, sin captar las mediaciones que la constituyen, al tiempo que refuerza la faz privada de la atención de la "cuestión social", al apelarse a los recursos y capacidades propias de los individuos. De igual modo, esta "psicologización de la cuestión social" es acompañada por una tendencia al moralismo alienante que transforma la función social de la moral, pasando ésta de ser una instancia mediadora entre el individuo particular y el género humano a convertirse en una trasmisora y reproductora de las normas que se vuelven costumbres en la vida cotidiana. Para Barroco *"En la sociedad de clases, la moral cumple una función ideológica precisa: contribuye para una integración social que viabiliza necesidades privadas, ajenas y extrañas a las capacidades emancipadoras del hombre"* (2004: 62).

Respecto a esto, se advierte que la fuerte moralización e individuación de los problemas sociales conducen a una familiarización de la intervención profesional, como si el enfoque sistémico y gestáltico fueran la expresión teórica de la orientación que adoptan las políticas sociales en los últimos años, no sólo con una focalización en las familias, sino también en el rol de las mujeres y la maternalización de las responsabilidades y deberes ligadas a las políticas sociales y el acceso a los recursos y servicios no mediados por el mercado de modo directo. Al respecto, Mallardi alude que

> Mediante ésta, la estrategia moralizante se extiende a los seres sociales que la componen, haciéndolos responsable de lo que le sucede a cada uno de sus miembros. Así, la estrategia de individualización de la "cuestión social" pasa a necesitar de la funcionalidad de la familia para garantizar su finalidad. Por ello, tanto en la retórica como en la práctica, la familia pasa a constituirse en el fundamento y horizonte de todas las estrategias que intervienen en la "cuestión social" (2013b: 43).

De este modo, la moralización y "psicologización de la cuestión social" de los individuos y familias (la red primaria) son los contenidos que subyacen en la finalidad de la intervención profesional, sobretodo, al focalizar en los aspectos relacionales y en los puentes que los mismos deben crear con la red secundaria e institucional. Dicha finalidad se articula conceptualmente con aquellas categorías a partir de los cuales se concibe y aprende la realidad: la crisis de los pilares internos y externos, que no son más que las habilidades y

recursos propios de los individuos así como de los grupos más cercanos. La finalidad de la intervención guardaría coherencia respecto al sentimiento del mundo actual: la incertidumbre y angustia de la crisis contemporánea que es reconvertida en un problema de la subjetividad y de los lazos sociales que construye cada individuo y red primaria.

Junto a esta finalidad, aparecen ciertos rasgos de la racionalidad formal-abstracta al coagular y abstraer el complejo social del individuo y la familia de la totalidad, construyendo una abstracción formalista que a lo sumo es articulada y relacionada con otros complejos relativamente cercanos a éstos. Esto aparece claramente en los aspectos que son tenidos en consideración a la hora de trabajar con familias. Así, por ejemplo, Calvo señala que debe analizarse

> […] como son las relaciones horizontales y también cómo se despliegan las relaciones verticales. Todo ello me ayuda a descubrir si hay alianzas y confirma en ocasiones las lealtades familiares […] cómo reaccionan ante los cambios que se producen en la vida familiar, qué aceptan y que rechazan […] luego tomo en cuenta también a la familia ampliada […] Las intervenciones las oriento a distinguir si existen cuestiones pendientes entre ellos, ver su capacidad de atravesar situaciones adversas, la estimación que sienten hacía si mismos y hacia los otros miembros de su sistema familiar […] Un tema a tener en cuenta es quien trasmite las normas y de qué modo lo hace, si éstas son flexibles o rígidas, si se cambian con el paso del tiempo (2009: 64-65).

El énfasis puesto en los aspectos internos y la relación con otras redes de la familia se vincula con los preceptos propios de la Teoría General de los Sistemas, sobretodo, al partir de una concepción de que el sistema es homeostático, ya que es *"[…] gobernado por reglas, en permanente evolución"* (Chadi, 1997: 32). Serán estas reglas las que definen y regulan las relaciones hacia adentro de un sistema y los puentes establecidos entre éste y las redes secundarias. El problema de esta concepción es que se asocia las normas y reglas al equilibrio y armonía del conjunto, mientras que el cambio supone un período de anomia en la que no existen reglas. Así, el interrogante que se abre es ¿Quién define estas reglas?; ¿Existe una forma de medir lo que debería ser y lo que no y en que momento particular en el caso de la familia? En el caso del estudio de las relaciones de la familia, Chadi propone como indicador funcional de la red familiar las *"[…] modalidades de agrupación, que suelen oscilar [entre el] "aglutinamiento" [y] el desapego"* (1997: 28). Entonces, pareciera que el trabajador social deba partir de un modelo formal de normas y reglas para las redes y sus

modalidades de vínculo y contribuya, desde esta concepción a priori que guía su accionar, a "normalizar" los sistemas, de modo que éstos vuelvan a un estado de equilibrio.

Por otro lado, existe una tendencia al metodologísmo propio de la racionalidad formal-abstracta, aunque cabe destacar que las *"[…] fases están ligadas una con otra y requieren de una conducta que permita "diagnosticar, evaluar e intervenir" permanentemente […]"* (Chadi, 1997: 91). Pese a esta advertencia, se proponen pautas metodológicas generales diferenciadas por los sujetos de la intervención, esto es, el conocido caso social, o *"[...] "Caso Social Individual-Familiar […] [que] culmina en los términos más acertados de "Intervención a Nivel Familiar" […]"* (Chadi, 2005: 36), el grupo y la comunidad. Según Reynoso y Calvo *"Los métodos que utiliza son los que el Servicio Social consagró como propios"* (2003: 20). Como refiere Netto,

> […] las legitimaciones abstractas de las prácticas de Caso, Grupo y Comunidad, cristaliza de esta forma un artificio mediante el cual se refuerzan y revigorizan entre los cuadros de la formación del asistente social las desviaciones contra las cuales se levantaron las vanguardias profesionales, particularmente los recortes entre individuo y comunidad, persona y sociedad, ciudadano y trabajador, vida cotidiana y orden sociopolítico macroscópico (2000: 54).

Respecto al vínculo con los sujetos de la intervención, sean individual-familiares; grupales o comunitarios, se requiere de *"[…] etapas de inclusión; de intervención propiamente dicha, y por último de desinvolucración"* (Chadi, 2005: 63), esto es, un acercamiento progresivo para conocer los problemas sociales, luego intervenir sobre los mismos y finalmente dar un cierre al accionar profesional al ser un sistema no ecológico que sólo actúa en situaciones puntuales y necesarias.

Junto a estos momentos, que orientan el vínculo con los sujetos de la intervención, se propone una serie de fases para intervenir sobre las problemáticas sociales. Calvo recalca que la metodología requiere de una serie de fases o etapas ligadas al *"Estudio de la situación de la familia que se acerca, sus dificultades y la demanda. El estudio del medio familiar y de la red social […] La elaboración y armado del genosociograma. El diagnostico social o evaluación diagnóstica. La intervención socioterapéutica o tratamiento social. Trabajo de red"* (2009: 24).

Por su parte, Chadi plantea *"[…] tres etapas dentro del recorrido para concretar la tarea"* (1997: 86) ligadas al **diagnóstico social de la red**, dirigido a captar *"[…] los vínculos y*

sus formas de interrelacionarse" (1997: 86), **evaluar los medios**, que apunta a *"[…] agrupar los medios acordes con una "lógica relacional" […]"* (1997: 89) que sean de utilidad para actuar sobre la situación problemática, y la **intervención propiamente dicha**, entendida como un proceso que posee *"[…] un conjunto de fases sucesivas para alcanzar un objetivo que en este caso se centra en transformar la disfuncionalidad en funcionalidad"* (1997: 90-91).

Si bien estas visiones acerca de la intervención profesional han adquirido una cierta laxitud o señalamientos relacionados al carácter simultáneo o conjunto de las fases y momentos, éstas no escapan a un cierto molde formalista o a un "esquematismo metodológico", ya que es un

> […] proceso metodológico [que] queda rigurosamente aprisionado a una serie de etapas, sub-etapas, momentos, sub-momentos; cada uno tiene a priori señaladas sus funciones, sus características, sus instrumentos, sus objetivos, sus formas de control y someten al investigador a una verdadera "camisa de fuerza", que termina en la obsesión de la fidelidad al esquema, en perjuicio del movimiento de los procesos sociales (Lima y Rodríguez, 2000: 38).

Con ello, se refuerzan aquellos elementos segmentados y abstractos que los trabajadores sociales deben considerar en el abordaje de las situaciones problemáticas, obnubilando ciertos aspectos que podrían estar incidiendo en la intervención y en la vida cotidiana de la población usuaria. Al mismo tiempo, este formalismo oculta, bajo un manto tecnicista y de múltiples técnicas, una finalidad ligada a la culpabilización del sujeto y a la auto-responsabilidad de éste por su situación.

Antes de avanzar con otro de los autores ligados a esta tendencia teórica, debe destacarse que tanto Calvo como Chadi coinciden en que el trabajador social es un mediador y cumple una función social de mediación. La primera señala que

> La mediación familiar surge como un recurso que ayuda en el Trabajo Social con familias, cuando solas no logran resolver sus problemas. Se focaliza en el mejoramiento de las relaciones futuras, en sanear las existentes en el presente, en ayudar a encontrar soluciones que satisfagan a todos […] Al ser un método no litigante se dan acuerdos que son más razonables y más satisfactorios para los seres humanos (Calvo, 2009: 72-73)

Mientras que Chadi complementa estas nociones afirmando que

> […] el Trabajador Social se constituye en un "mediador" entre los espacios interred y también en aquellos subespacios que configuran la trama relacional interna de cada tejido en particular […] Cuando el Trabajador Social "media" entre los sectores interred, está aportando una claridad entre las posturas de los mismos, al estimular acuerdos entre dichos sectores […] (1997: 121).

Analizando los textos de aquellos autores que hay pensando la mediación en el Trabajo Social (Tommaso 1997, Ibáñez 2002, Gómez Olivera 2005) se observa como éstos plantean que la mediación familiar, escolar o comunitaria es una técnica o tecnología social que interviene sobre conflictos ligados a ciertos ámbitos funcional-laborales de los trabajadores sociales. Es decir, se coloca la mediación como una instancia previa a que actúe la justicia. Inclusive, Gómez Olivera recalca que ésta *"[…] es una de las técnicas más efectivas para resolver situaciones de conflicto social, sin llegar a la instancia judicial, y promover relaciones colaborativas entre los vecinos a fin de sostener la paz en el ámbito barrial"* (2005: 16). En una línea similar, Ibáñez advierte que *"La mediación se daba naturalmente en la familia y en la sociedad, y era ejercida bien por el cura del pueblo, o por la persona más calificada de un barrio y de una familia"* (2002: 184), pero al vivir actualmente en un *"[…] proceso progresivo de desafiliación […]"* (2002: 182) es necesario articular la creación de redes con la mediación, porque *"[…] la mediación es una alternativa valiosa para el fortalecimiento o la generación de nuevas redes, ya que el hecho de mediar abre las puertas de la participación y de la toma de conciencia de pertenencia a un conjunto mayor de personas"* (2002: 1987).

La mediación, además de contener una serie de pasos y fases[233], requiere del mediador ciertos atributos y características, como por ejemplo

> […] su imparcialidad y neutralidad, lo que significa que el mediador debe separar sus opiniones de los deseos de los litigantes y concentrarse en los modos de ayudar a las partes a formular sus propias decisiones sin favorecer impropiamente a una de ellas (Tommaso, 1997: 20).

[233] Por ejemplo, Tommaso destaca que la mediación incluye un proceso que *"1. ingresa en la disputa. 2. Ayude a las partes a elegir el método de resolución y el escenario conveniente para el conflicto. 3. Recopile datos y analice el conflicto. 4. Diseñe el plan de mediación. 5. Practique la conciliación. 6. Ayude a las partes a comenzar negociaciones productivas. 7. Identifique las cuestiones importantes y elabore una agenda. 8. Identifique los intereses. 9. Ayude a las partes a desarrollar alternativas de arreglo. 10. Ayude a evaluar alternativas. 11. Promueva la negociación final y 12. Ayude a desarrollar un plan de ejecución y supervisión"* (1997: 65-66). Otros modelos para la mediación son planteados por el autor desde la página 66 a 80. De igual modo, Gómez Olivera plantea una serie de fases en la mediación: la premediación; la entrada, la narrativa o "cuéntame, arreglo y acuerdo" (2005: 23-31).

