

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Proyecto  
“La Cátedra Investiga”

INFORME FINAL  
MARZO DE 2011

Nombre del Proyecto:

*“El concepto de ideología anudado al de inconsciente en la obra de los filósofos Terry Eagleton, Slavoj Zizec y Saül Karsz y su pertinencia para pensar las prácticas de intervención social”*

Cátedra: Filosofía Social y Política

Carrera: Trabajo Social

Director: Lic. Nicolás Lobos

Co-directora: Lic. María del Pilar Rodríguez

Integrantes egresados: Daniela Pessolano, Florencia Linardelli, Belen Sajn.

Integrantes alumnos: Natalia Pesquín, Mariana Pastrana.

Mendoza, marzo de 2011

**1. Logros alcanzados respecto de los objetivos:**

**Los objetivos propuestos fueron:**

- Valorizar el concepto de ideología como apertura de un espacio de pensamiento transdisciplinario que considere el espacio de la práctica y de la producción del sujeto.
- Insistir en la valoración del concepto de inconsciente, particularmente desde la perspectiva lacaniana, como fundamental para la reflexión de lo social y lo político.
- Realizar aportes desde la teoría de la ideología y desde el psicoanálisis para una

teoría de los lazos sociales pertinente para pensar la intervención social de los trabajadores sociales, educadores, analistas institucionales, etc.

Los objetivos de este proyecto de investigación se dirigen a reflexionar sobre el empleo del concepto de ideología y del concepto de inconsciente para la elucidación de la intervención social de los trabajadores sociales particularmente desde la perspectiva de Saül Karsz, comparándola -para enriquecerla- con las perspectivas de Terry Eagleton y Slavoj Žižek. Este equipo trabaja en conjunto con el equipo de investigación de la SeCTyPUNC 2009-2011 dirigido también por Nicolás Lobos cuyo tema versa sobre *“Aportes para la articulación de una teoría del lazo social pertinente para la intervención social de los trabajadores sociales. El debate de la Corriente Crítica Brasileña, Teresa Matus, Norma Fóscolo/Adriana Arpini, Saül Karsz y la teoría de los cuatro discursos de Lacan”*.

Nuestro objetivo general es pensar las prácticas de intervención social desde el concepto de ideología y el concepto de inconsciente. Más precisamente pensarlas desde una tradición marxista althusseriana y psicoanalítica lacaniana (tradición que comparten los tres filósofos mencionados).

## **2. Actividades realizadas para el logro de avance de cumplimiento de los objetivos:**

Lo distintivo de la segunda parte del año fue la realización de clínicas transdisciplinarias de intervención social con Saül Karsz vía Skype (sistema de videoconferencia a través de internet). Hasta el momento hemos realizado tres clínicas, las mismas consisten en reuniones donde se presenta un caso o situación de intervención social por parte de integrantes del equipo. El caso es analizado junto al Dr. Karsz. Las clínicas son grabadas y desgrabadas posteriormente.

Por otro lado hemos realizado reuniones quincenales donde subgrupos del equipo desarrollan lecturas y luego se procede a la presentación de las mismas al resto del equipo: hemos presentado textos de Saul Karsz, de Althusser y de la Corriente Crítica Brasileña.

## **3. Documentos que se encuentran producidos o en proceso de producción**

Nicolás Lobos ha trabajado Žižek y Karsz en el texto *“Ideología e inconsciente en la*

*elucidación de las prácticas de intervención social”* y el texto *“Excluidos en el malestar”* que aborda el malestar en las prácticas profesionales y preprofesionales desde una perspectiva lacaniana.

María del Pilar Rodríguez ha trabajado Eagleton, Zizec y Larrain en el texto *“Trayectoria del concepto de ideología a través de las perspectivas de Eagleton, Zizec y Larrain”*. Y el concepto de ideología en la intervención social en el texto: *Sobre el compromiso social de los profesionales de la salud o sobre su innecesaria promoción. Interrogantes para el debate.*

Daniela Pessolano ha desarrollado un análisis comparativo de la perspectiva de Karsz con la producción teórica sobre ética y política de Lucia Barroco (Escuela Brasileira) y se encuentra produciendo un documento el cual estará listo en los próximos meses.

Natalia Pesquín ha abordado a Karsz y Teresa Matus en el texto: *“La crítica de la ideología y la producción del sujeto en la intervención social de los trabajadores sociales desde la obra de Teresa Matus. Ideología e inconsciente para la elucidación de la intervención social”*

Los avances se aprecian en la producción del equipo de trabajo. María del Pilar Rodríguez se centra en el tema de la ideología incluyendo la perspectiva de Eagleton, de Zizec y de Saül Karsz como becaria de CONICET. Su tesis de doctorado versa sobre *Identificación y análisis crítico de las ideologías en pugna en los equipos profesionales de atención primaria de la salud (Gran Mendoza, 2010-2011)*. Su tesis de maestría es una investigación: *Acerca de la inquietante presencia de lo ideológico en las intervenciones sociales. Análisis del tratamiento dado a la problemática de la ‘ideología’ en las propuestas teóricas para Trabajo Social realizadas por Norma Fóscolo/Adriana Arpini (Argentina) y Saül Karsz (Francia) y de las posibles articulaciones/diferencias conceptuales y prácticas entre ellas*. La Lic. Rodríguez tiene, asimismo, un artículo aprobado y en prensa en la revista *Portularia*, revista de Trabajo Social de la Universidad de Huelva, España, cuyo título es *“La intervención social como objeto de análisis clínico”*. María del Pilar Rodríguez presentó una ponencia en el Encuentro de Nacional la FAUATS realizado en Mendoza en mayo de 2010 donde expuso sobre el siguiente tema: *Del “ayudamos a las personas” al “¿qué significa ayudar? ¿a qué personas y por qué?” Ideología y Trabajo Social*. Para este informe final presenta un trabajo titulado *“Trayectoria del concepto Ideología desde las perspectivas de Eagleton, Zizec y Larrain”*

Por otro lado la Lic. Daniela Pessolano ha obtenido una beca de iniciación a la investigación de la SeCTyPUNC presentando un proyecto cuyo fin es el estudio comparativo de la obra de Saül Karsz y la Corriente Crítica Brasileira respecto de la

dimensión ético-política de la intervención social en Trabajo Social. El título de la propuesta es: *“Análisis comparado de la propuesta teórica de Saül Karsz y de la Corriente Crítica Brasileira en cuanto a la dimensión ética y política. Aportes para la comprensión de la intervención social en trabajo social”* y ha escrito un artículo para el Anuario Millcayac 2010 el cual será publicado próximamente.

Florencia Linardelli y Belén Sajn realizaron su tesina de licenciatura comparando la obra de Saül Karsz y la de Marilda Iamamoto con respecto a la intervención social de los y las trabajadores/as sociales en las ONGs.

Natalia Pesquín estudia para su tesina la temática de la ideología aplicada a un análisis del concepto de ciudadanía: *“Análisis crítico del concepto Ciudadanía en la intervención profesional del Trabajo Social. Una Herramienta para discutir el Proyecto Ético- Político”* y tiene en la actualidad una beca de iniciación a la investigación sobre *“La crítica de la ideología y la producción del sujeto en la intervención social de los trabajadores sociales desde la obra de Teresa Matus”*.

Nicolás Lobos, por su parte, ha presentado a FLACSO su proyecto de tesis de maestría con respecto a la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente anudadas en la intervención social, asimismo ha realizado el Curso de Posgrado de FLACSO *“Psicoanálisis y prácticas socio-educativas”* de cinco meses de duración que ha aprobado mediante un trabajo final y un coloquio en marzo de 2010. Trabajo final es un texto llamado *“Excluidos en el malestar”* constituyendo un análisis del malestar en las prácticas preprofesionales de trabajo social desde una perspectiva lacaniana. También presentó en mayo de 2010 una ponencia en el Encuentro Nacional de FAUATS llamada *“Prácticas preprofesionales: entre la experiencia en sentido positivista, saber pragmático, ideología y experiencia en sentido benjaminiano”*. Por otro lado está en prensa un trabajo que saldrá publicado en el Anuario Millcayac 2010 de próxima aparición sobre la ideología, su título es *“El perfume de la filosofía o la filosofía de El Perfume. Aportes para una teoría general de la ideología a partir de la novela El Perfume de Patrik Suskind”*. Asimismo, hay dos trabajos que han sido aprobados para ser publicados en las revistas *Confluencia*: en la de Trabajo Social aparecerá un trabajo llamado *“Excluidos en el malestar”* que versa sobre el malestar en las prácticas preprofesionales y profesionales del trabajo social y en la Revista *Confluencia* de Profesorado un artículo llamado *“Mediación o experiencia en clase de Filosofía”* que desarrolla una perspectiva pedagógica innovadora para la enseñanza de la filosofía y ciencias sociales en el nivel medio.

#### 4. Difusión y Transferencia: presentaciones a eventos científicos; articulación con otras instituciones; publicaciones, otras

- Participación de María del Pilar Rodríguez en el Encuentro de FAUATS (Federación Argentina de unidades académicas de Trabajo Social) 6, 7 y 8 de mayo de 2010.
- Pilar Rodríguez expositora. III Reunión Plenaria correspondiente al Proyecto Bial 2009- 2011 "Reconocimiento- diversidad. Dimensiones del Humanismo en nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX", subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCu (06/G472). Realizado en la FFyL, UNCu. Ciudad de Mendoza, 15 de mayo de 2010. trabajo presentado: *"Ejes problemáticos centrales para el abordaje teórico de la ideología"*.
- Pilar Rodríguez expositora. V Congreso multidisciplinar de Salud comunitaria del Mercosur. Ciudad de San Luis, 16 al 18 de setiembre de 2010. trabajo presentado: *"Sobre el compromiso social de los profesionales de la salud o sobre su innecesaria promoción. Interrogantes para el debate."*
- Pilar Rodríguez expositora. IV Reunión Plenaria correspondiente al Proyecto Bial 2009- 2011 "Reconocimiento- diversidad. Dimensiones del Humanismo en nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX", subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCu (06/G472). Realizado en la FFyL, UNCu. Ciudad de Mendoza, 15 de mayo de 2010. trabajo presentado: *"Apuntes sobre 'humanismos' y prácticas de intervención social"*.
- Pilar Rodríguez. Obtención de la Beca Interna de Posgrado Tipo II, otorgada por CONICET, periodo 2011-2013.
- Publicación de Pilar Rodríguez: Rodríguez, M. del Pilar y Ricardo Rubio *"Debate redistribución y reconocimiento: hacia un feminismo posmoderno de oposición"*. En: Revista *Mediacoes, Revista de Ciências Sociais*. Londrina, Universidad de Londrina. ISSN 1414-0543 2010. En prensa: julio 2010.
- Publicación: Rodríguez, M. del Pilar "Reseña de libro: Heler, Mario (coord.) (2002) *Filosofía Social y Trabajo Social. Elucidación de un campo profesional*". Buenos Aires, Biblos. En: Rev. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, Qellqasqa. Diciembre 2009, Vol.11, Nº.2, pp.60-63. ISSN 1851-9490. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-94902009000200007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902009000200007&lng=es&nrm=iso)
- Publicación de María del Pilar Rodríguez en la Revista *Potularia*, revista de Trabajo

Social de la Universidad de Huelva, España, cuyo título es *“La intervención social como objeto de análisis clínico”*.

- Participación de Nicolás Lobos en el Encuentro de FAUATS (Federación Argentina de unidades académicas de Trabajo Social) 6, 7 y 8 de mayo de 2010.
- Trabajo aprobado y en prensa de Nicolás Lobos para el anuario Millcayac 2010 de aparición en abril 2011: *“El perfume de la filosofía o la filosofía de El Perfume. Aportes para una teoría general de la ideología a partir de la novela El Perfume de Patrik Suskind”*.
- Trabajo aprobado y en prensa de Daniela Pessolano para el anuario Millcayac 2010 de aparición en abril 2011. *“Mujeres Y Trabajo Social. Las marcas de género en la profesión”*
- Ponencia de Daniela Pessolano en *“Segundo Congreso Latinoamericano de Niñez, Adolescencia y Familia”* 10, 11 y 12 de noviembre de 2010, organizado por la Asociación de Magistrados, Funcionarios Judiciales de la Provincia de Córdoba y la Asociación Latinoamericana de Magistrados, Funcionarios Profesionales y Operadores de Niñez, Adolescencia y Familia, Ciudad de Córdoba, año 2010. Ponencia: *“Interdisciplina y trabajo en red: modalidades de trabajo ineludibles en intervenciones sociales respecto de la infancia”*.
- Daniela Pessolano, obtención de beca para la Promoción de la investigación 2010/2011 dependiente de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo.”
- Natalia Pesquín Ayudante Alumna en la cátedra: Taller V: Práctica profesional y supervisión docente de la carrera de Trabajo Social. Durante el ciclo electivo 2009.
- Florencia Linardelli aprobó el examen y se encuentra cursando a partir de Junio de 2010 la Residencia Interdisciplinaria en Salud Mental.

#### **5. Realización de seminarios, cursos, jornadas de trabajo, talleres:**

- Nicolás Lobos finalizó y rindió el examen final y coloquio del curso de posgrado de la FLACSO *“Psicoanálisis y prácticas socio-educativas”*.
- Nicolás Lobos fue invitado para dictar un *Curso* de Posgrado: *“Ideología e inconsciente hacen nudo: posturas teóricas, implicaciones clínicas, dispositivos institucionales”*, ordenanza del Consejo Académico de la Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social N° 162, del 7 de octubre en la Universidad de Mar del Plata.

- Nicolás Lobos fue Coordinador del Curso de Posgrado *“Pensar la intervención social. Ideología e inconsciente hacen nudo. Perspectivas teóricas e implicancias políticas”* en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, los días 26 al 30 de octubre, en Mendoza.
- Nicolás Lobos fue invitado desde el Exterior. Conferencista central invitado para el Seminario *“Propuestas en el Trabajo Social: aportes a la investigación social aplicada”*. Universidad Católica de Chile. 23 de octubre de 2009.
- María del Pilar Rodríguez desarrolló Curso de Sociología Clínica II *“Historia de vida en profundidad. Trayectoria ideológica y novela familiar”* 40 hs. 30 de setiembre al 2 de octubre 2009. Universidad Aconcagua y Fundación Hospiniño.
- María del Pilar Rodríguez participó del curso de posgrado *“Pensar la intervención social. Ideología e inconsciente hacen nudo. Perspectivas teóricas e implicancias políticas”* en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, los días 26 al 30 de octubre, en Mendoza.
- Daniela Pessolano asistió a las *“Jornadas interdisciplinarias sobre abuso sexual de menores”* organizada por el Centro de Capacitaciones e Investigaciones Judiciales Dr. Manuel A. Sáez, los días 4 y 5 de junio de 2009, 8 hs. cátedra. Palacio de Justicia.
- Daniela Pessolano asistió a la II Jornadas de Salud Mental Integral Infanto Juvenil de la Dirección General de Salud Mental *“La salud mental de niños y adolescentes en contextos de globalización”* realizado los días 4, 5 y 6 de agosto de 2010, 30 hs. reloj, Mendoza. En calidad de Miembro titular.
- Daniela Pessolano asistió al Seminario en Políticas Públicas de Infancia, modelo de abordaje de la Clínica de la Vulnerabilidad realizado los días 17 y 18 de septiembre de 2010 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, organizado por el Centro de Estudios de Políticas Públicas de Infancia.
- Natalia Pesquín realizó el Curso De Posgrado *“Pensar la intervención social Ideología e inconsciente hacen nudo Perspectivas teóricas e implicancias prácticas”*. Dictado por el Dr. Saúl Karsz. Organizado por la Dirección de Carrera de Trabajo Social, Secretaría de Graduados y Secretaría de Posgrado FCPyS - UNCu. Dictado del 28 al 31 de octubre de 2009.
- Natalia Pesquín asistió a la *“Clínica de la Intervención Social”* Coordinada por el Dr. Saúl Karsz, con una carga horaria de cinco horas. Realizada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, el 21 de octubre del 2009

- Natalia Pesquín desarrolló el curso "*Análisis de datos cuantitativos con SPSS para Windows*" dictado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Dictado por la Lic. Andrea Blazsek y el Ing. Augusto Norte. En proceso de evaluación.
- Natalia Pesquín asistió al *Curso de Posgrado: "Abordaje Grupal: Desafíos teórico-epistemológicos y metodológicos"* Dictado por la Dra. Dora García. Organizado por la Secretaria de Graduados de FCPyS. Aprobado (Nueve).
- Florencia Linardelli participó de la II Jornadas de Salud Mental Integral Infanto Juvenil de la Dirección General de Salud Mental "*La salud mental de niños y adolescentes en contextos de globalización*" realizado los días 4, 5 y 6 de agosto de 2010, 30 hs. reloj, Mendoza. En calidad de Miembro titular.
- Florencia Linardelli asistió al "*3º Congreso Argentino de Adolescencia Salud Mental y Trastornos Adictivos*" de la Fundación CEDES en noviembre de 2010.



## 6. Anexos

### **“Ideología e inconsciente en la elucidación de las prácticas de intervención social”**

Lic. Nicolás Lobos<sup>1</sup>

#### **1. Notas introductorias**

Investigar las prácticas es una tarea paradójica, contradictoria, que enfrenta la oposición irreductible, la diferencia ontológica, que existe entre pensamiento y acto, decir y hacer, estructura y acción, simbólico y real. Las ciencias sociales han trabajado dialécticamente esta diferencia esbozando una amplia variedad de soluciones. Sin embargo, la opacidad, la sobredeterminación, la complejidad, la imposibilidad de reproducir situaciones como en un laboratorio, mantienen a las prácticas sociales y políticas en la condición de enigma y ha sido necesario convocar esfuerzos transdisciplinarios para tratar de elucidar qué son, finalmente, las prácticas de intervención social o política.

En esta tesis nos proponemos pensar estas prácticas desde los conceptos de *ideología* e *inconsciente* con insumos que provienen de la teoría crítica marxista althusseriana y desde una vertiente del psicoanálisis que abreva en Lacan. El empleo de la crítica althusseriana de la ideología está suficientemente justificada en ciencias sociales pues tiene una presencia de varias décadas en la academia (más adelante justificaremos por qué *todavía* hablamos de ideología). Con respecto al empleo del concepto de inconsciente desde el psicoanálisis lacaniano será necesario una justificación.

Estos últimos quince años se ha difundido notablemente la teoría psicoanalítica lacaniana como recurso para reorientar la teoría política. La *British Journal of Politics and International Relations* afirma en 2004: “en los últimos tiempos se ha popularizado cada vez más entre los teóricos el abordaje de la política desde el psicoanálisis lacaniano (...). Sólo el liberalismo analítico supera en influencia a este enfoque de la teoría política” (citado en STAVRAKAKIS, 2010: 17). Esta tendencia, que también está presente en relación a la teoría social<sup>2</sup>, se intensifica en nuestro país donde el psicoanálisis lacaniano tiene un gran bastión y Slavoj Žižek o Ernesto Laclau (autores que producen teoría política desde conceptos lacanianos) son intensamente leídos y debatidos. Este trabajo en ciencias sociales y políticas con conceptos psicoanalíticos ha ido

---

<sup>1</sup> Lic en Filosofía, titular de la cátedra de Filosofía Social y Política, con especialización en temas de Teoría Política y Psicoanálisis, en la actualidad me desempeño como Vicedirector de la carrera de Trabajo social de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNCuyo y dirijo dos Proyectos de investigación que trabajan sobre la elucidación de la intervención social de los trabajadores sociales.

<sup>2</sup> Un ejemplo entre otros es el *Programa de Psicoanálisis y Ciencias Sociales de FLACSO*, vinculado a su vez con el *Laboratorio de Psicoanálisis y Prácticas Sociales del CNRS de París VII* y con el *Grupo de Investigación sobre Psicoanálisis y Pedagogía del Instituto del Campo Freudiano de Barcelona* donde trabajan la teoría lacaniana en perspectiva sociológica con autores como Paul Laurent Assoun, Markos Zafirooulos o Rithee Cevasco.,

conformando una perspectiva que combina la teoría crítica con un claro radicalismo antiutopista, es decir, se mantiene inconforme con el orden establecido al mismo tiempo que se abstiene de reocupar el lugar del humanismo de la izquierda tradicional. Tal vez uno de los puntos nodales de esta perspectiva sea el concepto de *real* lacaniano. Lo *real* es pensado, por un lado, como falta, negatividad, como aquello irrepresentable, un resto imposible de simbolizar y que marca el hecho de que el campo significativo está siempre estructurado en torno de un cierto punto muerto fundamental<sup>3</sup>. Por otro lado lo real señala la materialidad, la sustancia de las estructuras sociales, semióticas, discursivas o ideológicas y que está en relación directa con el cuerpo -algo que la sociología y la ciencia política tienden a olvidar- la dimensión de la pasión, de la pulsión, del apego afectivo, de la investidura libidinal, aspectos que presuponen la movilización de las energías del cuerpo y que podríamos llamar *inconsciente*, *goce*<sup>4</sup> (Lacan), *fuerza* (Laclau), pero también *apegos apasionados* (Butler) o *poder* (Foucault) y que inundan, impregnan y sostienen las prácticas.