Tanto Chadi (1997) como Calvo (2009) al generalizar este rol mediador del trabajador social, con independencia del ámbito funcional-laboral en el que éste se inserta, genera dos consecuencias fundamentales: la primera, se refuerza la noción de que el profesional debe orientar y contribuir a que el sujeto reconozca sus limitaciones, pero también sus capacidades y recursos, con independencia de la red institucional y de los aspectos macroestructurales que la determinan y median. En segundo lugar, se propone un perfil profesional apenas con capacidad y habilidad técnica, ya que éste debe ser neutral frente a las problemáticas sociales que enfrenta y sobre las que interviene cotidianamente. Con ello, se desdeña la dimensión ético-política y se fortalece la dimensión instrumental del Trabajo Social.

En una línea similar a la de Calvo, que fusiona lo sistémico con la Gestalt, Armas y Kirchner se proponen articular una propuesta de corte formalista con otra de carácter irracional, ya que, como observa Lukács, *"[…] la lógica formal constituye siempre el complemento interior, el principio de ordenación formal de los materiales para todo irracionalismo […]"* (1959: 119). En ese sentido, las autoras van a recuperar la sociorientología con *"[…] el objeto de que puedan contar [los trabajadores sociales] con un nuevo aporte a los últimos avances en terapia familiar, sistémica, de grupo operativo, etc. que trabajan más sobre la energía operativa"* (1994: 62).[234]

En este último pasaje aparece clarificada la mediación entre la racionalidad formal-abstracta y el irracionalismo. En este caso, Armas y Kirchner (1994) señalan que además de las funciones ligadas a lo orientacional y educativo, el trabajador social debe constituirse en energoterapeuta. Esta nueva función que los trabajadores sociales deben desempeñar deviene del modo de concebir al individuo. Según las autoras,

> […] el hombre es dueño de sus propias iniciativas y capaz de emanciparse de toda limitación, pero también cabe aclarar que la vida de ningún hombre es extraña a sus semejantes. Tampoco está exento de los influjos de otras presencias o acciones naturales y sociales […] La verdad es que el hombre está expuesto a una angustia existencial, pues éste está limitado

[234] Inclusive, ya en la Carta a los lectores, Armas y Kirchner afirman la complementariedad entre lo sistémico y la propuesta de la sicorientología. En palabras de las autoras: *"La teoría sistémica y los trabajos de sistematización, entre otros, fueron dejando el fertilizante de un nuevo acontecer, que es el que hoy nos permitimos poner en consideración. Se abre así una nueva dimensión del Trabajo Social que contiene grados crecientes de conciencia apropiada a un concepto holístico, en donde interactúa, el cuerpo, la mente y el universo"* (1994: IX).

> en su libertad por una serie de condiciones que atentan contra su libertad de expresión (Armas y Kirchner, 1994: 5).

Esta concepción plantea que el fracaso y angustia que vive el hombre es producto de que su libertad no es plena ni absoluta. Esta posición, ligada al existencialismo, conduce a una visión abstracta de la libertad, al encontrarse esta última separada de la necesidad. Ya a lo largo de este trabajo se analizó como entre libertad y necesidad hay una mediación fundamental que, en términos de Lukács, refiere a la teleología y la causalidad. Así, por un lado, se generaliza una sensación de angustia al construir una visión abstracta y general de libertad cuando ésta siempre es concreta y relacionada con la causalidad. Por otro lado, el refugio frente a una realidad opresiva y que limita al individuo se encontrará en su conciencia, su mente y su espíritu. Para Armas y Kirchner el hombre despliega su existencia en un plano físico, uno social y otro mental, siendo este último, lo *"[…] espiritual, la síntesis"* (1994: 5) de todos los ámbitos destacados. El Trabajo Social, en la actualidad, debe adoptar una

> […] cosmovisión de carácter espiritual [que] nos insertamos en una etapa donde el pensamiento está regido por la esperanza y la fe en donde debemos ser veraces con nuestra conciencia interna y/o espiritual para poder ser capaces de producir un cambio real asumiendo una actitud comprometida en el descubrimiento del potencial de la propia mente, todo ello con un sentido ontológico (Armas y Kirchner, 1994: 1).

Así, el Trabajo Social *"[…] tiene en el Bienestar Social su referencia y para lograr un grado de bienestar es preciso contribuir al mejoramiento de la calidad de vida"* (Armas y Kirchner, 1994: 8). Esta calidad de vida y bienestar social son analizadas, al igual que Calvo (2009), a partir de la pirámide de Maslow, quien plantea que en la base de dicha pirámide se encuentran aquellos elementos ligados a la subsistencia y las necesidades fisiológicas, en un segundo escalón la socialización, que permite la estima, la pertenencia y el amor y, finalmente, en la cúspide la personalización, que no es más que la auto-estima. El Trabajo Social debería abordar esta pirámide contribuyendo a que los sujetos alcancen su cúspide, que es esencialmente una "calidad de vida subjetiva". Según las autoras

> […] el bienestar sería consecuencia directa del "tener más", lo que implicaba un criterio materialista […] El hombre se fue olvidando de su identidad espiritual, de su capacidad de ser, de su concepción trascendente […] el "tener" debe guardar equilibrio. Es así como la sociedad produce su propio resguardo y va surgiendo una nueva

> conciencia, y empieza a aparecer una cosmovisión espiritualista que vuelve a sus orígenes, retroalimentándose en la fe y en ese buscar preguntas y encontrar respuestas, en ese encontrarse y confrontar la propia vida (Armas y Kirchner, 1994: 20).

Así, el Trabajo Social, en articulación con la sicorientología, trabaja la conciencia interna, ya que ésta

> […] permite desarrollar las cualidades del ser humano que contribuyen a hacerlo más persona, siendo el concepto de personalización una "respuesta conciente y valorativamente optada para el hombre, respondiendo a su dignidad de persona y a su misión trascendente para la cual fue llamado y distinguido entre todos los seres de la creación" […] La respuesta avanza así más allá de los niveles de conciencia externa para entrar en las capas más profundas de la mente. Se abre así la posibilidad de aprender a desarrollar la mente ejerciendo mayor control sobre el hemisferio derecho del cerebro, permitiéndonos conocernos más y desarrollarnos más como personas, empezando a valorar más al otro, reconociéndonos más en Dios, con una apertura interna, confiada, veraz y esperanzada (Armas y Kirchner, 1994: 25).

Mediante este pasaje queda en evidencia que bajo el rótulo de desarrollar el hemisferio derecho del cerebro, ligado al *"[…] cerebro-emoción, cerebro-corazón"* (Armas y Kirchner, 1994: 21), y el hemisferio izquierdo, que es el *"[…] cerebro-verbal, suma, resta, relaciona, clasifica, etc."* (Armas y Kirchner, 1994: 21), se oculta una clara tendencia a la "psicologización de la cuestión social" y a la inducción comportamental. Esto aparece en evidencia en el siguiente pasaje:

> Con este abordaje se encontrará el hombre a sí mismo a través de ejercitaciones prácticas de autocontrol y relajación que permitirán que los deseos se transformen en convicciones y éstos en decisiones. Todo ello en un marco estimulante y positivo. El proceder de esta manera ayudaría sin lugar a dudas al Trabajador Social, sin caer en la ingenuidad de creer que el servicio social se ha de reducir al análisis aislado de cada necesidad (Armas y Kirchner, 1994: 28).

Esta finalidad de la intervención profesional, fuertemente ligada al trabajo con la conciencia interna, es complementada por una lógica formal-abstracta basada en una metodología con pasos y momentos que deben conducirse para alcanzar dicha finalidad. Las autoras confunden el método de investigación con la metodología de la intervención profesional, ya que éstas señalan que *"En el caso del Trabajo Social, el saber profesional deriva en la investigación de la práctica, pues ha determinado en ella su eje verificable, con lo*

cual se está construyendo a través del método una teoría propia" (Armas y Kirchner, 1994:45).

Como afirma Montaño, esta visión no distingue la creación de una teoría propia con la producción de "un conocimiento para actuar", lo que supone que *"[…] se incorpora (se subsume) la investigación al proceso metodológico de intervención (de todo) profesional del Servicio Social […]"* (2000: 17). Este "confusionismo" remite a que Armas y Kirchner recuperan el etapismo típico de las distintas propuestas metodológicas, resumidas en investigación, diagnóstico e intervención, al tiempo que señalan que *"La tarea de construir una teoría en Trabajo Social se comprende definiendo los conceptos que intervienen en la formación de la misma […]"* (1994: 46), refiriendo a las hipótesis, variables, indicadores y una serie de aspectos ligadas a la investigación basada en un modelo formal de pasos y momentos. No obstante, estas etapas y momentos de la intervención -que incluye la investigación- se complementan con la sicorientología:

> La ciencia hoy nos respondería que lo haría desde la lógica, a nivel conciente desde el hemisferio izquierdo, mientras que la Sicorientología, sin negar el método científico, lo complementaría, incorporando al proceso de orientación de la mente el hemisferio derecho, desde la conciencia interna, con miras a la transformación (Armas y Kirchner, 1994: 54).

Esto da cuenta del título del libro de Armas y Kirchner: *Intuición y razón en Trabajo Social*, ya que el hemisferio derecho sería lo intuitivo que ha sido colonizado y dominado por el hemisferio izquierdo que, como fue definida, refiere a una racionalidad formal que segmenta y clasifica la realidad. En ese sentido,

> La intuición es la facultad de conocer sin el uso de procesos racionales y a través de la activación del hemisferio derecho. Jhon Steven la define en el "darse cuenta" y la riqueza de los pasos interiores. Marilyn Ferguson dice: "comenzamos a fiarnos de la intuición de ese conocimiento de todo el cerebro (…) la intuición, ese modo de conocimiento natural se convierte en compañero cotidiano. Esa facultad debería ser utilizada no sólo desde el campo personal, sino desde el profesional, y esa es nuestra postura para entender que la intervención profesional del Trabajador Social se nutre de conocimiento interno y externo de la realidad, porque realidad es también verdad, y verdad es la conformidad de lo que se dice con lo que uno piensa (Armas y Kirchner, 1994: 50).

La intuición es, para Armas y Kirchner, el punto de partida y de llegada del trabajador social y su intervención, es decir, éste, como profesional, debe incorporar lo intuitivo como

instrumento fundamental de la intervención pero, al mismo tiempo, se vuelve parte de la finalidad propia de la intervención: los sujetos de la intervención deben alcanzar el despliegue de su hemisferio derecho. De este modo, la intuición se desarrolla

> […] a través del motor de la mente. Las cosas existen en la medida que son captadas por el ser humano, de allí la importancia de que este adquiera su propia habilidad mental, descubriendo su potencial, desarrollándola dentro de un proceso personalizante en donde primer el bien común y la promoción humana en una relación equilibrada con la conciencia interna (Armas y Kirchner, 1994: 30).

Así, la intuición sería una comunicación subjetiva que *"[…] comprende la percepción extrasensorial, es decir, el desarrollo de un sentido intuitivo de naturaleza síquica que involucra a la mente humana como perceptiva de la inteligencia humana"* (Armas y Kirchner, 1994: 57). Esta comunicación interna, ligada a la intuición, expresa la dualidad que plantean Armas y Kirchner acerca de los aspectos objetivos y subjetivos de la realidad, siendo estos últimos inmateriales y los primeros materiales. El siguiente pasaje es una comprensión clara de lo afirmado:

> Para transformar la realidad desde el grupo debe operarse en esta unidad de trabajo un crecimiento hacia adentro, para provocar luego el crecimiento hacia fuera. En la interacción interna del sujeto, el grupo de referencia es lo internalizado, que se constituye en una particular estructura relacional de dimensión intrasubjetiva, que se completa con la estructura social relacional objetiva. En esa complementariedad surge la praxis como vínculo de interacción, interesándonos para esta propuesta, la vida mental que se produce en el nivel básico de conciencia y que comprende la interacción de conceptos e imágenes internas. Por ello el abordaje interno es también social (Armas y Kirchner, 1994: 60).