<sup>3</sup> “*Real*” es un término que en la teoría lacaniana quiere señalar algo distinto de “*realidad*”, empleado como sustantivo por Lacan, proveniente de la filosofía y del concepto freudiano de realidad psíquica, es inseparable de los conceptos de imaginario y simbólico y designa la realidad propia de la psicosis. Dice Roudinesco: “*A partir de la década de 1920 (...) se transformó la oposición clásica entre lo real dado y lo real construido; la palabra real fue entonces corrientemente empleada por los filósofos como sinónimo de un absoluto ontológico, un ser-en-sí que se sustrae a la percepción. ... Lacan tomó mucho más directamente de su amigo Georges Bataille la noción de lo real a partir de la cual, incluyendo la idea (freudiana) de la realidad psíquica, forjó el concepto que se convertiría en uno de los tres elementos de su tópica y de su concepción estructural del inconsciente determinado por el lenguaje. ... Bataille distinguía dos polos estructurales: por un lado lo homogéneo, o ámbito social útil y productivo, y por el otro lo heterogéneo, lugar de irrupción de lo que es imposible de simbolizar. Con la ayuda de este término, Bataille especificaba la idea de parte maldita, central en su propio pensamiento. (Bataille) creó el término heterología a partir del adjetivo heterólogo, que en anatomía patológica designa los tejidos mórbidos. La heterología era para él la ciencia de lo irrecuperable, cuyo objeto era lo improductivo por excelencia: los desechos, los excrementos, la inmundicia. En síntesis, la existencia “otra” expulsada de todas las normas: la locura, el delirio, etc. (...) Entre 1953 y 1960, en el marco de su relevo estructural de la obra freudiana, Lacan le dio a este real un estatuto muy cercano al que le había asignado Bataille. En la categoría de lo simbólico ubicó toda la refundición derivada de los sistemas de Saussure y Lévi-Strauss; en la categoría de lo imaginario situó los fenómenos ligados a la construcción del yo (anticipación, captación, ilusión); finalmente, en lo real colocó la realidad psíquica, es decir, el deseo inconsciente y sus fantasmas conexos, pero también “un resto”: una realidad deseante, inaccesible a cualquier pensamiento subjetivo. ... A partir de 1970, el interés cada vez más grande por la ciencia llevó a Lacan a tratar de formalizar su propio material conceptual: por un lado, mediante una mathesis de los discursos (o matema) y por el otro con una topología (el nudo borromeo), destinada a reemplazar a la antigua tópica. Esta voluntad de construir una ciencia de lo real se tradujo entonces en una reorganización de los elementos de la antigua tópica, de modo que el lugar determinante dejó de ser ocupado por lo simbólico, reemplazado por lo real. En consecuencia, a la psicosis (forma teorizada de la locura y lugar de la simbolización imposible) se le asignó la tarea de desafiar todas las certidumbres de la ciencia. A este tríptico en el que lo real era asimilado a un “resto”, imposible de transmitir y que se sustrae a la sistematización, Lacan le dio el nombre de R.S.I. (Real, Simbólico, Imaginario) (Roudinesco y Plon; 1998: 900 a 903).*”

<sup>4</sup> *Goce*, a diferencia del *placer* que implica comodidad y delite, implica una pérdida abrupta de la identidad del sujeto y de los fundamentos culturales, una satisfacción tan excesiva y cargada que se vuelve dolorosa; “*designa la experiencia de una tensión más allá de toda satisfacción en el placer, y se vincula a los límites de la subjetividad, a los efectos radicales de la división constitutiva del sujeto en el lenguaje*” (Payne: 2002:358). Según el Diccionario de psicoanálisis de Roudinesco y Plon: “*ligado primeramente al placer sexual, el concepto de goce implica la idea de una transgresión de la ley: desafío, sumisión o burla. El goce participa así de la perversión, teorizada por Lacan como una de las componentes estructurales del funcionamiento psíquico, distinta de las perversiones sexuales*” Lacan lo distingue del placer: “*el goce reside en el intento permanente de exceder los límites del principio del placer. Este movimiento, ligado a la búsqueda de la cosa perdida, que falta en el lugar del Otro, es causa de sufrimiento, pero el sufrimiento no erradica nunca por completo la búsqueda de goce*”. (Roudinesco, E. 1998, pag 406-407)

Todos estos conceptos se caracterizan por ser paradójicos. Así como el *goce* lacaniano no tiene que ver con el placer, el *poder* foucaultiano no tiene que ver -o no sólo- con la búsqueda consciente y voluntaria de los beneficios que otorga una cierta posición social ni con los intereses, siempre conscientes, que se defienden desde un lugar económico o político. Estos conceptos pretenden señalar algo que implica directamente las fuerzas, las energías del cuerpo y señalan -por lo tanto- la materialidad concreta de las estructuras sociales, discursivas, semióticas, al mismo tiempo que caracterizan esa materialidad como no-pasiva ni absolutamente moldeable. No señalan la materialidad de las cosas ni del cuerpo biológico, sino la materialidad de las fuerzas del cuerpo, fuerzas que son plásticas, nunca unidireccionales, que pueden enderezarse en distintos sentidos, que pueden adoptar diversas formas, que son duales<sup>5</sup> y que pueden, tantas veces, ser direccionadas contra el propio cuerpo, los propios intereses, los propios beneficios impidiendo la posibilidad de emergencia de alternativas al malestar, sufrimiento o exclusión. Entonces, este concepto de *real* señala a la vez lo imposible de simbolizar y esas fuerzas plásticas que le dan materialidad a las estructuras y a las que es imposible determinar completamente. Hacer teoría y pensar las prácticas políticas, sociales, educativas desde este real como imposible, desde este punto muerto, es -creemos- el desafío y la fortaleza de esta perspectiva a la vez que se transforma en una valiosa posición ética. Por otro lado pensar las prácticas desde este real positivo del goce, es un camino que no se debe desechar a riesgo de perderse en el cielo cristalino pero cegador del racionalismo.

Freud había escrito sobre lo imposible de algunas profesiones, el educar, el analizar, el gobernar, imposibilidad estructural que debe ser pensada como la condición misma de posibilidad del ejercicio de estas prácticas entre las que tenemos que agregar a las prácticas de intervención social, prácticas que sólo existen sobre este fondo de imposible. Este comienzo es aparentemente desalentador, dice Žižek: *“Este punto muerto no implica ningún tipo de resignación -o, si hay resignación, se trata de la paradoja de la resignación entusiasta: usamos aquí el término “entusiasmo” en el estricto sentido kantiano, que indica la experiencia de un objeto a través del mismo fracaso de su representación adecuada. Entusiasmo y resignación no son, por lo tanto, dos momentos opuestos: es la propia resignación, es decir, la experiencia de una cierta imposibilidad, la que incita al entusiasmo”* (ŽIZEK en LACLAU, 1993: 267).

Pensar las prácticas incorporando a la vez *lo real como imposible* y *el cuerpo*, exige un esfuerzo necesariamente transdisciplinario. Las sociologías constructivistas de estas últimas décadas han logrado pensar la dialéctica entre el actor y la sociedad, entre el individuo y lo colectivo, han superado los pares de opuestos y se han dedicado a pensar las prácticas, por ejemplo en Bourdieu. Sin embargo, más allá de lo pertinente de “la historia hecha cuerpo”, es decir del *habitus*, o de la interioridad exteriorizada, es decir del *campo*, no se encuentra -creemos-

---

<sup>5</sup> Todo investimento afectivo apasionado también entraña una dimensión más siniestra, la del odio y la agresividad. Dice Freud *“Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres con la condición de que existan otros en quienes descargar los golpes”* (*Psicología de las masas y análisis del yo*, Citado en Stravakakis, 2010: 223).

en la sociología de Bourdieu la energía, la fuerza, el goce de los cuerpos y cómo eso se convierte en historia. La sociología de Bourdieu considera a las *prácticas* y su relación con el cuerpo, además sus conceptos de *habitus*, de *campo* y de *sentido práctico* señalan a la historia encarnada en los cuerpos y en las cosas. Sin embargo no es tan sencillo -desde la perspectiva de Bourdieu- abordar las **paradojas** de la conducta humana. Su explicación puede parecer una explicación mecanicista y es aquí donde los conceptos de *inconsciente*, *investiduras libidinales* o *gocce* ofrecen ayuda.

Es desde esta perspectiva general, armados con los conceptos de *ideología* e *inconsciente* en particular, que intentaremos pensar las prácticas de intervención social, en especial las de Trabajo Social. Nos acercaremos a la articulación que realizan de estos conceptos Slavoj Žižek y Ernesto Laclau para confrontarlos con los mismos conceptos en la obra de Saül Karsz, autor que se ha dedicado explícitamente a pensar, desde una perspectiva althusseriana y lacaniana, las prácticas de intervención social<sup>6</sup>. Nos interesa en el plano conceptual calibrar, refutar, cuestionar o enriquecer lo que se denomina en las obras de estos tres autores “lógica de la ideología” y “lógica del inconsciente”, la manera en que estarían anudadas, articuladas, enlazadas y su potencial para pensar las prácticas de intervención en lo que Saül Karsz ha llamado “Clínica transdisciplinaria de intervención social”, es decir, haciendo trabajar estos conceptos en el análisis de las prácticas mismas para contribuir a pensar y desarrollar prácticas más lúcidas y posibilitadoras de cambio social.

## 2. Desarrollo conceptual y antecedentes

La tensión entre teoría y práctica es un histórico problema de las ciencias sociales que no por antiguo ha perdido vigencia en los debates ni presencia como enigma en las prácticas de intervención social. Las respuestas que se han articulado -desde Hegel, Marx o Freud hasta Foucault o Bourdieu- parecen sufrir un inevitable proceso de absorción por parte de la lógica propia de la academia que las convierte en monumentos teóricos alejados de la cotidianeidad de aquellos que trabajan en el ámbito que se suele llamar *lo social*. La mayoría de los trabajadores sociales, psicólogos, maestros y profesores reciben alguna formación en sociología o teoría social. Se pueden encontrar textos de Marx o Bourdieu en muchos de los programas de cualquier

---

<sup>6</sup> Saül Karsz, investigador argentino residente en Francia, Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1961) y Doctor en Sociología (Universidad de París, 1973) ha sido profesor de postgrado en la Sorbonne (Cité Saint-Martin) y profesor invitado en universidades de Francia, Canadá, España, Noruega, Venezuela, Chile y Argentina. Se ha dedicado particularmente a pensar las prácticas de intervención social del trabajo social. Ha publicado *Lectura de Althusser* (Buenos Aires, Galerna, 1969), *Théorie et politique: Louis Althusser* (Paris, Fayard, 1975), *Déconstruire le social* (Paris, L'Harmattan, 1992). Ha sido editor y autor del libro *La exclusión: Bordeando sus fronteras* (Barcelona, Gedisa, 2003) y autor del libro *Problematizar el Trabajo Social, Definición, figuras, clínica* (Barcelona, Gedisa, 2007). Ha dirigido desde 1989 hasta 2003 el seminario «*Déconstruire lo social*» (París) y desde hace más de dos décadas pone en práctica lo que ha denominado **Clínica transdisciplinaria de intervención social** en instituciones, organizaciones y universidades a lo largo y ancho del territorio francés, en Ginebra (Suiza), en Quebec (Canadá) y en Barcelona (España). Es profesor invitado de la Diplomatura en *Psicoanálisis y Prácticas socio-educativas* de FLACSO. Es presidente de la organización *Reseaux pratiques sociales* y sus numerosos artículos se pueden encontrar en el sitio [www.pratiques-sociales.org](http://www.pratiques-sociales.org).

plan de estudios universitarios o terciarios, sin embargo la formación recibida parecería no servirles para pensar la práctica. Las disciplinas (sociología, psicología, ciencia política, antropología, etc) son útiles para comprender o para explicar hechos sociales, sin embargo su mismo producto, explicación-comprensión, las constituye en obstáculos para localizar y caracterizar con precisión en qué consiste una intervención social. Muchas veces la intervención se satisface y se detiene en el diagnóstico. Muchas veces, también, comprender demasiado - desde una disciplina- impide ver<sup>7</sup>. O comprenderlo y explicarlo todo se convierte en el primer obstáculo para que se produzca algo así como un *sujeto* en la intervención. Las perspectivas y propuestas inter- multi- o transdisciplinarias han intentado avanzar sobre este problema con distinto destino.

Entre las perspectivas transdisciplinarias -que se esfuerzan en general por percibir y trabajar la complejidad, la temporalidad y la indeterminación<sup>8</sup>- nos interesa en este trabajo profundizar las que -desde una tradición epistemológica deudora de Bachelard, Althusser y Lacan- le dan un lugar a *lo real como irrepresentable* es decir a lo real como negatividad o falta. Producir teoría desde esta perspectiva implica que la práctica debe ser pensada como real en el sentido en que es experiencia que se constituye en tensión con el saber, con las ciencias o con las disciplinas, en tensión con lo imaginario y lo simbólico, es decir, implica que aquella pretensión positivista de canalizar la experiencia y guiar la acción por vías legítimas ya no tiene sentido o sólo lo tiene cuando la experiencia se reduce a los experimentos científicos. La teoría pensada como adecuación con la realidad, la teoría que pretende guiar la acción “porque sabe qué es la experiencia” inevitablemente la reduce y la pierde. La teoría logra ser adecuación a la realidad o a la experiencia cuando olvida o reprime lo real. Pero la represión de lo real sólo puede ser temporaria. Tarde o temprano lo real vuelve a aflorar y a dislocar la teoría.

Entre las perspectivas transdisciplinarias que se esfuerzan por identificar lo real como irrepresentable se destacan las que sostienen el concepto de *ideología* y el de *inconsciente* para pensar las prácticas de intervención social pues estos conceptos incluyen en su misma formalización lo real en este sentido. El concepto de *ideología* teorizado por Marx señala el límite mismo de la posibilidad de hacer filosofía o teoría. Dice Balibar: “*la ideología designa para la filosofía su propio elemento de formación, no sólo como un “impensado interior”, sino como una relación con los intereses sociales y la diferencia intelectual misma, eternamente irreductible a una simple oposición de la razón y la sinrazón. La ideología es para la filosofía el nombre materialista de su propia finitud*” (BALIBAR, 2006: 132). Es decir, no hay filosofía o teoría sin toma de posición -consciente o inconsciente- dentro de la lucha de clases, dentro del antagonismo social.

Por otro lado el concepto de inconsciente -si no se lo reduce a pulsiones sexuales

---

<sup>7</sup> Dice Lacan: “El segundo peligro es comprender. Comprendemos demasiado, particularmente en el análisis (...) A partir del momento en que uno deja de exigirse un extremado rigor conceptual siempre encuentra la manera de comprender” (Lacan, 1992: 160).

<sup>8</sup> Perspectivas inspiradas en Ilya Prigogine, Mounier, Immanuel Wallerstein, Rolando García, etc.

reprimidas o a contenidos o deseos ocultos- señala también por definición el límite de la posibilidad de explicar o de entender, además del goce, que no es un deseo sexual reprimido sino una fuerza informe. Desarrollaremos estas dos perspectivas.

### 2.1. Sobre el concepto de ideología:

Se ha afirmado sobre la ideología que “es el concepto más escurridizo en todas las ciencias sociales” (PAYNE, 2002: 393) y es sin duda un concepto problemático porque resuena en él una enorme tradición que lo hace demasiado amplio y elusivo a la vez lo que le quita precisión para el trabajo científico. Esta tradición abarca autores tan dispares como Francis Bacon, Destut de Tracy, Napoleón, Feuerbach, Marx, Engels, Lukacs, Manheim, la Escuela de Frankfurt, Gramsci o Althusser -por citar los más notorios- que forjaron concepciones negativas, peyorativas, neutras, relativas, extendidas o afirmativas de la ideología, concepciones que se despliegan en un paisaje semántico ambiguo difícil de apresar para el rigor científico de la “ciencia normal” (Kuhn). Muchos avances se han realizado en las ciencias sociales con el objeto de evitar el uso de este concepto y reemplazarlo por los de *discurso* o *prácticas discursivas* (Foucault), *imaginario social* o *lógicas colectivas* (Castoriadis), *habitus*, *doxa*, *violencia simbólica*, *capital lingüístico*, *poder simbólico* (Bourdieu), entre tantos. Sin embargo el concepto de ideología muestra con una claridad meridiana lo político impregnando las prácticas, muestra el conflicto, el antagonismo como fundantes de lo social.

Un diagnóstico semejante se puede hacer con respecto al concepto de *inconsciente* y afirmar que no es -por decir lo menos- científicamente aprehensible (SOKAL y BRICMONT, 1999), (BUNGE, 2007). Hay sin embargo pensadores contemporáneos que insisten en la necesidad del uso tanto del concepto de ideología como del concepto de inconsciente reivindicando esa tensión con los paradigmas tradicionalmente científicos porque implica una apertura del trabajo intelectual a un espacio transdisciplinario que posibilita un acceso a las prácticas de una manera que las disciplinas no logran. Nos interesa entre ellos Slavoj Zizek, Ernesto Laclau y particularmente Saül Karsz que desarrolla una teoría de la ideología anudada al inconsciente, teoría aplicada a pensar las prácticas de trabajo social

Los conceptos de *ideología* y de *inconsciente* se desarrollan y toman una consistencia muy específica entonces a partir de este concepto de *real*. El concepto de ideología desde esta perspectiva se diferencia tanto de una concepción epistemológicamente negativa (como “pensamiento distorsionado” o “falsa conciencia”), como de una concepción restringida (sistema de ideas). La concepción que proviene de Gramsci, sistematiza Althusser y recogen en general los autores citados más arriba es lo que se suele llamar *concepción expandida*: ideología como “ideología práctica”, como modo más o menos consciente de conducta habitual que se caracteriza por su **autonomía relativa** y su **materialidad**, es decir como una dimensión inconsciente de la

**experiencia** social que constituye el ámbito ideo-afectivo, imaginario, de la “experiencia vivida”<sup>9</sup> (PAYNE, 2002: 396). Esta perspectiva suele englobar, articular, tanto una teoría de la ideología en cuanto modo de dominación inherente al Estado (AIE) como una teoría de la ideología equivalente a la del fetichismo de la mercancía como teoría del mercado, es decir, como modo de sujeción o de constitución del mundo de sujetos y objetos inherente a la organización de la sociedad como mercado y a su dominación por potencias mercantiles. Esta línea de trabajo no desprecia los aportes de Levy-Strauss, por ejemplo, que permite pensar las ideologías como mitos, es decir “como resolución imaginaria de los conflictos reales”, o de Barthes cuando habla de la ideología como “naturalización de la historia”, no desprecia los aportes de Michel Pecheux que continúa el análisis del discurso iniciado por Voloshinov examinando la ideología como “inscripciones del poder social en el lenguaje” o del grupo *Tel Quel* que considera la ideología como “la arbitraria, pero motivada clausura de la productividad infinita del lenguaje” (PAYNE, 2002: 396). El concepto de ideología no nos permite olvidar lo político como enfrentamiento, conflicto, antagonismo, las ideologías como voluntades de conservación del orden instituido, de sostenimiento de formas de exclusión y dominación o de producción de alternativas que coexisten en el seno de toda práctica, particularmente en las prácticas de intervención social.

## 2.2. Sobre el concepto de inconsciente:

Con respecto al concepto de inconsciente lo primero que hay que afirmar es que, desde esta perspectiva, lo *inconsciente* no es equivalente a estructura desconocida por el sujeto que regiría su conducta como en el concepto de *habitus* (estructura estructurante) de Bourdieu, ni tampoco como el “inconsciente colectivo” jungiano (*continuum* de modelos o arquetipos simbólicos centrales de la experiencia humana). Tampoco es equivalente exactamente al “Ello” (*Es*) como herencia arcaica instintiva freudiana. Lo inconsciente no debe ser entendido como lo más íntimo, profundo o interior sino como lo exterior o al menos debe ser pensado con esta condición -llamada por Lacan y popularizada por J-A Miller- de “*extimidad*”, de exterioridad íntima. El diccionario de Clero dice: *“Inconsciente es tratado (por Lacan) ante todo como un adjetivo, y cuando en los años cincuenta es tomado como sustantivo, no es para engañarse cosificando lo que tiene valor de ficción útil en la práctica ... (Lacan afirma) “Como el lenguaje, el inconsciente es transindividual” [SIII, 128; Escritos, 258 (248)]\* ... Así pueden comprenderse las dos famosas fórmulas de Lacan: “el inconsciente está estructurado como lenguaje” [SIII, 167; SXI, 28 (28), etc]\* o “el inconsciente es el discurso del Otro” [Escritos, 16 (10)] en este sentido, no es una existencia oculta en alguna parte en la sombra o los pliegues de no se sabe qué yo profundo... Es totalmente absurdo buscarlo en el sujeto. No lo es menos tratarlo como un reservorio de pulsiones. El inconsciente es algo de la historia no reconocida como tal por el sujeto, pero que ya*

<sup>9</sup> En el texto “Aparatos ideológicos del Estado” Althusser desarrolla una teoría general de la interpelación ideológica del individuo como sujeto que articula con una teoría política (deudora de Gramsci) del funcionamiento de los AIE en la reproducción de las relaciones de producción capitalista. La perspectiva althusseriana se caracteriza también por repudiar al humanismo como ideología del sujeto

*actuó para que éste sea lo que es.*” (CLERO, 2006:60-62). Desde Lacan lo inconsciente psíquico nunca está en soledad, nunca se cierra sobre sí mismo sino que es inmediatamente función del Otro<sup>10</sup>. Lacan percibió esta presencia de lo social y lo político en el corazón de lo inconsciente, por ejemplo cuando afirma que *“el inconsciente está afuera”* o que *“el inconsciente es lo político”* (ZARKA, 2004:11). Inmediatamente también tenemos que agregar que este concepto de inconsciente implica fundamentalmente el lugar para el goce (*jouissance*), como un aspecto de lo real, algo imposible de simbolizar. El goce impide pensar lo inconsciente como una estructura cerrada o autodefinida. El concepto de goce -que habremos de desarrollar en esta tesis- unido al de lo real es imprescindible para las perspectivas teóricas que abrevan en el lacanismo y -creemos- necesarias para definir cómo están anudados ideología e inconsciente y por qué constituyen la realidad social misma<sup>11</sup>.