Con ello, se busca que *"[…] la comunicación subjetiva ayud(e) al restablecimiento de los vínculos desde el nivel básico, a través de la programación, para materializarse después en el mundo físico (comunicación objetiva)"* (Armas y Kirchner, 1994: 40). Estos extractos expresan cómo lo problemas sociales presentes en el Trabajo Social y su intervención se ubican al nivel de lo relacional y mediante un trabajo sobre la intuición y la comunicación subjetiva pueden transformarse las relaciones vinculares y los lazos sociales "objetivos". El desarrollo de la intuición supone que

> […] los integrantes de un grupo tengan un mayor conocimiento de sí mismos y de sus relaciones, y estas se den en armonía, se debe lograr un

> equilibrio entre la conciencia interna y externa. Es preciso entonces, concederse unos minutos para meditar, recurriendo a ejercicios respiratorios, métodos de control mental y/o yoga, y cualquier otro tipo de práctica que facilite la creación, desarrollando la imaginación y la visualización. Todo ello implica romper con la resistencia al cambio y generar una profunda vida interior, obteniendo mayor eficiencia en la acumulación de experiencias (Armas y Kirchner, 1994: 63).

Si bien las autoras reconocen que la profesión *"[…] está influenciada por las Políticas Sociales y estas de alguna manera la determinada, sin embargo su esencia tiene y asume una dinámica propia"* (Armas y Kirchner, 1994: 8). Esta dinámica propia habla de una indeterminación en la autonomía (o autonomía plena) de los profesionales en su quehacer como trabajadores sociales, pudiendo optar libremente por trabajar en la sicorientología y sin tener que resignificar la demanda institucional ni negociar ningún aspecto entre ésta o lo que la institución define como función y rol del trabajador social en la misma.

Finalmente, un cuarto autor a considerar es Núñez (2008), quien adopta una visión sistémica y la articula con la obra de Bourdieu. Un primer punto de disquisición de Núñez refiere a su polémica en torno a la categoría rol, ya que según éste *"[…] no podemos seguir concibiendo roles predeterminados para la profesión, ya que su accionar no depende de la aplicación de un arsenal de instrumentos que cada rol predetermine o traiga implícito"* (2008: 22).

En ese sentido, el autor va a proponer la sustitución de los roles en Trabajo Social por una concepción de posiciones, al recuperar la noción bourdiana de campo, como *"[…] sistema de posiciones y de relaciones entre estas posiciones"* (Núñez, 2008: 15), que entiende que hay un cierto dinamismo en las posiciones y lugares que se ocupan dentro de la misma, conformando un *"[…] sistema de posiciones relativas y dinámicas y no individuos ubicados jerárquicamente en una estructura social estática […]"* (Núñez, 2008: 16). Así, *"[…] la noción de "rol" desde la perspectiva de las redes sociales no existe como construcción a priori a la intervención"* (Núñez, 2008: 19).

Si bien el autor incorpora una preocupación importante respecto a lo que podría llamarse la cuestión de la demanda institucional y la finalidad de la intervención del trabajador social, la posición teórica que asume lo conduce a un extremo relativismo, ya que el campo al ser un sistema de relaciones termina desconociendo aquellas determinaciones macroestructurales que sobre y subdeterminan a la intervención profesional. Así, se produce un excesivo énfasis en un relativismo relacional, del que depende la posición que ocupa el

trabajador social en la intervención, y una ausencia plena de las determinaciones que la atraviesan y que no podrían ser concebidas como relaciones sociales. Según el autor:

> […] los roles que el colectivo profesional determinó históricamente para el Trabajo Social determina, aún hoy, que las prácticas llevadas a cabo se plasmen en acciones estáticas, rígidas y parciales; lo que no permite el logro de un abordaje que contemple la dinámica, complejidad e integridad de la cuestión social, abordando sólo la dimensión para la que dichos roles fueron creados (Núñez, 2008: 26).

Este pasaje da cuenta, por un lado, de cómo el autor concibe que dichos roles han sido definidos por el Trabajo Social, perdiendo el mismo un dinamismo más enriquecedor que considera que las funciones sociales que la profesión ocupa en los espacios funcional-laborales dependen no sólo de las respuestas teórico-políticas que la profesión da, sino también de las problemáticas y demandas mas acuciantes de cada momento histórico. Por otro lado, los roles no son una auto-atribución que el profesión se da a sí mismo, sino que se producen a partir del interjuego entre lo que la institución demanda del Trabajo Social y lo que los profesionales están dispuestos a negociar y articular con otros actores institucionales y la población usuaria. Para ello, para lograr la resignifcación de la demanda institucional, lo relacional es apenas un aspecto a considerar, siendo fundamentales aquellas determinaciones macroestructurales que de forma inmediata o mediata se presentan en la intervención.

Esto conduce, por un lado, a que el autor no avance más allá del concepto posiciones y su carácter movible y modificable con el tiempo, sin precisar cuáles son los aspectos que determinan dicha posición y qué elementos el trabajador social debería tener en cuenta para avanzar en lugares más flexibles y dinámicos. Por otro, la concepción de Bourdieu de posiciones va a ocupar una relación directa con las redes sociales y la concepción que sostiene Núñez de una nueva "cuestión social" que, ligada a Castel[235], refiere a la aporía fundamental que mantiene unida y cohesionada a sociedad. Según el autor, *"[…] la nueva cuestión social está caracterizada por desempleo masivo, precarización de las condiciones de trabajo, inadecuación de los sistemas clásicos de seguridad social, multiplicación de los sujetos que ocupan en la sociedad una posición de supernumerarios […]"* (Nuñez, 2008: 33).

[235] Aquí es útil destacar que la concepción de Castel se emparenta a la de Rosanvallon trabajada en el capítulo anterior. La posición de Castel es de carácter ahistórica, ya que éste piensa la "cuestión social" como lo que mantiene unificada y unida a una sociedad y este aspecto se encontraría presente en toda forma de sociaibilidad.

Además de la crisis de la sociedad salarial, la crisis actual se ligaría a las *"[…] redes de sociabilidad y en los sistemas de "protección" que los cubren ante los riesgos de su existencia"* (Núñez, 2008: 33). Estos dos elementos remitirían a la existencia de

> […] zonas de cohesión social. Y dice: "la asociación trabajo estable/inserción relacional sólida caracteriza una zona de integración. A la inversa, la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional conjugan sus efectos negativos para producir la exclusión, o más bien la desafiliación (pérdida de "carnet" de lo social). La vulnerabilidad social es una zona intermedia, inestable, que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad (Núñez, 2008: 34).

Estas zonas de cohesión social, dadas por la condición laboral y por las redes que los individuos construyen, recupera el planteo de Bronfrenbrenner que, en cuanto psicólogo, presenta *"[…] una descripción del proceso de desarrollo del niño visto desde una perspectiva sistémica. Su modelo muestra claramente al individuo y su medio como partes de un sistema de red, cuyas influencias son mutuas y circulares"* (Núñez, 2008: 56). Esto significa que todo individuo participa de una red de sistemas, entre los que se destaca el **microsistema**, que son *"Las personas más próximas, en este caso al niño que estamos enfocando, son el sistema en el cual el niño se involucra"* (Núñez, 2008: 56). Al mismo tiempo, *"[…] los contactos entre los diversos microsistemas en los que el niño se desarrolla, y toma en cuenta esta relación entre microsistemas como un sistema en sí mismo, al que denomina* ***mesositema****"* (Núñez, 2008: 56).[236] Un tercer nivel es el **exosistema**, compuesto por aquellos sistemas que influyen en el medio sin que el sujeto participe de él y el **macrosistema**, como *"[…] nivel abarcativo en el cual todos los otros sistemas dependen unos de otros y cooperan entre sí […]"* (Núñez, 2008: 57).

Los niveles del sistema presentes en las problemáticas sociales que se abordan en la intervención profesional permiten identificar como, en el escenario contemporáneo, se pasa cada vez con mayor frecuencia de una zona de integración a otra de vulnerabilización o desafiliación. Pese a que Núñez recalque que su intención no es culpabilizar al individuo de su situación, al abordar una experiencia profesional ligada a "jóvenes vulnerables" destaca que un enfoque de red y la investigación acción participativa *"[…] generará la posibilidad*

[236] Otros autores. Podestá y Rovea, clarifican mejor el nivel mesosistémico, al decir que *"[…] comprende las interrelaciones de dos o más entornos en que la persona en desarrollo participa activamente"* (2003: 58).

para promover el acceso de los jóvenes en conflicto con la ley a la zona de integración social" (2008: 79).

De esto se desprenden dos conclusiones: por un lado, que referirse a la existencia de una zona de integración necesariamente conduce a reconocer que existen desintegrados. En otras palabras, existirían individuos que se encontrarían excluidos del microsistema, desconociendo cuál es la función social, referida ya en el capítulo anterior en relación a la fracción de la clase obrera sobrante, que ésta porción de la población ocupa dentro de la sociabilidad capitalista. Por otro lado, si la zona de integración depende de un trabajo establece y una red de contención desarrollada, es evidente que sobre el primer aspecto el trabajador social[237] poco puede contribuir a que la población usuaria se inserte en el mercado de trabajo, quedando como alternativa el trabajo sobre las *"[…] redes de contención y protección personal, institucional y/o comunitaria"* (Núñez, 2008: 78). En ese sentido, sería ilusorio pensar que el Trabajo Social tiene como finalidad lograr la integración social, no sólo porque no hay a quien integrar en la sociabilidad capitalista, sino porque el profesional actúa sobre las expresiones y manifestaciones de la causa que generan las problemáticas sociales: "la cuestión social" entendida como la relación social general entre el capital y el trabajo.

Núñez destaca que las redes no pueden sustituir al Estado, siendo necesaria a lo sumo una co-gestión de la "cuestión social". No obstante, desde la lógica instalada por el autor, se intervendría sobre

> […] un sistema abierto, multicéntrico, que a través de un intercambio dinámico entre los integrantes de un colectivo (familia, equipo de trabajo, barrio, u organización, tal como la escuela, el hospital, el centro comunitario, entre otras) y con integrantes de otros colectivos, posibilita la potencialización de los recursos que poseen y la creación de alternativas novedosas para la resolución de problemas o la satisfacción de necesidades (2008: 53).

En síntesis, con mayor adherencia en las primeras tres autoras y con un grado de mayor laxitud y apertura en el caso del último autor abordado, podría afirmarse que la perspectiva sistémica y Gestalt expresan una nueva fase del Trabajo Social tradicional que, en términos de Netto, se caracteriza por

[237] Inclusive, podría considerarse que el profesional probablemente sea alguien en vulnerabilidad por su condición laboral precaria.

> […] su desempeño profesional asistemático, intuitivo, carente de procedimientos técnico-científicos bien determinados y rigurosos, informado por valores de sabor liberal, volcado a la corrección (en una perspectiva claramente funcionalista) de las llamadas "disfunciones sociales", y sustentado por una concepción (conciencializada o no) idealista y/o mecanicista del universo social, sólo comprendido en cuanto universo social engendrado por el modo de producción capitalista (1975: 87).

No obstante, quedó en evidencia con la exposición realizada hasta aquí que este nuevo Trabajo Social tradicional tiene algunas particularidades respecto al que lo antecedió: si bien continúa planteando una finalidad similar a la destacada por Netto (1975), la adaptación del sujeto o el trabajo sobre sus representaciones o recursos para que sean funcionales al sistema social, la misma guarda una directa vinculación con un período de inseguridad en el capitalismo, una angustia e incerteza propia de la crisis capitalista que agudiza la tendencia a la "psicologización de la cuestión social" y la responsabilidad del individuo por la situación problemática que afronta. Así, el sentimiento del mundo hace converger una finalidad más emparentada al irracionalismo, mediante la intuición; sus representaciones y simbolizaciones, y un abordaje basado en el metodologismo, clásicamente vinculado a la racionalidad formal-abstracta. No obstante, debe destacarse la mayor laxitud y apertura a que los momentos y fases de la metodología sean simultáneas o flexibles, aunque nuevamente se propongan modelos formales de intervención. Esta particularidad abre un campo de cercanía entre el irracionalismo y la racionalidad formal-abstracta que, si bien siempre existió, tiende cada vez más a fusionarse.