Este real entendido como la falta de sentido, lo traumático que siempre retorna, el límite a la posibilidad de explicar es identificado por Zizec con el concepto de “lucha de clases” (ZIZEC, 2003) y por Laclau con el concepto de “antagonismo” (LACLAU, 2005). Esta “lucha de clases”, “antagonismo” o “trauma” no son los enfrentamientos o conflictos concretos entre intereses opuestos enunciables en una sociedad (reduccionismo de clase, estamentos, grupos de presión) sino un límite a lo simbólico, señalan el lugar previo a toda elaboración posterior del sentido o de la ideología. La interpretación del antagonismo social (lucha de clases) como real, no como (parte de) la realidad social objetiva, implica -desde la teoría lacaniana- que la constitución misma de la realidad social supone la represión primordial de un antagonismo. Dice Zizec: *“De modo que el sostén final de la crítica de la ideología -el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como “ideológico”- no es la realidad sino lo “real” reprimido del antagonismo”* (ZIZEC, 2003: 36). La realidad nunca es completamente “ella misma”, se presenta sólo a través de su simbolización incompleta/fracasada, es decir se presenta sólo a través de su versión ideológica. En otras palabras, el medio en el que nos movemos es siempre el del lenguaje, el del sentido como campo de lucha entre ideologías pero esta lucha se hace necesaria no en relación a una verdad positiva, verificable, enunciable sino en relación a una verdad entendida como imposible, como vacío, como “hueco” fundante, como falta. Por eso para pensar las prácticas sociales en general y el trabajo social en particular nos interesa otra forma de hacer teoría, una teoría que no niegue la tensión constitutiva entre simbólico e imaginario -por un lado- y real por otro, que no niegue la tensión entre saber y experiencia, y que parta, por lo tanto, no de la reducción de lo real irrepresentable sino de su reconocimiento.

Slavoj Zizec, Ernesto Laclau y Saül Karsz producen teoría en la confluencia del marxismo

---

<sup>10</sup> Otro (con mayúscula): Concepto lacaniano complejo que podemos entender como la *sustancia socio-simbólica*, *Sittlichkeit* hegeliana, orden cultural normativo, tesoro de los significantes, la madre o -hasta- eventualmente Dios.

<sup>11</sup> Este empleo del concepto de inconsciente lacaniano para pensar las prácticas de intervención socio-educativas está siendo trabajado en la actualidad en el *Área de Psicoanálisis y Ciencias Sociales de FLACSO*. Hemos cursado en 2009 y aprobado en el presente año el curso “Psicoanálisis y prácticas socio-educativas” dictado por este área de FLACSO.



althusseriano, el psicoanálisis lacaniano y la lingüística sossauareana. Creemos por lo tanto que trabajan de manera semejante la *lógica de la ideología*, la *lógica del inconsciente* y que comparten la premisa de que el significante preexiste al significado y de que el signo lingüístico no posee un referente extralingüístico y que esta articulación nos permite ver lo macro en lo micro. Sin embargo creemos necesario precisar, al menos respecto a los autores propuestos si lo que se llama **lógica de la ideología** y **lógica del inconsciente** es lo mismo desde cada uno de ellos<sup>12</sup>.

Se ha definido ideología como un discurso que invierte la relación causa-efecto, un discurso autonomizado, discurso en perspectiva, discurso que niega las contradicciones o propone una resolución imaginaria de las mismas. Se lo ha definido como discurso atravesado por el poder, lenguaje en acción, discurso interesado o funcional al *status quo*, discurso caracterizado por el cierre semiótico o la circularidad argumental que sirve a la reproducción de formas de dominación, discurso que produce los efectos de reconocimiento y desconocimiento a la vez, discurso caracterizado por el efecto de la evidencia, etc. Sin embargo, dentro de la multitud de perspectivas posibles nos preguntamos ¿Cuál nos sirve para pensar las prácticas de intervención social? ¿Podemos formular con precisión lo que se ha llamado *lógica de la ideología*? ¿El significante amo, por ejemplo, es el equivalente universal en la teoría de la ideología? Asimismo, con respecto al concepto de inconsciente y a la *lógica del inconsciente*, nos preguntamos ¿Es la *lógica del inconsciente* la “*lógica del significante*” lacaniano? ¿Es la misma *lógica del significante* flotante que propone Laclau? ¿Qué relaciones hay entre estos conceptos y los conceptos de goce, objeto *a*, pulsiones en Lacan? Por otro lado ¿Cuál es la relación que se puede establecer entre ellas? ¿Cuál relación de entre las posibles nos sirve para pensar las prácticas de intervención social? Y sobre todo, desde la perspectiva de Karsz ¿hasta dónde nos sirven estas lógicas para pensar las prácticas de intervención social? De qué manera usarlas para posibilitar alternativas reales y posibles a las formas de malestar, exclusión y dominación social?

### 3. Pertinencia de los conceptos *inconsciente* e *ideología* para el Trabajo Social

El Trabajo Social nace como una práctica sin teoría propia, sin teoría de su objeto y del género de intervenciones que produce. Desde entonces ha luchado contra ese “pecado” de origen. Influida por distintas modas que reducen el trabajo social al “todo es psíquico”, “todo es político” o “todo es económico” se ha logrado, como dice Karsz, hacer que el pensamiento se torne innecesario: “*en cuanto se cree acceder al todo, a la explicación omnisciente, el pensar se torna superfluo y caemos en plena teología*” (KARSZ, 2007: 15). Desde sus orígenes decimonónicos en las sociedades filantrópicas el trabajo social ha pendulado entre lo psicológico y lo político generalmente impregnado de una fuerte ideología humanista. Pasando por la profesionalización que instituye Mary Richmond y su clásico *Social Diagnosis* (1917), obra que inaugura el llamado *Trabajo Social Tecnológico* donde el trabajador social era un técnico que

---

<sup>12</sup> El texto de Stavrakakis “La izquierda lacaniana” brinda una excelente comparación de las posiciones de Laclau y Zizek.

aplicaba las teorías de las ciencias sociales (sociología, psicología), etapa de la *conceptualización* de la ayuda, del *Casework* (KRAUSE, 1972), para pasar, en la segunda parte del Siglo XX, a la *Reconceptualización* (desde 1965 hasta los 80), donde se critica el asistencialismo, se incorpora el debate de las ciencias sociales críticas y se intenta ubicar la práctica del trabajador social como fuente de teoría (Kisnerman, Krause) o como trabajo político-ideológico eminentemente revolucionario (MONTAÑO, 1980), no ha dejado de pendular entre lo individual y lo colectivo, lo psicológico y lo político.

Tensionado por el “cara a cara” y el análisis macro el trabajo social ha intentado en la década de los 80 y 90 -estimamos que infructuosa e innecesariamente- construir una especificidad de su tarea, una ciencia social específica (GARCÍA SALORD, 1991). Muy lejos de esta perspectiva nos han interesado estos últimos años los desarrollos que se proponen pensar la estructura que determina tanto la ilusión de una “sociedad” como la ilusión de un “individuo” y su dinámica con lo real como los trabajos desarrollados por J.P. Netto, Marilda lamamoto, Teresa Matus o Saül Karsz que han dado varios pasos adelante al poner de manifiesto la dimensión ético-política del trabajo social, así como las ideologías y los determinantes estructurales que rigen su práctica. Ellos han retirado el debate del plano positivo de las ciencias sociales y lo han instalado en un plano transdisciplinario, un gesto que se traduce en una crítica a la búsqueda de la especificidad y a las esperanzas depositadas en la sistematización propia de los años 80.

Estos autores han realizado la crítica de algunas de las ideologías propias del trabajo social. Han identificado las contradicciones sobre las cuales se ejerce su práctica proponiendo no intentar resolverlas sino más bien crear posibilidades a partir de la tensión de la contradicción. Para la Corriente crítica brasilera la contradicción *lógica del capital/lógica democrática* propia del capitalismo monopólico es la contradicción que da origen tanto a las políticas sociales como al Trabajo Social, creando también el espacio de tensión donde interviene el trabajador social, espacio que puede politizar o tecnificar según sea su posicionamiento ideológico derivado de su conciencia de clase (NETTO, 1997). Teresa Matus propone desde el marco teórico de la Escuela de Frankfurt conceptos como los de *intervención polifónica* o *esencias polifónicas* que trabajan la contradicción sugiriendo como tarea del asistente social “*crear espacios de contingencia*” (MATUS, 2002). Por su parte Saül Karsz produce teoría sobre el trabajo social con contribuciones del marxismo althusseriano y el psicoanálisis de enfoque lacaniano. Su producción no intenta, sin embargo, unir dos teorías haciéndolas complementarias, no intenta realizar la síntesis que pretendió la Escuela de Frankfurt (Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse), la izquierda freudiana (W. Reich, G. Roheim), el culturalismo psicoanalítico (Fromm, Horney) o la psicología social (Pichon Riviere). Lejos de toda intención terapéutica o de bucear en las profundidades de la subjetividad, la pretensión de Karsz es la de un **análisis de las prácticas de intervención social** (KARSZ, 2007) por lo cual el foco no se dirige a los prácticos sino a las prácticas, no se dirige a los sujetos.

Karsz produce teoría sobre la intervención social a partir de la percepción de lo Real en

cuanto irrepresentable. Dice Karsz “(...) hay tanta necesidad imperiosa de las ciencias sociales y humanas, de los invaluable elementos de comprensión y de análisis que ellas brindan respecto del objeto específico del trabajo social (...) que dichas disciplinas son finalmente incapaces de localizar y caracterizar con precisión en qué consiste una intervención social” (KARSZ, 2007: 14), más aún “... son justamente las ciencias sociales y humanas las que oscurecen la comprensión del trabajo social, lo cual constituye un aspecto probablemente inesperado del enigma” (KARSZ, 2007: 13).

Entonces frente a la insistente y ubicua pregunta: ... al fin ¿qué hacen realmente los trabajadores sociales? Karsz arriesga una definición: “(...) en el trabajo social, la materia prima es significada o reestructurada según una dominante ideológica. Es principalmente desde el punto de vista de las ideologías en juego que un problema se torna socialmente significativo y, por ende, tratable en términos de trabajo social” (KARSZ, 2007: 50).

Su concepto de ideología no puede ser utilizado si no es percibido como desde siempre ya anudado al concepto de inconsciente. “El concepto de ideología es hoy impensable y prácticamente inutilizable si no se toma en consideración lo que el psicoanálisis nos enseña sobre la lógica del inconsciente (...) lo inverso me parece igualmente cierto: el recurso explícito al concepto de ideología hace posible un uso no psicologista, no subjetivista, del concepto de inconsciente” (KARSZ, 2007: 84). Por lo tanto “... la ideología y el inconsciente están anudados. Anudados de hecho, ya (...) No se trata de ligarlos como si fueran dos mundos, sino de investigar cómo están ya ligados, cómo la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente funcionan al unísono, la una bajo y sobre la otra, cada una en el seno de la otra, gracias a la otra, contra la otra” (KARSZ, 2007: 85).

Para Karsz esta percepción de la ideología anudada al inconsciente y la tensión correlativa con las ciencias sociales abre el pensamiento hacia una perspectiva transdisciplinaria: “Las prácticas del trabajo social articulan incansablemente lo que las ciencias sociales y humanas, el derecho y, a su manera, el marxismo y el psicoanálisis, se empeñan en aislar, o al menos en impermeabilizar. Prácticas eminentemente mestizas, que corresponden a una problemática sui generis que llamamos transdisciplinaria” (KARSZ, 2007:16). Este espacio necesariamente transdisciplinario designa **no** lo inter-, pluri- o multi-disciplinario, en el sentido de un agregado o yuxtaposición de disciplinas sino “(...) la subversión de las fronteras disciplinarias (...) Lo transdisciplinario no tiene nada que ver con un pretendido saber enciclopédico. Otra cosa importa. Difícil pero prometedora. Según esta postura, toda disciplina, cualquiera que sea su tema particular (al menos en el campo de la subjetividad, de la sociedad y de la historia), moviliza siempre la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente en sus elaboraciones conceptuales y en su quehacer práctico” (KARSZ, 2007: 205).

Para comenzar este análisis transdisciplinario de las prácticas del trabajo social Karsz identifica tres figuras ideológicas: la *caridad*, la *toma a cargo* y la *toma en cuenta*. Estas figuras son dispositivos de codificación teórico-práctica de la realidad donde están anudadas la lógica de

la ideología y la lógica del inconsciente y propone, describe y practica una **clínica transdisciplinaria de la intervención social** que desarrolla en el libro *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica (2007)*. Una clínica que se distingue de lo que se llama tradicionalmente “supervisión” pues ésta tiene una fuerte tendencia a privilegiar la dimensión psíquica enfocándose en un análisis de los prácticos más que de las prácticas, y a realizar un análisis de los usuarios como causa *sui generis* de su situación laboral, familiar, escolar, análisis que se suele hacer desde, por ejemplo, la psicología social. En cuanto se invoca al psicoanálisis los riesgos del psicologismo son abundantes, afirma Karsz: *“Nada más absurdo que concebir la historia humana como un inmenso diván terapéutico” (KARSZ, 2007: 205)*, así como también son abundantes los riesgos del sociologismo. En definitiva: *“No hay psicología sin pertenencia social, sin atavismo social, y ello en el fondo mismo del trabajo de cura. No hay sociología sin libido, en el seno mismo del análisis estructural.”(KARSZ, 2007: 206)*. Entonces esta clínica tiene un status transdisciplinario basado en la percepción de la lógica de la ideología anudada a la lógica del inconsciente: *“... la clínica transdisciplinaria intenta insertar las experiencias profesionales en las redes de un saber en evolución constante, saber cuyos dos marcadores estratégicos son la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente. Se da a la tarea tomando partido a favor de ciertas orientaciones ideológicas y en contra de otras, mediante la intervención de un sujeto clínico que se expone a ellas. Llamo transdisciplinaria la clínica en la cual estas dos lógicas tienen una presencia manifiesta, explícita, deliberada, y en la que son objeto de un trabajo continuo de detección argumentada de sus efectos en el curso de las prácticas profesionales. Estas lógicas pueden descifrarse, siempre parcialmente, en la labor cotidiana de los profesionales, en lo que éstos comprenden o no comprenden, en lo que hacen o no se creen autorizados a hacer, en la creatividad a la que se arriesgan o de la que rehuyen. También están presentes en los usuarios, en sus decepciones y sus satisfacciones, en los estilos de vida que intentan llevar adelante, en su reticencia a ser tomados a cargo y en su interés por ser tomados en cuenta...” (KARSZ, 2007: 207)*

## 6. Ejes de análisis, hipótesis e interrogantes

**Relación teoría-práctica:** La teoría especulativa es denunciada, desde las perspectivas críticas que inauguran Marx, Nietzsche y Freud, como racionalización de la impotencia, producto del resentimiento o justificación de los privilegios; por el contrario el trabajo teórico-crítico-político, es decir la “práctica teórica”, es pensada como la posibilidad de reconvertir la impotencia, el resentimiento, la racionalización en acto. Recordemos que el joven Marx acuñó la noción de *praxis* para señalar un trabajo en tanto movimiento con objetivos revolucionarios que no se agotan en una doctrina filosófica especulativa sino que adquiere un sentido fundamentalmente práctico e histórico. El psicoanálisis, por otro lado, ha acuñado la idea de “*práctica de discurso*” para designarse en tanto pretensión de modificar algo de lo real a partir de lo simbólico. Desde estas perspectivas la teoría se vuelve tan necesaria como insuficiente, se revela incompleta,

funciona sólo dentro de la práctica, es decir: situada. Estas perspectivas inevitablemente son transdisciplinarias.

**Las prácticas como Real:** Si se perciben los límites de lo simbólico, los límites de la ciencia positiva, los límites de la teoría es para elaborar una “teoría de la práctica” que permita intervenciones sociales más advertidas y eficaces (tanto para el trabajo social como para las prácticas docentes, psicoanalíticas y políticas), en este sentido trabajan los autores que intentamos comparar. Una teoría de la práctica que desde el psicoanálisis debe estar ordenada por una lógica del *No-todo* (ALVAREZ, 2006: 147), lógica que implica pensar y operar en la intervención social considerando -como decíamos- el límite insalvable de toda elaboración teórica, lógica que da un lugar a la *indeterminación*, a la afirmación de que “la verdad no se puede decir toda”, es decir que no hay metalenguaje posible, en términos lacanianos “no hay Otro del Otro”. Entonces pensar las prácticas de intervención social desde esta perspectiva implica la puesta en práctica de una lógica diferente -que es al mismo tiempo una ética- que abriría las posibilidades de la producción del sujeto, un objetivo deseable, buscado, anhelado por todo aquel que realiza intervenciones sociales.

**Un concepto de sujeto para pensar las prácticas de intervención social:** Pensar las prácticas de intervención social como posibilidad de **producción del sujeto** supone la crítica radical del sujeto del idealismo. Desde el psicoanálisis, el estructuralismo, Althusser en particular y el postestructuralismo, se ha realizado la crítica a toda identidad esencial, núcleo previo a las interacciones sociales, “yo” fundante, postulado -por ejemplo en Lacan- como producto imaginario del “stadio del espejo” (LACAN en ZIZEC, 2003: 107) o concibiendo a los sujetos como efectos de la estructura y no como su fuente u origen. El sujeto, entonces, no es un supuesto. Es, con suerte, producto de un trabajo en los lazos sociales y está asociado a un *acto*. Es en el lazo social donde se da la ilusión (necesaria) de identidad y la producción (eventual, posible) del sujeto. Hay que agregar que, desde las perspectivas marxistas que nos interesan o desde las perspectivas lacanianas, el sujeto se constituye a partir del excedente, *detritus*, que la estructura segrega, es decir, a partir del malestar mismo, síntoma o contradicción. Es el síntoma mismo lo que hay que trabajar para producir un sujeto, por ejemplo lo que la clínica lacaniana describe como “*identificación con el síntoma*”, algo que “(...) *posibilita la inscripción de la falta en la formación de lo nuevo*” (STAVRAKAKIS, 2010: 310). Desde la perspectiva psicoanalítica es el síntoma (el sinsentido que es portador de un sentido posible) lo que se puede trabajar para producir un sujeto, en el sentido de *acto*, que modifique una situación de malestar (modificación que no es adaptación o normalización sino movimiento o cambio).

**La intervención social como trabajo con la lógica de la ideología y la lógica del inconsciente anudadas:** La pregunta por la intervención social, por el *qué hacer* es -de alguna manera- la pregunta por un más allá de las racionalizaciones de la práctica pero también un “más allá del análisis del discurso”, es la pregunta por cómo accionar una vez que se ha identificado cierta lógica, una vez que se han identificado los significados coagulados, los significantes

hegemónicos que rigen una cierta situación social, cómo intervenir en las prácticas sociales concretas para aspirar a que se *produzca* un *sujeto* (entendido como *cambio* o *acto*) que interrumpa la reproducción incesante de esa lógica y que posibilite un giro, una efectiva -aunque parcial- apertura en el malestar social, grupal o individual. Es la pregunta por los límites y posibilidades de la intervención social, por la posibilidad de operar tanto sobre una posición de impotencia como sobre una de omnipotencia, es la pregunta por cómo se producen los movimientos en el entramado ideológico, qué nudos se pueden desatar (deconstrucción, crítica de la ideología) y cómo facilitar nuevos y posibilitadores anudamientos.

### **Bibliografía:**

**Álvarez**, Alicia. (2006). *La teoría de los discursos en Jaques Lacan. La formalización del lazo social*. Letra Viva. Buenos Aires.