CONSIDERACIONES FINALES

La tesis doctoral ha intentado sintetizar, mediante su recorrido lógico-ontológico, un conjunto de reflexiones acerca de la naturaleza del Trabajo Social, sus determinaciones esenciales en los procesos de intervención profesional y sus mediaciones con algunas de las tendencias teóricas existentes en la profesión en la contemporaneidad. A partir de ello, es posible resaltar algunos de los resultados fundamentales a los cuáles llegó la investigación y sus aportes a las ciencias sociales en general y al Trabajo Social en particular.

Uno de los principales hallazgos presentes en este trabajo refiere a la cuestión de los fundamentos ontológicos del Trabajo Social, aportado una nueva óptica, inédita en Argentina y con una producción teórica incipiente en Latinoamérica, respecto a la discusión acerca de la naturaleza de la profesión. En ese sentido, se ha mostrado a lo largo de la primera sección de la tesis que entre el Trabajo Social y la categoría trabajo no hay una relación de identidad, sino de "identidad de la identidad de la no identidad", esto significa que el trabajo, al ser el modelo y protoforma de toda praxis humana, posee determinaciones universales que forman parte de cualquier tipo de acción humana.

No obstante, en el caso del Trabajo Social se produce una doble tensión. Por un lado, hay una tendencia a confundir cuáles son estas determinaciones generales existentes en el trabajo y que las otras formas de praxis social conservarían. Esto ha llevado a afirmar que la profesión posee una materia prima, medios e instrumentos y un resultado de trabajo. Por el otro, dichos aspectos refieren a las determinaciones universales y, como ya se destacó a lo largo de la tesis, todo complejo social es una síntesis de elementos universales y particulares.

Así, el Trabajo Social posee dichos rasgos universales: es una actividad orientada a un fin, posee un reflejo que investiga los medios y las alternativas presentes en la realidad objetiva y actúa sobre un objeto que es externo, y de carácter objetivo, al profesional. Retomando la afirmación de Lukács (1981), esto sería a penas "la identidad de la identidad", con lo cual, fue fundamental indagar acerca de la "no identidad", de los aspectos particulares y constitutivos del Trabajo Social.

En relación a estos últimos, hay un conjunto de determinaciones que ponen en cuestionamiento directo la identidad entre el Trabajo Social y los procesos de trabajo. Lukács

(1981) destaca que habría dos claves analíticas para comprender el lugar que ocupan los complejos sociales particulares dentro de una sociabilidad. El primero de ellos, refiere a la mediación existente entre el complejo social singular y el complejo de complejos. Esto significa que si la realidad es una totalidad concreta sus partes no son homogéneas entre sí ni son una masa o conjunto uniforme, por el contrario, las mismas ocupan un lugar objetivo dentro de la sociabilidad humana. De allí el carácter ontológico de la categoría totalidad, que en su máximo nivel de abstracción y universalidad refiere a las tres esferas del ser (la naturaleza inorgánica; la naturaleza orgánica y el mundo de los hombres), mientras que hacia adentro de cada uno de estas, las mismas se constituyen por totalidades (partes) de menor complejidad. En ese sentido, estos aportes son fundamentales para reflexionar acerca de cuál es el lugar que el Trabajo Social ocupa dentro de la sociabilidad humana y en que momento histórico emerge.

Estas consideraciones son las que permitieron hacer propias las reflexiones elaboradas por Iamamoto (1997) y Netto (1997) acerca de la génesis del Trabajo Social en el marco de la constitución monopolista del capitalismo, cuando el Estado, ejerciendo funciones económicas y políticas, implementa un conjunto de políticas sociales que tienen por finalidad actuar sobre distintas variables objetivas y subjetivas relacionadas a problemáticas sociales, en cuanto refracciones de la "cuestión social". Las afirmaciones de ambos autores ubican el surgimiento de la profesión no a partir de una dinámica endógena ni interna, por el contrario, es a partir de ciertas determinaciones macroestructurales, la creciente conflictividad de la lucha de clases y la necesidad que tiene el Estado de construir ciertos consensos sociales, que la profesión adquiere sentido y alcanza su significado social.

Por consiguiente, el Trabajo Social emerge en un momento histórico concreto (el capitalismo monopolista) y en una sociabilidad concreta (el patrón de producción y regulación fordista-keynesiano), siendo un complejo social que ocupa un lugar específico dentro de la división social y técnica del trabajo al ser una profesión contratada principalmente por el Estado para intervenir sobre la vida cotidiana de amplio segmentos de la población.

Sintetizando, el primer aspecto destacado por Lukács (1981) lleva a ubicar al Trabajo Social en el marco de una composición histórico-social específica que configura una forma determinada de organizar el proceso de metabolismo social basada en el trabajo alienado y

en la existencia de una desigualdad real que se oculta bajo el manto de la igualdad y la libertad jurídico-política.

Mientras que la segunda clave analítica refiere a la función social que cumple cada uno de los complejos sociales dentro de una sociabilidad social e histórica concreta. Es aquí donde aparece una mayor concreción de los puntos tratados anteriormente. La función social del Trabajo Social no se vincula de modo directo con el proceso de transformación de la naturaleza y, por ende, con la producción de valores de uso que adquieren la forma de medio de subsistencia y medios de producción. Por el contrario, la profesión es parte de aquellos complejos sociales que intervienen en la preparación de las condiciones para que se realice y objetive el trabajo del proletariado, así como también actúa en la malla de relaciones sociales para reproducir el orden social vigente.

De este modo, existe una distinción clara, para Marx (2002) y Lukács (1981), acerca de qué puede ser considerado como un proceso de trabajo, en cuanto condición eterna de la vida humana y que involucra el proceso de intercambio del hombre (y la sociedad) con la naturaleza, y cuales son aquellos complejos sociales que objetivan otras modalidades de praxis social, al desplegar un conjunto de acciones cuyo fin es inmiscuirse en la conciencia y en la práctica de individuos y grupos sociales.

Este conjunto de determinaciones son las que permiten afirmar que el Trabajo Social no es un proceso de trabajo y si una de las modalidades, que se constituye de manera histórica, para actuar sobre las relaciones sociales e inducir a que los individuos objetiven ciertas posiciones teleológicas y no otras. Es lo que Lukács (1981) denominó las posiciones teleológicas secundarias, mientras que las posiciones teleológicas primarias están dirigidas a transformar la naturaleza.

Junto a esto, se observa que la legalidad de la naturaleza no puede ser homologada a la materialidad social, por el contrario, ambas poseen leyes tendenciales particulares que, como ya fue señalado, aluden al carácter simple que adquiere la reproducción en el caso de la esfera ontológica de la naturaleza orgánica, mientras que en el mundo de los hombres predomina la conformación de nuevos complejos sociales que hacen que la sociabilidad adquiera un carácter histórico y su desenvolvimiento introduzca siempre nuevos aspectos que la vuelven más compleja y diversa.

Ambas determinaciones, la función social y la materialidad, reafirman la concepción sostenida a lo largo de esta tesis de que el Trabajo Social no es un proceso de trabajo y sí un

complejo social que objetiva posiciones teleológicas secundarias. Esto no es contradictorio con las tesis de Iamamoto (1997) y Netto (1997) acerca de la profesión inserta en la división social y técnica del trabajo, ya que, en primer término, se mostró cómo ésta se constituye de posiciones teleológicas primarias y secundarias y que la conversión de una división social y técnica justamente incluye esta diversificación y pluralidad, posible de ser sostenida a partir del "retroceso de las barreras naturales" y el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social. También, esto se manifiesta cuando los autores refieren a que la profesión no es productiva, desde el punto de vista de creación de valores de uso, o es un "falso costo de producción" sin intervenir de manera directa sobre el complejo de la economía.

Estas mediaciones fueron posibles de ser develadas a partir de la obra de Marx y, centralmente, de Lukács, quien, en la *Ontología del Ser Social,* aborda el tratamiento de aquellas categorías fundamentales para la vida humana: el trabajo; la reproducción; la ideología y la alienación.

Por ello, a lo largo de la tesis se le otorga centralidad a dichas categorías. En el caso del trabajo, el mismo no sólo es una contribución central para polemizar con otras tendencias teóricas que afirman el fin del trabajo y la emergencia de una sociedad post-industrial, sino porque también dilucida que para Marx y Lukács dicha categoría refiere a una actividad precisa y concreta: la transformación de la naturaleza. Sin embargo, es un error concebir que para el pensamiento lukacsiano todo empieza en el trabajo y todo termina en él, por el contrario, la reproducción contiene a dicha categoría y plantea las mediaciones simultáneas y conjuntas que se dan con otros complejos sociales, como es el caso del lenguaje; el derecho y la educación.

Mientras que la tercera categoría, la ideología, en su concepción amplia y restricta, permite completar las ideas iniciales planteadas respecto al Trabajo Social: éste es un complejo social que objetiva posiciones teleológicas secundarias y es una forma de ideología cuyo momento predominante es su carácter restricto: ser un instrumento que interviene sobre los conflictos sociales.

Al mismo tiempo, se profundizó en otro de los aspectos a penas indagados hasta el momento por la profesión: las determinaciones esenciales y constitutivas de la posición teleológica secundaria del trabajador social, que luego se objetiva en estrategias de intervención y en un conjunto de momentos tácticos. Resultan insuficientes las dimensiones teórico-metodológica; instrumental-operativa y ético-política para explicar la intervención

profesional, siendo superadoras de éstas la sobredeterminación institucional; el subdeterminante popular y lo ético-político, al aportar, mediante sus elementos simples, algunas de las consideraciones esenciales a tener en cuenta para iniciar una distinción de la demanda institucional y la conformación de líneas profesionales articuladas a la dimensión colectiva de la profesión: el proyecto ético-político profesional.

De igual modo, estos resultados fueron insumos cruciales para la segunda sección de la tesis doctoral, al orientar el análisis y crítica de los autores vinculados al campo posmoderno y al pensamiento sistémico-gestáltico. Inclusive, las categorías desarrolladas fueron el principal blanco de ofensiva de lo que Lukács llamó la decadencia ideológica de la burguesía: la categoría trabajo, el historicismo, el humanismo y la razón dialéctica.

Es decir, las posiciones sostenidas a lo largo de la tesis doctoral se encuentran a contrapelo y en contradicción con las tendencias hegemónicas de las ciencias sociales. En otras palabras, la ontología materialista de Marx, como heredera de la fase ascendente y progresista de la burguesía, comienza a ser sustituida por un irracionalismo que tiende a pulverizar las determinaciones objetivas y coloca el acento en una subjetividad vacía y abstracta o en una racionalidad formal-abstracta que coagula ciertos complejos de la realidad que son abordados y estudiados mediante modelos y la aplicación de ciertas hipótesis establecidas a priori por el investigador. Esto conduce a que el reflejo desantropomorfizador de la ciencia cumpla su función social mediante la manipulación de objetos: abordando el cómo de los mismos, su funcionamiento, sin cuestionarse el para qué y para quienes del mismo. Cabe destacar que la decadencia ideológica de la burguesía, y la pertenencia a ésta, no es producto de una decisión subjetiva ni individual de un pensador, por el contrario, resulta de la capacidad que tiene el mismo de superar la capa aparente propia de la cosificación capitalista y alcanzar las determinaciones que subyacen en la misma.

Dicha decadencia ideológica del pensamiento burgués separa la ontología de la teoría del conocimiento, colocando a esta última en una tendencia de auto-suficiencia que vuelve cada vez más subjetivista y formal a la ciencia.