**Assoun**, Paul-Lorent (2007). *Freud y las ciencias sociales*. Nueva Visión. BsAs.

**Balibar**, Etienne. (2006). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión. BsAs.

**Bunge**, Mario. ¿Qué son las pseudociencias? Publicado en La Nación. 27 de enero de 2007.

**Castel**, Robert. (1980) *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*. SXXI, Mejiro.

**Clero**, Jean-Pierre. (2006) *El vocabulario de Lacan*. Bs As, Atuel.

**Eagleton**, T (2005). *Ideología*. Paidós, Surcos. Barcelona.

**Erdheim**, Mario. (2003). *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*. México. SXXI Ed.

**Flacso**. Materiales del curso de posgrado “*Psicoanálisis y prácticas socio-educativas*” (2008).

**Fóscolo**, Norma/ Arpini, Adriana (comp.) (2007). *Desafíos éticos del Trabajo Social*. Espacio Ed. Buenos Aires.

**García Salord**, Susana. (1991) *Especificidad y rol del Trabajo Social. Currículm, saber y formación*. Humanitas. Buenos Aires.

**Iamamoto**, Marilda (2003). *El Servicio Social en la contemporaneidad: Trabajo y formación profesional*, Cortez Editora, Sao Paulo,.

**Iamamoto**, Marilda (1997). *Servicio Social y División del Trabajo*, Cortez Editora, Sao Paulo.

**Juranville**, A (1992). *Lacan y la filosofía*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires..

**Karsz**, Saül (comp.) (2004). *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona, Gedisa S.A.

**Karsz**, Saül (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Gedisa. Barcelona.

**Krause**, Herman. (1972). *Introducción a la teoría científica del servicio Social*. Buenos Aires. ECRO.

- Lacan**, Jacques. (2007). *Seminario XVII. El revés del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires.
- Laclau**, Ernesto. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Laclau**, Ernesto. (2005). *La razón populista*. FCE. Buenos Aires.
- Laclau**, Ernesto y **Mouffe**, Chantal. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. FCE. BsAs.
- Matus Sepúlveda**, Teresa et al (2004): *Perspectivas metodológicas en trabajo social*, Espacio, Buenos Aires.
- Matus Sepúlveda**, Teresa: *Propuestas contemporáneas en Trabajo Social. Hacia una intervención polifónica*, Espacio, Buenos Aires, 2002.
- Montaño**, Carlos (1998): *La naturaleza del Servicio Social: Un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción*, Cortez Editora, Sao Paulo,.
- Netto**, José Paulo et al.: *Desafío al Servicio Social*, Bs. As., Humanitas, 1976
- Netto**, José Paulo: *Capitalismo Monopolista y Servicio Social*, Cortez Editora, Sao Paulo, 1997.
- Payne**; Michel. (2005) *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Paidós.
- Stavrakakis**, Yannis. (2010) *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. FCE. Buenos Aires.
- Zafirópoulos**, Markos (2002). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Zafirópoulos**, Markos. (2006). *Lacan y Levy-Strauss o el retorno a Freud*. Manantial. Buenos Aires.
- Zarka**, Yves (dir). *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Nueva Visión. BsAs. 2004.
- Zizec**, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Paidós. Buenos Aires.
- Zizec**, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. SXXI. Buenos Aires.
- Zizek**, S. (comp.). (2005): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE

## Trayectoria del concepto Ideología desde las perspectivas de Eagleton, Zizek y Larrain

María del Pilar Rodríguez

El concepto *ideología* se articula a cuestiones centrales para las ciencias sociales, como la determinación social del conocimiento, la relación entre saber e interés, entre verdad y poder, los interrogantes en torno a la opacidad de la realidad social y en torno a la construcción de nuevos sujetos políticos.

En la tradición de pensamiento crítico en que se inscribe nuestro trabajo, se entiende que los fenómenos humanos son constitutivamente conflictivos, el cambio se asocia al antagonismo. Existen relaciones de explotación y dominación que se legitiman con discursos y prácticas no transparentes, a través de una lógica que se mantiene oculta. Si bien el orden social muestra una identidad autoevidente, estableciendo el horizonte de la imaginación histórica (lo imaginable y lo no imaginable, lo posible y lo no posible), existen dentro de él historias alternativas que señalan el antagonismo. (Zizek, S., 2005)

En las diversas propuestas contemporáneas de recuperación de la noción de ideología vislumbramos dos preocupaciones que consideramos son los ejes de la historia del concepto. Por un lado, la cuestión epistemológica acerca de la posibilidad cierta de conocer la realidad, dado el reconocimiento del origen no racional (afectos, intereses, posición de clase) de ciertos pensamientos. Es decir, la preocupación por la cuestión de si es posible y en función de cuáles fundamentos diferenciar pensamientos o teorías ideológicos de otros que no lo sean. Por otro lado, la cuestión política centrada en la relación entre ciertos complejos de ideas y opiniones y el orden social. Es decir, se reflexiona y sospecha sobre los modos en que ciertos complejos de ideas (religiosas, teóricas, científicas, políticas) ayudan a perpetuar formas de dominación social.

En función de estos ejes, organizamos un esquema que, a partir de siete conjuntos de teorizaciones relevantes, da cuenta de las principales modulaciones que ha tenido la categoría ideología en su construcción histórica. Es necesario explicitar que los autores que se presentan son recuperados en función de sus aportes al tema de la ideología, aunque sus contribuciones superan ampliamente este tema. Al mismo tiempo, muchos de estos autores han sido objeto de revisiones y de diferentes interpretaciones; a efectos de nuestro objeto los distintos aportes, tanto como las diversas interpretaciones serán mencionadas sólo en tanto permitan mostrar la construcción histórica del concepto ideología.

La noción de ideología es habitualmente calificada, debido a las extensas y diversas tradiciones de pensamiento que de ella se han ocupado, como una categoría 'ambigua', 'excesivamente fuerte', 'compleja', sirviendo ello de justificación para desestimar su utilización en el campo científico; sin embargo, la noción de ideología no sólo no abandona el lenguaje coloquial



sino que retorna constantemente tanto en el lenguaje político como en el científico.

Organizamos un recorrido por la historia de la categoría que nos ocupa, a partir de los siguientes siete puntos: 1) el surgimiento del problema de la ideología como tal (más allá de que el término mismo fuese acuñado posteriormente), tomamos como un pensador representativo del momento a Francis Bacon (1561- 1626); 2) el pensamiento de Karl Marx (1818- 1883) y las reformulaciones del mismo realizadas desde fines del siglo XIX hasta la década de 1960, con pensadores como G. Lukács, los miembros de la Primera Escuela de Frankfurt y Gramsci; 3) la tradición 'irracionalista' que teje el pensamiento de Nietzsche y Freud, 4) la alemana sociología del conocimiento, tomando como uno de los principales exponentes a Karl Mannheim, 5) el estructuralismo, a través de los aportes de L. Althusser, J. Lacan y M. Pêcheux, 6) los aportes del postestructuralismo, con exponentes como M. Foucault y R. Barthes y 7) el debate de las últimas décadas del siglo XX y primera del XXI sobre el 'fin de las ideologías', visto a través de pensadores como T. Eagleton, S. Žižek y J. Larraín.

- I -

La noción de ideología, como tal, es utilizada inicialmente por Destutt de Tracy (S. XVIII) para referirse a una 'ciencia de las ideas', cuya intención es indagar racionalmente las leyes (mentales y fisiológicas) que rigen la formación y desarrollo de las ideas, permitiendo analizar la función social de ciertos complejos de opiniones y representaciones y liberando al hombre de los prejuicios, las supersticiones y el oscurantismo del *ancien régime*. Sin embargo, existen registros anteriores de tal preocupación. Así, bajo el título 'crítica de la mitología y de la religión' Kurt Lenk (1971)<sup>13</sup> engloba un primer conjunto de teorizaciones<sup>14</sup> en las que aparece la problemática que más tarde diera lugar a la teoría de las ideologías.

Tanto Kurt Lenk como Terry Eagleton coinciden en asociar la aparición de tales interrogantes a los intentos de emancipación de la burguesía europea, al derrumbamiento de las sociedades estamentales de la Edad Media, a las nuevas relaciones sociales de producción e intercambio, al abandono del pensar especulativo y a la secularización de la educación. Ya en este primer momento aparecen las preocupaciones epistemológica y política que, tal como expusimos, consideramos que son los ejes de la historia del concepto. Respecto a la primera, con la Modernidad se establece una nueva relación entre teoría y praxis, ya no consideradas ámbitos totalmente separados. La teoría debía someterse a la prueba de su aplicabilidad práctica, siendo crucial desarrollar nuevos métodos e instrumentos que permitiesen investigar la naturaleza. Tanto la preocupación por lograr nuevas formas de conocimiento como la necesidad de determinar aquellas opiniones o representaciones opuestas a tal fin, condensan, aún antes de Destutt de

<sup>13</sup> El texto *El concepto de ideología* de Kurt Lenk fue reeditado en el año 2000 por Amorrortu.

<sup>14</sup> En realidad la traducción de que disponemos indica que Kurt Lenk organiza su reconstrucción de la historia del concepto ideología en 'etapas'. Sin embargo, consideramos que tal término conduce a esperar una secuencia, un orden cronológico, lo cual no coincide con lo realizado por el autor. A nuestro entender la obra está organizada por conjuntos de teorizaciones, relacionadas entre sí y, en algunos casos, coexistentes en el tiempo.

Tracy, en pensadores como Francis Bacon (S. XVII) y el Caballero de Jaucourt y Paul Henri d'Holbach (ambos del siglo XVIII).

Siendo eco de las preocupaciones que emergían en su época, Francis Bacon (Inglaterra, 1561- 1626), autor del *Novum Organon*, centra sus análisis en el conocimiento de la naturaleza, la relación entre opiniones, representaciones y razón. El interés por lograr un conocimiento objetivo de la naturaleza, de las conexiones empíricas de su acaecer, es obstaculizado por la tendencia de los hombres a poner en juego prejuicios. Por ende, es necesario desarrollar métodos e instrumentos de conocimiento que permitan un acceso aséptico a la naturaleza y una clara distinción de aquellos elementos ateóricos que perturban el pensamiento. En el caso de Francis Bacon tales elementos son sistematizados a través de la 'Teoría de los ídolos'.