Estas tendencias se agudizan aún más con la conformación del capitalismo tardío y un régimen de acumulación y regulación de carácter flexible, que transforma la composición espacio-temporal, así como las prácticas y experiencias de los individuos. Es por ello que las dos tendencias analizadas aquí, el campo posmoderno y el pensamiento sistémico-

gestáltico, adquieren ciertas líneas de continuidad respecto a la decadencia ideológica de la burguesía pero, también, ciertas particularidades. Las mismas refieren a que con la crisis estructural del capital se instaura un sentimiento de mundo ligado a la inseguridad y a la angustia del intelectual.

Así, el campo posmoderno se vuelve en la forma cultural predominante en el capitalismo tardío, tornándose un pensamiento rebelde en lo político, que celebra las diferencias y la toma de la palabra de las minorías, y es cómplice en lo económico, al desaparecer cualquier consideración sobre ésta en sus reflexiones. Y, más allá de que existe un campo de celebración y de oposición en la posmodernidad, en la misma se enfatiza en una subjetividad descentrada y en sus representaciones, al inaugurar un nuevo pseudo-idealismo que combina elementos del idealismo subjetivo y del objetivo. Mientras que el pensamiento sistémico-gestáltico centra sus preocupaciones en los mecanismos de funcionamiento de los sistemas, en la tendencia a la homeostasis, esto es, al equilibrio y cuáles son aquellos elementos que deben introducirse para corregir los malestares y estados de anomia que podrían existir en los mismos, producto del desequilibrio en algunas de sus partes. Finalmente, la Gestalt apunta a intervenir sobre la experiencia del individuo en su presente y cómo la intuición es el *organon* fundamental para orientarse en la vida individual del sujeto.

Cabe destacar que estas tendencias tienen un impacto significativo en el Trabajo Social y a partir de las mismas se configuran un conjunto de proposiciones para la intervención profesional. Aquí sólo resta destacar que en ambas, tanto la irracionalista como la formal-abstracta, existen ciertas determinaciones en común que expresan una mayor cercanía entre las mismas. Sobretodo, esto aparece con claridad en la tendencia a la angustia y la crisis que existe en la sociedad y que impacta de modo directo sobre un sujeto, una subjetividad y sus representaciones que son separadas de las determinaciones objetivas. En otras palabras, ambas tendencias toman como punto de partida a la individualidad aislada, aunque su énfasis es distintivo: en el campo posmoderno el acento es puesto en la subjetividad y las representaciones, ya que éstas mueven el mundo, mientras que en lo sistémico-gestáltico se trabaja con lo relacional, pero esto siempre atañe a la familia y, como mucho, a la red secundaria. Esto es lo que explica que en las mismas predomine la inducción comportamental y la psicologización de las relaciones sociales.

Otra determinación común refiere a que ambas desdeñan las prestaciones y las responsabilidades que el Estado asume respecto a los derechos sociales, los cuales, son conquistas que las clases subalternas han logrado mediante la lucha y a lo largo de la historia. En el caso del campo posmoderno esto aparece con suma claridad cuando los autores afirman que al existir una crisis de los imaginarios sociales o del Estado, al dejar de cumplir su función de integración social, hace que los recursos materiales dejen de tener una función específica y progresiva dentro de la sociabilidad supuestamente posmoderna. Mientras que en el pensamiento sistémico-gestáltico no sólo resulta imposible exigir la efectivización de derechos sociales desde el ámbito privado y con un Trabajo Social independiente, sino que la gestión y acceso a la red institucional sólo debe ponerse en marcha como último recurso, ya que genera dependencia y clientelismo, al no ser un sistema que existe naturalmente.

Una tercera determinación que comparten ambas tendencias teóricas y que tiene implicancias en la intervención profesional refiere a que éstas no superan la inmediatez y apenas se destacan sus elementos particulares. En el caso de la posmodernidad esto ocurre porque lo único que existe en la realidad son aspectos singulares y singularidades únicas, volviendo prácticamente imposible una articulación colectiva de las situaciones problemáticas de los individuos y grupos sociales y una modalidad de intervención que incorpore dicha dimensión. Es decir, el campo posmoderno en la intervención profesional reintroduce un abordaje de corte individual, se afirma que la verdad está en la subjetividad de los individuos, y las determinaciones objetivas que atraviesan a las situaciones problemáticas, sea por pertenecer a un mismo estrato de clase; por habitar en una misa zona; por compartir condiciones laborales; etc., desaparecen y no son concebidas como elementos que inciden y determinan la intervención profesional. Lo mismo sucede con el pensamiento sistémico-gestáltico, ya que al montar un consultorio social el trabajador social debe cobrarle a sus clientes, haciendo que dicho abordaje sea especializado y que se aboque en el sujeto que está dispuesto a retribuir monetariamente al profesional. Al mismo tiempo, en el caso de esta corriente teórica al sustentar el carácter relacional como el único que incide en la intervención profesional, se produce una tendencia a desconocer cuáles son las determinaciones que inciden en las situaciones problemáticas.

Estos elementos en los que coinciden el campo posmoderno y el pensamiento sistémico-gestáltico dan cuenta de cómo entre el irracionalismo y la racionalidad formal-

abstracta existe un campo de coincidencias y de preocupaciones que abordan conjuntamente, ya que, como señala Lukács (1981), el irracionalismo siempre se complementa de una racionalidad formal-abstracta.

Talvez la distinción más significativa se encuentre en que el pensamiento sistémico-gestaltico, aún con una mayor grado de flexibilidad, coloca el acento en los procedimientos metodológicos que el profesional debe ejecutar para actuar sobre las situaciones problemáticas, proviniendo los mismos de la tradicional separación entre el caso social individual-familiar, el grupo y la comunidad. Mientras que el campo posmoderno no aborda las preocupaciones metodológicas, al ser una cualidad propia de la ciencia moderna, ya que los moldes formales de intervención serían propios de las poblaciones homogéneas y al entrar en crisis las mismas el Trabajo Social debe generar un nuevo pensamiento y acción subjetivista.

En ese sentido, estas tendencias teóricas poco pueden hacer para asumir una visión crítica del Trabajo Social y del ámbito en el que se desenvuelve la intervención profesional, la vida cotidiana, quedando aprisionados en una forma de pensar y actuar propia de esta esfera social y que apenas se reduce a los aspectos fenoménicos e inmediatos de las situaciones problemáticas. Esto hace que ambas tendencias objetiven momentos tácticos de la intervención profesional y no pueda construir estrategias que integren las situaciones particulares y concretas con líneas de acción que el profesional puede construir en la institución empleadora, así como incorporar una dimensión colectiva que atañe el trabajo con los sujetos con los que se trabaja diariamente y con el proyecto ético-político[238], que establece los valores éticos que la profesión colectivamente defiende. Es decir, estas tendencias teóricas poco contribuyen a pensar cuáles son las mediaciones que permiten al profesional instalar progresivamente una distinción entre la demanda institucional y las estrategias de intervención, cuya finalidad se vinculan con el proyecto ético-político.

Antes de concluir, debe destacarse que estos resultados alcanzados hasta aquí son el punto de partida inicial para nuevas preguntas e interrogantes de investigación que deben ser profundizados por la profesión a futuro. En ese sentido, la cuestión de la posición teleológica secundaria y sus implicancias en la intervención profesional abre un campo de

[238] Cabe destacar que en el caso de la posmodernidad sólo podría hablarse de múltiples y diversas éticas que, en todo caso, dificultan la construcción de esta dimensión colectiva. Mientras que en el pensamiento sistémico-gestáltico se inmiscuyen los valores mercantiles de manera directa, alejando cualquier posibilidad de mediación con lo ético y lo político.

indagaciones prácticamente virgen, sobretodo, en cómo los profesionales construyen estas estrategias de intervención profesional y cuáles son los aspectos universales presentes en las mismas que son recuperadas por los profesionales en dicho proceso. También, respecto al debate contemporáneo del Trabajo Social, queda abierta la discusión en torno a otras tendencias teóricas que podrían incidir en el mismo: más allá del eclecticismo que puede reinar en la profesión, y que demanda un respuesta concreta de porque asume esta forma las producciones teóricas en Trabajo Social, existen otras tendencias, talvez en forma embrionaria o que existe bajo la forma de artículos, que se liga con la producción de Bourdieu o con el comprensivismo weberiano y simmeliano.

Este extenso recorrido, que incluyó por lo menos dos años de la vida del investigador, vuelven de manera palpitante y real una de las determinaciones que este trabajo abordó: que la objetivación, sea en el momento de investigación como en el de exposición que aquí concluye, produjo un impacto directo en la exteriorización: la propia subjetividad y personalidad se volvió más rica en determinaciones. Sólo falta decir que se espera que este producto cobre independencia de su autor, como lo hace cualquier objetivación realizada por un individuo, y pueda constituirse en un "arma de la crítica" que contribuya a pensar otro Trabajo Social que tenga como horizonte la emancipación humana.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, P. (1998) *Los orígenes de la posmodernidad*. España: Editorial Anagrama.

ALDAY, M. A. Y OTROS (2001) *El Trabajo Social en el servicio de justicia.* Argentina: Espacio Editorial.

ALVES DE ANDRADE, M. (2011) *Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reproduçao social na Ontologia de Lukács.* Tesis de Maestría, Facultad de Servicio Social, Universidad Federal de Alagoas. Brasil.

ANTUNES, R. (2001) *¿Adió al trabajo? Ensayo sobre la metamorfosis y la centralidad del mundo del trabajo.* Brasil: Cortez Editora.

ARMAS, M. E.; KIRCHNER, A. (1994) *Intuición y razón en Trabajo Social. Armonía de dos mundos*. Argentina: Editorial Humanitas.

BARROCO, M. L. (2004) *Ética y Servicio Social: fundamentos ontológicos*. Brasil: Cortez Editora.

BARROCO, M. L. (2003) Los fundamentos socio-históricos de la ética. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Argentina: Cortez Editora.

BAUMGARDNER, P. (2003) Una interpretación. En: *Terapia Gestalt.* México: Editorial Pax.

BELL, D. (1964) *El fin de las ideologías.* España: Tecnos.

BELL, D. (1973) *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. España: Alianza Editorial.

BELL, D. (1977) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial.

BENSELER, F. (2007) El Lukács tardío y el viraje subjetivo en el marxismo. Sobre la Ontología del Ser Social. En: *Gÿorgy Lukács. Ética, estética y ontología*. Infranca A.; Vedda M. (Comp.) Argentina: Ediciones Colihue.

BERMAN, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. España: Siglo XXI Editores.

BERTALANFFY, L. Von (1980) *Teoría general de los sistemas.* México: Fondo de Cultura Económica.

BORON, A. (2000) *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

BRECHT, B. (2008) *Vida De Galileo.* Buenos Aires: Alianza Editorial.

BUCCIONI E.; MARIE E. (1979) *China x Vietna*. Brasil: Editora Versus.

CALLINICOS, A. (1993) *Contra el postmodernismo. Una crítica marxista.* Colombia: El Áncora Editores.

CALVO, L. (2009) *Familia, resiliencia y red social. Un abordaje experiencial en el Trabajo Social con familias*. Argentina: Espacio editorial.

CARBALLEDA, A. (1996) Lo social de la intervención. Revista *Escenarios*. Argentina: p. 12-16, Año 1, Número 2.

CARBALLEDA, A. (2002) *La intervención en lo social.* Argentina: Editorial Paidós.

CARBALLEDA, A. (2004) *Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad*. Argentina: Espacio Editorial.

CARBALLEDA, A. (2004b) La intervención en lo social y las nuevas formas del padecimiento. Revista *Escenarios*. Argentina: P. 32-38, FTS-UNLP, Año 4, Nº 8.

CARBALLEDA, A. (2006) *El trabajo social desde una mirada histórica centrada en la intervención.* Argentina: Espacio Editorial.

CARBALLEDA, A. (2007) *Escuchar las prácticas. La supervisión como proceso de análisis de la intervención en lo social.* Argentina: Espacio Editorial.

CARBALLEDA, A. (2008) *Los cuerpos fragmentados*. Argentina: Editorial Padiós.
CARLI, R. (2013) *György Lukács y las raízes históricas da sociologia de Marx Weber*. Brasil: Lumen Juris.
CHADI, M. (1997) *Integración del Servicio Social y el enfoque sistémico-relacional*. Argentina: Espacio Editorial.
CHADI, M. (2000) *Redes social en el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
CHADI, M. (2005) *Familia y tratamiento familiar. Un desarrollo técnico-práctico*. Argentina: Espacio Editorial.
CHESNAIS, F. (1996) *A mundialização do capital*. Brasil: Xama Editora.
CLAUSEWITZ, C. V. (1968) *De la guerra.* Argentina: Circulo Militar.
CONNOR, S. (2002) *Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*. España: Akal Ediciones.
COSTA, G. (2007) *Indivíduo e sociedade. Sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Brasil: EDUFAL.
COSTA, G. (2011) *Serviço Social em debate. Ser social, trabalho, ideología*. Brasil: Editora Unijui.
COSTAS, G. (2013) Aproximación al Servicio Social como complejo ideológico. En: Catedra Libre Marxismo y Trabajo Social-Editorial Dynamis. Disponible en: www. Catedralibrets.wordpress.com. Consultado: enero de 2014.
COUTINHO, C. N. (1973) *El estructuralismo y la miseria de la razón.* México: Editorial ERA.
COUTINHO, C. N. (2013) Humanismo e irracionalismo en la cultura contemporánea. En: *Carlos Nelson Coutinho. Un pensador crítico de la sociedad burguesa.* Argentina: Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social-Editorial Dynamis. Disponible en: www. Catedralibrets.wordpress.com.
DERRIDA, J.(2010) *De la gramatología.* México: Siglo XXI Editores.
DESCOMBES, V. (1998) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. España: Ediciones Cátedra.
DÍAZ, E. (2005) *Posmodernidad*. Argentina: Editorial Biblos.
DOSSE, F. (2004a) *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*. España: Akal Ediciones.
DOSSE, F. (2004b) *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. España: Akal Ediciones.
DURKHEIM, E. (1987) *La división del trabajo social.* España: Ediciones Akal.
DURKHEIM, E. (2002) *Las reglas del método sociológico.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.
EAGLETON, T. (1997) *Las ilusiones del posmodernismo*. Argentina: Editorial Paidós.
EAGLETON, T. (2005) *Ideología. Una introducción.* España: Ediciones Paidós.
ENGELS, F. (1987) Prefacio a la primera edición alemana de la Miseria de la Filosofía. En: *Miseria de la Filosofía.* Argentina: Siglo XXI Editores.
ESCORSIM NETTO, L. (2012) *O conservadorismo clássico. Elementos de caracterizaçao e crítica.* Brasil: Cortez Editora.
EVANGELISTA, J. (1992) *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. Brasil: Cortez Editora.
EVANGELISTA, J. (2007) *Teoria social pós-moderna. Introdução crítica*. Brasil: Editora Sulina.
FEATHERSTONE M. (2000) *Cultura de consumo y posmodernismo*. Argentina: Amorrortu Editores.
FERRY L., RENAUT A. (1988) *Pensamento 68.* Brasil: Ensaio.

FORTES, R. (2001) *Trabalho e gênese do Ser Social na "Ontologia" de George Lukács*. Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Minas Gerais. Brasil.
FOUCAULT, M. (1992) *Microfísica del poder.* España: Ediciones de la piqueta.
FOUCAULT, M. (1995) *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI Editores.
FOUCAULT, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica.* Buenos Aires: Paidós.
FOUCAULT, M. (2003) *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber.* Brasil: Forense Universitária.
FOUCAULT, M. (2008) *Las palabras y las cosas.* Argentina: Siglo XXI Editores.
FOUCAULT, M. (2010) Marx, Nietzsche y Freud. Argentina: Anagrama.
FOUCAULT, M. (2012) *Historia de la locura en la época clásica.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.
GAMBINA, J. (2012) La intervención como práctica social significada en el sujeto colectivo: relaciones entre práctica social y economía social. En: *Trabajo Social y mundo del trabajo: reivindicaciones laborales y condiciones de la intervención.* Siede M. V. (Comp.) Argentina: CTS- Productora del Boulevard.
GIANNA, S. (2011a) Vida cotidiana y Trabajo Social: límites y posibilidades en la construcción de estrategias de intervención profesional. Revista *Cátedra Paralela*. Argentina: CPTS-SF/ETS-UNR, p. 48-69, Nº 8.
GIANNA, S. (2011b) *Una nueva praxis para el Trabajo Social: Reconceptualización y militancia en la Escuela de Asistencia/Servicio Social de la Universidad Nacional de Córdoba (1966-1976)*. Tesis de Maestría, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. Argentina
GIANNA, S.; MALLARDI M. (2011a) Tensiones y contradicciones en la teleología de los procesos de intervención en Trabajo Social. Revista *Tendencias y Retos*. Colombia: Universidad de la Salle, p. 17-31, Nº 16.
GIANNA, S.; MALLARDI M. (2011b) El Trabajo Social como complejo social. Aproximación a los fundamentos de los procesos de intervención profesional. Revista *Debate e Sociedade*. Brasil: Universidad Católica de Ubêrlandia, p. 22-39, V. 1, N. 1.
GONZÁLEZ OLIVERA, M. (2005) *Mediación comunitaria.* Argentina: Espacio Editorial.
GOULDNER, A. (1973) *La crisis de la sociología occidental.* Argentina: Amorrortu Editores.
GUERRA, Y. (2007a) *La instrumentalidad del Servicio Social. Sus determinaciones socio-históricas y sus racionalidades*. Brasil: Cortez Editora.
GUERRA, Y. (2007b) El proyecto profesional crítico: estrategia de enfrentamiento de las condiciones contemporáneas de la práctica profesional. En: *La profesionalización en trabajo social. Rupturas y continuidades de la Reconceptualización a la construcción de proyectos ético-políticos.* Argentina: Espacio Editorial.
HABERMAS, J. (1992) Modernidad, un proyecto inacabado. En: *El debate modernidad posmodernidad.* Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.
HABERMAS, J. (2010) *El discurso filosófico de la modernidad*. Uruguay: Katz Editores.
HARVEY, D. (2004) *La condición de la posmodernidad.* Argentina: Amorrortu editores.
HEIDEGGER, M. (1968) *Ser y Tiempo.* México: Fondo de Cultura Económica
HEGEL, G. (1968) *Ciencia de la lógica.* Argentina: Ediciones Solar y Librería Hachette.
HELLER, A. (1972) *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista.* México*:* Editorial Grijalbo.
HELLER, A. (1977) *Sociología de la vida cotidiana*. España: Ediciones Península.
HOBSBAWM, E. (2006) *Historia del siglo XX*. Argentina: Crítica.

HUYSEEN, A. (1992) Guía del posmodernismo. En: *El debate modernidad posmodernidad.* Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.
HUYSSEN, A. (2006) *Después de la gran división*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
IAMAMOTO, M. (1997) *Servicio Social y división del trabajo*. Brasil: Cortez Editora.
IAMAMOTO, M. (2000) La metodología en el Servicio Social: lineamientos para el debate. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
IAMAMOTO, M. (2003) *El Servicio Social en la contemporaneidad: trabajo y formación profesional*. Brasil: Cortez Editora.
IAMAMOTO, M. (2008) *Serviço social em tempo de capital fetiche. Capital financiero, trabalho e questão social*. Brasil: Cortez Editora.
IBAÑEZ. V. (2002) La mediación: un nuevo pensamiento social. En: *El arte de lograr acuerdos.* Argentina: Grupo Editorial Lumen Hvmanitas.
INFRANCA, A. (2005) *Trabajo, individuo e historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Argentina: Herramienta ediciones.
INFRANCA A.; VEDDA M. (2004) Introducción. En: *Ontología del ser social: el trabajo*. Argentina: Ediciones Herramientas.
JAMESON, F. (1992) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Argentina: Paidós.
JAMESON, F. (1997) *Periodizar los 60*. Argentina: Alción Editora.
JAMESON, F. (1999) *El giro cultural*. España: Manantial.
JUNG, W. (2007) Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács. En: *Gÿorgy Lukács. Ética, estética y ontología*. Infranca A.; Vedda M. (Comp.) Argentina: Ediciones Colihue.
KARSZ, S. (2007) *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. España: Gedisa Editorial.
KOFLER, L. Y OTROS (1971) *Conversaciones con Lukács*. España: Alianza Editorial.
KONDER, L. (2002) *A questao da ideología*. Brasil: Companhia das letras.
KONDER, L. (2009) *Marxismo e alienaçao*. Brasil: Expressao Popular.
KOSIK, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto.* México: Editorial Grijalbo.
KUHN, T. (1991) *La estructura de las revoluciones científicas.* México: Fondo de Cultura Económica.
LASH, S. (1992) Posmodernidad y deseo (sobre Foucault, Lyotard, Deleuze, Habermas). En: *El debate modernidad posmodernidad.* Casullo, N. (Comp.) Argentina: Puntosur.
LASH, S. (2007) *Sociología del posmodernismo*. Argentina: Amorrortu Editores.
LEFEBVRE, H. (1968) *La revolución de hoy.* México: Editorial Extemporáneos.
LENIN, V. I (1972) Cuadernos filosóficos. En: *Obras completas.* Tomo 38. URSS: Editorial Cartago.
LESSA, S. (1994) Reproduçao e ontología em Lukács. Revista *Trans/forma/açao*. Brasil: UNESP, p.63-80, V. 17. Disponible en: www.sergiolessa.com
LESSA, S. (1995) *Sociabilidade e individuaçao*. Brasil: Editorial Universidad Federal de Alagoas.
LESSA, S. (2000) Lukacs: el método y su fundamento ontológico. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
LESSA, S. (2001) Lukács e a Ontologia: uma introdução. Revista *Outubro*. Brasil: p. 93-100, V.5, Nº 1. Disponible en: www.sergiolessa.com
LESSA, S. (2002) *Mundo dos homens. Trabalho e ser social*. Brasil: Boitempo Editorial.

LESSA, S. (2007a) *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Brasil: Cortez Editora.
LESSA, S. (2007b) *Para compreender a ontología de Lukács*. Brasil: Editora Unijui.
LESSA, S. (2007c) *Lukács. Ética e política.* Brasil: Argos Editora Universitaria.
LESSA, S. (2011) El proceso de producción/reproducción social: trabajo y sociabilidad. En: *Cuestión social, reproducción de la fuerza de trabajo y políticas de asistencia*. Mallardi M.; Madrid L.; Oliva A. (Comp.) Argentina: Publicación de la carrera de TS-FCH-UNICEN.
LESSA, S. (2012) *Serviço Social e trabalho. Porque o Serviço Social nao é trabalho.* Brasil: Instituto Lukács.
LIMA, L.; RODRIGUEZ, R. (2000) Desmitificación del "metodologismo" y práctica científica. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
LÖWY, M. (1991) *¿Qué es la sociología del conocimiento?* México: Fontamara.
LUKÁCS, G. (1959) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica.
LUKÁCS, G. (1966) *Estética. La peculiaridad de lo estético. 1. Cuestiones previas y de principio.* México: Editorial Grijalbo.
LUKÁCS, G. (1969) *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México: Editorial Grijalbo.
LUKÁCS, G. (1970) *El joven Hegel y el problema de la sociedad capitalista*. México: Editorial Grijalbo.
LUKÁCS, G. (1975) *La crisis de la filosofía burguesa*. Argentina: La Pléyade.
LUKÁCS, G. (1981) *Per l`ontologia dell`essere sociale. II* y II**.* Italia: Editori Riuniti.
LUKÁCS, G. (1981) *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. México: Siglo XXI Editores.
LUKÁCS, G. (1985) *El alma y las formas. Teoría de la novela.* México: Editorial Grijalbo.
LUKÁCS, G. (2003) Las bases ontológicas de la actividad humana. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
LUKÁCS, G. (2003b) *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía.* Argentina: Ediciones Herramienta.
LUKÁCS, G. (2004) *Ontología del ser social: el trabajo*. Argentina: Ediciones Herramientas.
LUKÁCS, G. (2005) Othmar Spann: teoría de las categorías. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929).* Argentina: Ediciones El Cielo por Asalto.
LUKÁCS, G. (2010) *Prolegômenos para una ontologia do ser social*. Brasil: Boitempo Editorial.
LUKÁCS, G. (2012) *Para uma ontologia do ser social I.* Brasil: Boitempo Editorial.
LUKÁCS, G. (2013) Los nuevos problemas de la investigación hegeliana. En: *Gÿorgy Lukács. Años de peregrinaje filosófico.* Duayer M.; Vedda M. (Comp.) Argentina: Herramienta Ediciones.
LYOTARD, J. F. (1991) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Argentina: Editorial Planeta Agostini.
LYOTARD, J. F (1996) *La posmodernidad (explicada a los niños)*. España: Gedisa Editorial.
MACNALLY, D. (1999) Língua, histórica e luta de classe. En: *Em defensa da história: marxismo e pós-modernidade.* Wood, E. M.; Foster, J. B (Comp.). Brasil: Jorge Zahar Editores.
MAFFESOLI, M. (1990) La sociedad en la posmodernidad. En: *En torno a la posmodernidad*. España: Anthropos Editorial.

MALACALZA, S. (2000) *La autonomía del sujeto. Dialogo desde el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
MALACALZA, S. (2003) *Desde el imaginario social del siglo XXI: repensar el Trabajo Social*. Argentina: Espacio Editorial.
MALLARDI, M (2012) *Cuestión Social y cotidiano. Implicancias objetivas y subjetivas de la sociabilidad capitalista.* Argentina: CEIPIL.
MALLARDI, M. (2013a) Cuestión social y situaciones problemáticas: aportes a los procesos de intervención en Trabajo Social. Revista *Cátedra Paralela*. Argentina: CPTS-SF/ETS-UNR, p. 14-30, Nº 9.
MALLARDI, M. (2013b) Cuestión social e individuo: aproximación a las tendencias contemporáneas de intervención sobre los problemas sociales. En Revista *Escenarios*. Argentina: FTS-UNLP, p. 41-49, Nº 19.
MALLARDI M.; FERRARI M. Cuestión social y servicios sociales: aproximación a sus fundamentos e implicancias para el Trabajo Social. Revista *Perspectivas Sociales*. México: Universidad Autónoma de Nueva León, p. 81-95, V. 15, Nº 1.
MANDEL, E. (1980) *El capitalismo tardío*. México: Ediciones Era.
MARTINELLI, L. (1997) *Servicio Social: identidad y alienación.* Brasil: Cortez Editora.
MARX, K. (1965) *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Argentina: Ediciones Nuevas.
MARX, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858). (Grundrisse).* Argentina: Siglo XXI Editores.
MARX, K. (1977) *Crítica del Programa de Gotha*. URSS: Editorial Progreso.
MARX, K. (1987a) *Miseria de la Filosofía.* Argentina: Siglo XXI Editores.
MARX, K. (1987b) Salario, precio y ganancia. En: *Trabajo Asalariado y capital. Salario, precio y ganancia*. Argentina: Editorial Anteo.
MARX, K. (2002) *El Capital. Crítica de la economía política*. T. I. V. I. Argentina: Siglo XXI Editores.
MARX, K. (2004a) *El Capital. Crítica de la economía política*. T. I. V. III. Argentina: Siglo XXI Editores.
MARX, K. (2004b) *Introducción general a la crítica de la economía política/1857.* Argentina: Siglo XXI Editores.
MARX, K. (2004c) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Argentina: Nuestra América
MARX, K. (2006) La Cuestión Judía. En: *Escritos de Juventud*. Argentina: Editorial Antídoto.
MARX, K. (2010) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Argentina: Colihue.
MARX K.; ENGELS F. (1973) Manifiesto Comunista. En: *Marx y Engels. Obras escogidas.* Tomo 4. Argentina: Editorial Ciencias del hombre.
MARX K.; ENGELS F. (2005) *La Ideología Alemana.* Uruguay: Editorial Pueblos Unidos.
MÉSZÁROS, I. (1972) *El pensamiento y la obra de G. Lukács.* México: Fontamara.
MÉSZÁROS, I. (1978) *La teoría de la enajenación en Marx*. México: Ediciones Era.
MÉSZÁROS, I. (2007) *O poder da ideologia*. Brasil: Boitempo Editorial.
MÉSZÁROS, I. (2011) *Estructura social y formas de conciencia. I La determinación social del método.* Venezuela: Monte Ávila Editores.
MOLJO, K. (2005) *Trabajadores sociales en la historia. Una perspectiva transformadora.* Argentina: Espacio Editorial.
MONTAÑO, C. (1998) *La naturaleza del Servicio Social: un ensayo sobre su génesis su especificidad y su reproducción.* Brasil: Cortez Editora.

MONTAÑO, C. (2000) El debate metodológico de los 80/90. El enfoque ontológico versus el abordaje epistemológico. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora

MONTAÑO, C. (2003) De las lógicas del Estado a las lógicas de la sociedad civil y el mercado: crítica al "tercer sector" y el nuevo trato a la "cuestión social". En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Argentina: Cortez Editora.

MONTAÑO C.; DURIGUETTO M. (2010) *Estado, classe e movimiento social*. Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (1975) La crisis del proceso de reconceptualización del Servicio Social. En: *Desafío al Servicio Social*. Argentina: Editorial Humanitas.

NETTO, J. P. (1978) *Lukács e a critica da filosofia burguesa.* Portugal: Seara Nova.

NETTO, J. P. (1981) *Capitalismo e reificaçao*. Brasil: Livraria Editora Ciências Humanas.

NETTO, J. P. (1992) La controversia paradigmática en Ciencias Sociales. En: *La investigación en Trabajo Social*. Perú: CELATS.

NETTO, J. P. (1993) *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (1996) Transformaçoes societárias e Servicio Social. En: Revista *Serviço Social & Sociedade* Brasil: Cortez Editora, Nº 50, p. 87-132.

NETTO, J. P. (1997) *Capitalismo monopolista y servicio social*. Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (2000) Método y teoría en las diferentes matrices del Servicio Social. En: *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate*. Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (2002) Pós-modernidade: Genese, significado histórico e traços constitutivos. En: *Pós-modernidade, teória social e questao social*. Programa de estudos pós-graduados em serviço social. PUC-Sao Pablo.

NETTO, J. P. (2003a) La construcción del proyecto ético-político del Servicio Social frente a la crisis contemporánea. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (2003b) Cinco notas a propósito de la "cuestión social". En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (2004) *Marxismo Impenitente*. Brasil: Cortez Editora.

NETTO, J. P. (2005) Crisis capitalista y ciencias sociales. En: *El Trabajo Social y la cuestión social. Crisis, movimientos sociales y ciudadanía.* Fernández Soto, S. (Coord.). Argentina: Espacio Editorial.

NETTO, J. P. (2010) Postfacio. En: *O estruturalismo e a miséria da razao.* Brasil: Expressao Popular.

NETTO, J. P. (2011) *Introduçao ao estudo do método de Marx.* Brasil: Expressao Popular.

NETTO, J. P. (2012) Cotidiano: conocimiento y crítica. En: *Trabajo Social: crítica de la vida cotidiana y método en Marx.* Cappello M.; Mamblona C. (Comp.). Argentina: CTS- Productora del Boulevard.

NETTO, J. P. (2013) Razón, ontología y praxis. En: Catedra Libre Marxismo y Trabajo Social- Editorial Dynamis. Disponible en: www. Catedralibrets.wordpress.com. Consultado: enero de 2014.

NETTO J. P.; BRAZ M. (2007) *Economía política. Uma introdução crítica*. Brasil: Cortez Editora.

NUÑEZ, R. (2008) *Redes comunitarias. Alfuencias teórico-metodológicas y crónicas de intervención profesional.* Argentina: Espacio Editorial.
OLIVA, A. (2007a) *Análisis histórico de las modalidades de intervención en Argentina. Trabajo Social y Lucha de Clases.* Argentina: Editorial Imago Mundi.
OLIVA, A. (2007b) *Los recursos en la intervención profesional del Trabajador Social.* Argentina: Ediciones Cooperativas.
OLIVA A.; PAGLIARO S. (2011) Características de la visita domiciliar. En: *Aportes táctico-operativos a los procesos de intervención del Trabajo Social.* Oliva A.; Mallard M. (Coords.) Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
ORTIZ, F. (2007) Desafios contemporáneos para o Serviço Social: algumas consideraçoes. Revista *Libertas*. Brasil: p. 1-31, V. 2, N. 1.
PARRA, G. (2002) *Antimodernidad y Trabajo Social. Orígenes y expansión del Trabajo Social argentino.* Argentina: Espacio Editorial.
PASTORINI, A. (1998) ¿Quien mueve los hilos de las políticas sociales? Avances y límites en la categoría "concesión-conquista". En: *La política social hoy.* Borgianni E.; Montaño C. (Orgs.). Brasil: Cortez Editora.
PARSONS, T. (1999) *El sistema social.* España: Alianza Editorial.
PASTORINI, A. (2004) *A categoria "questao social" em debate.* Brasil: Cortez Editora.
PEREZ, S. (2006) Cómo significan la resiliencia en las prácticas profesionales los trabajadores sociales, psicólogos, psicopedagogos y también los docentes, como discurso en la Argentina en los años 90. En: *Intervención profesional: legitimidades en debate.* Cazzaniga, S. (Comp.). Argentina: Espacio Editorial.
PERLS, F. Teoría y práctica. En: *Terapia Gestalt.* México: Editorial Pax.
PODESTÁ, M.; ROVEA, O. (2003) *Abuso sexual infantil intrafamiliar: un abordaje desde el Trabajo Social.* Argentina: Espacio Editorial.
PONTES, R. (2003) Mediación: categoría fundamental para el trabajo del asistente social. En: *Servicio Social crítico. Hacia la construcción de un proyecto ético-político profesional.* Borgianni E.; Guerra Y.; Montaño C. (Orgs.) Brasil: Cortez Editora.
PORTANTIERO, J. C. (1985) *La sociología clásica: Durkheim y Weber. Estudio preliminar y selección de textos*. Argentina: Centro editor de América Latina.
REYNOSO, L.; CALVO, L. *Trabajo Social y enfoque gestáltico*. Argentina: Espacio Editorial.
ROBERTSON, R. (1970) Talcott Parsons. En: *Los padres fundadores de la ciencia social.* España: Anagrama.
RODRIGUES, M. (2006). *Michel Foucault sem espelhos: um pensador prot pós-moderno*. Tesis de Doctorado, Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Brasil.
ROUANET, S. (2003) *Mal-estar na Modernidade*. Brasil: Campanhia das Letras.
SAMAJA, J (1985) *Introducción a la epistemología dialéctica*. Argentina: Lugar Editorial.
SAMAJA, J. (2008) *El lado oscuro de la razón.* Argentina: JVE Ediciones.
SANTOS DE SOUZA, R. (2001) O funcionalismo sistêmico nas teorias social e organizacional: evoluçao e crítica. Revista *Eletrónica de Administraçao*. Brasil: p. 1-43. V. 7, Nº 1.
SEIFFER, T. (2013) La Asignación Universal en el banquillo. Una medida estrella del kirchnerismo que apenas mejoró un 7% los ingresos obreros. Revista *El Aromo*. Argentina: Ediciones Razón y Revolución, p. 14-15, Nº 73.
SARTORI, V. *Lukács e a crítica ontológica ao direito.* Brasil: Cortez Editora.
SAUSSURE, F. (1984) *Curso De lingüistica general.* Argentina: Planeta de Agostini.
SIEDE, V. (2007) *Trabajo Social. Marxismo, Cristianismo y Peronismo. El debate profesional argentino en las décadas del 60-70.* Mimeo.

SIMIONATTO, I. (2009) As expressoes da crise capitalista na atualidade e sua influência téorico-política. En: *Serviço Social. Direitos Sociales e competencias profissionais*. Brasil: Edição CFESS-ABEPSS
SOARES SANTOS, J. (2007) *Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro*. Brasil: Cortez Editora.
SOUSA SANTOS, B. de (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Brasil: Ediçoes Graal.
SOUSA SANTOS, B. de (2002) *A crítica da razao indolente: contra o desperdicio da experiencia*. Brasil: Cortez Editora.
SOUSA SANTOS, B. de (2006a) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad.* Colombia: Edición Uniandres.
SOUSA SANTOS, B. de (2006b) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Argentina: CLACSO.
SOUSA SANTOS, B. de (2006c) *Reinventar la democracia: reinventar el Estado.* Argentina: CLACSO.
TELENGE, T (s/f) Gestalt e sistemas. En: *Mexican Institute of Group and organizacional relations*. Disponible en: www.continents.com/art32.htm Consultado: febrero de 2014.
TOMMASO, A de. (1997) *Mediación y Trabajo Social.* Argentina: Espacio Editorial.
TONET, I. (2005) *Educaçao,ciudadania e emancipaçao humana*. Brasil: Editora Unijuí.
TONET, I. (2006) Modernidade, pós-modernidade e razão. Revista *Temporalis*. Brasil: p. 1-15, Año 5, N. 10.
TERTULIAN, N. (2007) El pensamiento del último Lukács. En: *Gÿorgy Lukács. Ética, estética y ontología*. Infranca A.; Vedda M. (Comp.) Argentina: Ediciones Colihue.
TERTULIAN, N. (2008) *George Lukács. Etapas de seu pensamento estético.* Brasil: Editora Unesp.
VAISMAN, E. (2000) a ideologia e sua determinaçao ontológica. Revista *Verinotio*. Brasil: p. 40-64, Nº 12, Año VI.
VATTIMO, G. (1987) *El fin de la modernidad*. España: Gedisa Editorial.
VATTIMO G. (1990) Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En: *En torno a la posmodernidad*. España: Anthropos Editorial.
VEDDA, M. (2006) *La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista.* Argentina: Editorial Gorla.
VEDDA, M. (2011) Sobre o ideal e o ideológico no Lukács tardio. En: *István Mészáros e os desafios do tempo histórico.* Jinkings I.; Nobile R. (Org.) Brasil: Boitempo Editorial.
VIEIRA, F. (2006) O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade. Revista *Cronos*: p. 339-351, V.7, Nº 2.
WOOD, M. E. (2000) *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI editores.
WRIGHT MILLS, C. (1961) *La imaginación sociológica.* México: Fondo de Cultura Económica.
ZAIDAN FILHO, M. (1989) *A crise da razão histórica*. Brasil: Papirus Editora.

ANEXOS
ANEXO I: UNIDADES DE ANÁLISIS

1. Variables generales

· **El modo en que se concibe y aprehende la realidad (reflejo)**: Esta dimensión refiere a las competencias teóricas que el profesional asume para comprender el lugar de la profesión, su significado social y para analizar y dilucidar la institución en la que se inserta profesionalmente, los sujetos involucrados, las relaciones de poder, entre otros aspectos.

· **Las finalidades que persigue la profesión**: alude a cuáles son las objetivaciones que persigue la profesión, tanto como colectivo como individualmente los profesionales. Es decir, refiere a los valores que la profesión busca sustentar y desarrollar en la sociedad y que orientan las acciones profesionales.

· **La construcción de alternativas profesionales**: a partir del modo en que se aprehende la realidad como de la determinación de las finalidades perseguidas se pueden construir estrategias de intervención profesional que permitan resignificar la demanda de la institución que emplea al Trabajador Social y ampliar espacios de autonomía relativa para introducir nuevas orientaciones teóricas y ético-políticas en las prácticas profesionales.

2. Preguntas orientadoras

a) En relación al modo de concebir la realidad:

¿Cuál es para los profesionales adherentes al campo posmoderno y al pensamiento sistémico-gestáltico el lugar y función que ocupa el Trabajo Social en la sociedad?

¿Cómo conciben la realidad en general?; ¿Qué dimensiones o categorías conceptuales toman para analizar la misma? ¿Y las instituciones en la que se encuentran insertos los trabajadores sociales?

¿Cómo analizan a los sujetos involucrados en la intervención, la institución empleadora del trabajador social, las políticas sociales y la "cuestión social"?

b) En relación a la finalidad:

¿Cómo piensan los profesionales que adhieren a dichas perspectivas el eje o finalidad de la intervención?; ¿Cómo y quien la define?
¿Cómo son pensadas las funciones que el profesional desempeña en las instituciones?; ¿Qué relación tienen con la finalidad?

c) En relación a las alternativas profesionales:

¿Cuáles son los rasgos centrales que asumen las estrategias de intervención profesional propuestas por profesionales?
¿Cómo conciben a los recursos presentes en la intervención profesional?; ¿Qué acciones desarrollan en torno a ellos?; ¿Aparece la tensión demanda institucional y proyecto profesional?

3. Unidades de análisis de cada dimensión

1. **El modo de concebir y aprender la realidad**: esta dimensión alude al modo en que las diferentes perspectivas teóricas en el Trabajo Social, que son tomadas como objetos de estudio, conciben a la profesión, sus roles y funciones dentro de la división social y técnica del Trabajo, las políticas sociales, etc.
   Si bien esta dimensión pareciera ser esencialmente teórica, ésta es fundamental en el modo en que los profesionales dentro de la intervención profesional conciben y explican las siguientes variables:

   a) Transformaciones societarias: Brevemente analizar de las variables que los autores toman para analizar la sociedad actual y en que aspectos enfatizan más. ¿Qué tipo de sociedad conciben?, ¿Qué transformaciones aparecen en los últimos años?, ¿Se habla de capitalismo, modernidad, sociedad fragmentada, etc.?
   b) Lugar del Trabajo Social: cuál es la función social y el lugar que los trabajadores sociales ocupan dentro de la sociabilidad.
   c) Sujetos que demandan la intervención de los trabajadores sociales. De esta variable se toman los siguientes indicadores: 1) denominación del sujeto,

como beneficiario, usuario o portador de derechos; 2) si aparece el sujeto como individuo aislado o perteneciente a grupos, colectivos o a una clase; 3) rol del sujeto en el proceso de intervención profesional, si se los concibe como pasivos o activos.

d) **El organismo empleador**, que en general es el Estado en sus diversos niveles (nacional-provincial-municipal) o el llamado "tercer sector", esto es, organización no gubernamentales, fundaciones sin fines de lucro, etc. De esta variable se proponen los siguientes indicadores: 1) Cualidades generales de las instituciones: si apuntan al "bien común y general", a la prestación asistencial, a la prestación asistencialista o a la consecución de derechos; 2) Interpretación de los cambios en la institución producto de la "crisis de la modernidad": si predominan prácticas micro-sociales o macro-sociales, intervenciones que priorizan lo subjetivo y las representaciones sobre lo material, el corto o el largo plazo en las líneas de trabajo institucional.

e) **Las políticas sociales**, en cuanto área programática, programa o proyecto desde el cual desempeña su intervención profesional. Indicadores: 1) génesis de las políticas sociales: si estás son conquistas de las clases subalternas, concesiones del Estado, un proceso articulador de ambas, 2) cualidades generales de la política social: su universalidad, focalización, centralización y descentralización.

f) La "cuestión social" y los problemas sociales que predominantemente aborda desde la intervención. Algunos de los indicadores a tomar son: 1) Concepción acerca de la cuestión social: como contradicción capital-trabajo, una aporía inherente a toda realidad histórica, un desequilibrio social, expresión de la anomia, una "nueva cuestión social"; 2) modo en que se conciben los problemas sociales: como individuales o grupales, producto de desigualdades estructurales o posibles de ser resueltas dentro del sistema actual, como "padecimientos subjetivos" o malestares, aparición (o no) de la historización, política y economía como ejes explicativos de los problemas sociales.

g) Problemas sociales: analizar como se conciben los problemas sociales, que dimensiones retoman y sus elementos que la constituyen (está detallado en

el punto anterior, los dos estarían ligados entre si), así como la articulación entre determinaciones objetivas y subjetivas.

2. **La finalidad que persigue la profesión:** Esta dimensión remite a cuál es el fin que el profesional busca desarrollar desde su intervención profesional. Esto supone un conjunto de atravesamientos que responden, desde lo colectivo, a un conjunto de proposiciones éticas y políticas definidas en el código de ética profesional, así como las posiciones teóricas, políticas asumidas por los propios profesionales. Dentro de esta dimensión se pretenden analizar las siguiente variables:

    a) Cual sería el lugar objetivo que los trabajadores sociales ocupan dentro de la sociedad actual y que función social ocupan en la misma. Analizar cual es la "finalidad más genérica y universal" que los autores encuentran en torno a esto.
    b) Si se realiza una crítica de la demanda institucional (finalidad del empleador) o un proceso de adopción inmediata de la demanda institucional. Qué aspectos son retomados o tenidos en cuenta para esto. 1) articulación entre lo singular y lo colectivo o reducido al nivel de lo fragmentario o individual, 2) Las funciones que se priorizan respecto a la intervención profesional: si es socio-educativa, asistencial-material o de gestión técnica.
    c) Algunas cuestiones ligadas al horizonte de la profesión: a) si articula "distintos tiempos", (corto, mediano y largo plazo) b) si el horizonte es conservación, la reforma o la transformación.

3. **Construcción de alternativas profesionales:** Esta dimensión remite esencialmente a como los profesionales "tejen" y construyen alianzas para desarrollar en la práctica concreta la finalidad planteada en la intervención profesional, definida a partir del modo en que se concibe la realidad general y particular de la intervención profesional. En ese sentido, se pretende analizar las siguiente variables:

    a) Como es caracterizado y analizado el **escenario institucional** desde la perspectiva posmoderna. Esta variable refiere a si analizadas las relaciones de

poder institucional, si se construyen alianzas políticas con otros profesionales y sectores dentro de la institución, con los usuarios, organizaciones populares, etc.

b) Qué **recursos** son movilizados por los profesionales en las estrategias de intervención, sean estas prestaciones, materiales, profesionales, institucionales, entre otros. Si bien estos pueden ser asequibles o inasequibles según la institución y un momento histórico particular, la priorización de ciertos recursos también se liga al modo en que se caracteriza a la población usuaria y los problemas sociales que esta porta. Como indicadores de los recursos se toman: 1) explicación en torno al carácter asequible o inasequible de los recursos: si es producto de la escasez de los mismos, por decisiones políticas, fragmentación institucional y de la política social y 2) los tipos de recursos que se priorizan: prestaciones, funcionamiento, escritos, visuales, vínculos y profesionales.

c) Como es pensada la autonomía relativa: relación con otros profesionales para impulsar dispositivos extramuros a la intervención profesional, articulación con la población usuaria y sus organizaciones colectivas, negociación con las autoridades de la institución. Es decir, si la profesión debe apuntar a ésta o no.

ANEXO II: GUÍA DE PREGUNTAS DISPARADORAS PARA LA ENTREVISTA

1. ¿Dónde trabajás y de que ámbito ministerial depende?
2. A partir de esto, ¿Cómo definirías tu eje de intervención? Es decir, sobre qué intervenís. ¿Quién lo define y cómo?
3. ¿Cómo es una semana tipo de trabajo? (qué actividades cotidianas se realizan). ¿Cuáles de estas actividades son demandas por la institución y cuales no?
4. ¿Cómo caracterizarías a la institución/área/programa en el que trabajás?
5. ¿Existen articulaciones con otras instituciones para pensar la intervención?
6. ¿Con que recursos cuenta la institución?
7. En el caso de trabajar conjuntamente a otros profesionales, ¿Cómo se produce el vínculo entre estos?, ¿Se coordinan y articulan acciones en conjunto?
8. ¿Con que población trabajan?; ¿Cómo caracterizarías a los sujetos que acuden a la institución?
9. ¿Qué aspectos centrales tenes en cuenta para abordar las necesidades y situaciones problemáticas que se presentan?
10. Cuando reciben una demanda/pedido/derivación ¿Cuáles son las acciones que se realizan en el proceso de intervención?
11. ¿Podrías relatarme una experiencia de intervención?