Francis Bacon es, para Kurt Lenk, 'el primer eslabón de la filosofía de la Ilustración' (Siglos XVII y XVIII), la que consolidada a través de Hobbes, Locke, Condillac, Helvetius, Lamettrie, Didierot y Holbach, entenderá que la razón humana tiene la tarea de configurar la vida (promover y realizar el orden), en lugar de concebir el pensamiento con una función solamente secundaria e imitativa. Para esta filosofía son temas centrales las representaciones religiosas heredadas en tanto que fuente de prejuicios contraria a la razón y las posibilidades y límites del hombre para conocer realidades suprasensibles, cuando el saber brota inicialmente de impresiones sensoriales. La centralidad dada a la razón no hace de esta la fuerza fundamental del hombre, muchos ilustrados encontraron otras fuentes de explicación como el deseo (Hobbes), el displacer y el egoísmo (Locke), la imaginación (Lamettrie), etc.

Respecto al segundo eje, la incidencia de la religión en el ámbito político, se sacaron distintas conclusiones. Pensadores como Maquiavelo y Hobbes analizan la función de la religión, la cual supone sentimientos de angustia y miedo, en el sostenimiento de ciertas formas de autoridad política, bajo el supuesto de la existencia de seres y potencias superiores. Entienden y justifican que el Estado, para conservarse, necesita sofocar la libre expresión de opiniones. Sin embargo, pensadores como Holbach y Helvetius desarrollan la teoría del engaño del clero, según la cual la difusión de prejuicios religiosos sólo favorece a quienes se benefician del orden social existente. Para estos pensadores no se trata de tener un Estado fuerte que mantenga en sumisión a sus ciudadanos, sino de que estos logren reconciliar sus intereses individuales con el interés común, que comprendan la necesidad de buscar el bien común al mismo tiempo que la propia felicidad pues la sociedad es una 'unión de hombres' concertados en función de atender a necesidades comunes. En este esquema la intención religiosa de obtener la felicidad en el más allá disminuye la importancia dada a las relaciones sociales realmente existentes, favoreciendo con ello sólo a ciertos grupos de poder. Este modo de comprender la ideología se acerca más a la mentira que a una falsa conciencia.

Estas primeras teorizaciones sobre la problemática ideológica se caracterizan, entonces, por entender los fenómenos ideológicos como fenómenos subjetivos, productos mentales individuales. Los mismos tienen su origen en los afectos, los prejuicios (Teoría de los ídolos, de

Bacon) o en formas de engaño conscientes (Teoría del engaño del clero).

Este modo de análisis de las ideologías es continuado, en el siglo XVIII, por las posiciones según las cuales los fenómenos ideológicos responden a intereses individuales (enciclopedistas) o a elementos afectivos (Escuela de los ideólogos, Destutt de Tracy). Respecto a la relación entre los afectos y el pensamiento, es de utilidad para comprender la historia de la noción de ideología destacar, en primer lugar, que para alcanzar un conocimiento verdadero de la realidad, no condicionado, es necesario determinar con la mayor exactitud posible las sublimaciones de impulsos y pasiones, las ilusiones y prejuicios que inciden en la conducta humana. En segundo lugar, adquiere importancia, particularmente en el materialismo francés del siglo XVIII, el modo en que el medio social determina las sensaciones, puesto que de ellas surgen luego todas las formas de conciencia.

Son tres las críticas que, desde el punto de vista de una teoría de las ideologías, Kurt Lenk le formula a la Ilustración. En primer lugar, sostener la existencia de una naturaleza esencial del hombre, manifestada de manera cada vez más pura en el proceso de la civilización. Esto supone equiparar razón burguesa con razón universal, ocultando sus diferencias. En segundo lugar, la historia demostró que el conocimiento del propio interés y el fomento del afán de lucro no sirvieron para lograr un ordenamiento social justo. Y, finalmente, imputar las ideologías a intereses y afectos supone una estructura humana inmutable. Terry Eagleton sostiene que la Ilustración realiza una crítica ideológica de la ideología, en primer lugar porque, tras el defendido empirismo lockeano, se consolida la imagen de los individuos como seres pasivos y discretos, imagen cara a los intereses burgueses. En segundo lugar, la apelación a una naturaleza desinteresada, a la ciencia y a la razón ocultaba los verdaderos intereses a los que servía.

Igualmente puede considerarse que la línea de análisis ideológico como crítica de la mitología y de la religión, que señala la incidencia de los afectos e intereses individuales, es continuada en el siglo XIX con pensadores como Ludwig Feuerbach y Sigmund Freud; e inclusive en el siglo XX, con el neopositivista Ernst Topitsch. Los primeros coinciden en entender el pensamiento religioso como producto de la proyección de deseos y anhelos de los hombres, aun cuando constituye un estadio necesario del desarrollo histórico de la humanidad. Sin embargo,

“ninguno de ambos autores se contenta con ‘revelar’ como falsas las formas ideológicas de la conciencia humana. Más bien se trata de determinar el sentido y la función de las ideologías concretas, observables histórica y ontogenéticamente, respecto del desenvolvimiento de la vida anímico- espiritual de los hombres.” (Lenk, K., 2000: 20)

Esto presenta la dificultad de cómo, desde fuera, establecer tal conexión genética entre el sentido de las formaciones ideológicas y los intereses individuales. La tarea se convierte en tema de reflexión; Freud intenta resolverlo descifrando la estructura anímica de los primitivos o los

neuróticos.

Ernst Topitsch continúa esta tradición de análisis de lo mitológico y lo religioso, investigando de manera sistemática el mecanismo de proyección descrito por Feuerbach y Freud. Con sus investigaciones muestra cómo en la historia de las ideas se repiten siempre estructuras típicas de comprensión mitológica del mundo. El universo es comprendido por el hombre a través de ciertas formas típicas de pensamiento que enraízan en su mundo circundante, su sentir y obrar, es un conocimiento socio-históricamente situado.

- II -

Un hito en la historia del concepto lo constituye la teoría marxista de la ideología que, tomando distancia de la Ilustración, propone el paso a una comprensión objetivista de los fenómenos ideológicos, ahora entendidos como productos sociales, necesarios para la reproducción del orden social como tal.

El marxismo ha calado profundamente en la teoría de la ideología, al punto que ha quedado instalada como noción clásica de ideología la de 'falsa conciencia', asociada a la teoría de la base y la superestructura. Esta última, sostenida y divulgada por la literatura marxista (también llamada marxismo vulgar o marxismo positivizado<sup>15</sup>) de fines del siglo XIX, reducía todo producto intelectual a un efecto del lugar ocupado en el modo de producción y, por ende, a un instrumento de dominación de la clase dominante. Esta doctrina ha sido reiterada y profundamente criticada por su carácter estático, jerárquico, dualista y mecanicista. En los últimos estudios sobre el pensamiento de Marx existe consenso acerca, por un lado, de que en el análisis de la totalidad de su obra, puede advertirse una complejidad y profundidad de su propuesta que torna incorrecta una interpretación reductiva y lineal de tal tesis, sostenida con fines político-estratégicos en el Prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*<sup>16</sup>. Por otro lado, son otros (y no la noción de falsa conciencia) los aportes centrales que el marxismo realiza a la teoría de la ideología.

La relevancia de la teoría marxista en los estudios de la ideología, relevancia anclada en el

---

<sup>15</sup> Entre otros: Kautsky (Checoslovaquia, 1854- 1938), Eduard Bernstein (Alemania 1850- 1932).

<sup>16</sup> En esta obra de 1859, Marx expresa “*El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. (...) Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.*” (2001 [1859], p. 3) Este texto circuló por Europa oriental con anterioridad a *La ideología alemana*, convirtiéndose en un texto marxista de divulgación, lo que explica la popularidad que alcanzara la noción de ideología como reflejo de la infraestructura, en el marco de una comprensión mecanicista de la teoría de la base y la superestructura. Para más detalles sobre esto se sugiere la consulta de Larraín, J. (2007) *El concepto de ideología. Volumen I: Marx*. Santiago de Chile: LOM

hecho de que la ideología pierde sus vestigios psicologistas y aparece como un producto social, nos obliga a dar cuenta de las diversas lecturas que existen sobre tal teoría. Según señala J. Larraín (2007) es posible señalar tres lecturas de la teoría de la ideología en Marx. La primera, en la cual ubicamos la obra de Kurt Lenk, entiende que hay una unidad teórica en los escritos de Marx, sin que existan cambios relevantes en su pensamiento que afecten su teoría de la ideología. Según esta posición todos los textos de Marx tienen el mismo estatus y la coherencia entre ellos es total.

En la segunda posición se encuentran quienes analizan que no hay unidad teórica en la obra de Marx, sino que hay cambios significativos que afectan el concepto de ideología. Esta segunda posición se presenta a través de dos versiones, una que enfatiza el 'Marx filosófico' presente en sus obras de juventud y otra que hace pie en el 'Marx científico y economista' presente en sus obras de madurez. La primera de estas versiones se asocia a la tradición historicista y al idealismo alemán y un exponente es G. Lukács. La posición historicista de Lukács se expresa en la centralidad que otorga a la ideología, a la conciencia adscrita del proletariado, en el proceso revolucionario<sup>17</sup>. La segunda está emparentada con el positivismo al que se asocia a ciertas formas de estructuralismo. El exponente principal de esta posición es L. Althusser para quien los primeros escritos de Marx no pueden considerarse aún marxistas, en tanto se encuentran signados por una *problemática* ajena al marxismo. Por ello, para Althusser la teoría marxista de la ideología no es la que la entiende como expresión o reflejo de la praxis de un sujeto individual o colectivo sino la que la entiende como producto de la estructura social, del modo de producción, estructura que conforma también a los sujetos<sup>18</sup>.

La tercera posición, en la que se ubica Larraín, reconoce la existencia de una coherencia y unidad básica en las obras de Marx, a la vez que señala fases bien marcadas en la evolución de su pensamiento.

La diversidad de lecturas existentes de la obra de Marx obliga a ser cautos en la selección de citas que proponemos como aproximación a su noción de ideología, pues es en el contexto global de su obra donde tales citas adquieren un significado más preciso. Tras esta salvedad, nos interesa destacar las siguientes expresiones de Marx consideradas fundamentales en su teoría de la ideología.

En *La ideología alemana*, texto que Marx y Engels escriben en 1845, se expresa:

---

<sup>17</sup> Esta centralidad supone novedades para la época en que Lukács escribe porque si bien Lenin había instalado una noción positiva de ideología, según la cual también la teoría socialista debe considerarse ideología, es Lukács quien analiza la conciencia psicológica (la conciencia efectiva de la clase obrera) como ideología. El partido comunista adquiere un rol central para, dialécticamente, diseminar la conciencia adscrita del proletariado e incidir así en la revolución. En *Historia y conciencia de clases*, Lukács expresa: "Pues que una clase esté llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses." (1985 [1923], p.97)

<sup>18</sup> Althusser se refiere a la profundidad de las diferencias en el pensamiento de Marx, a través de la noción *ruptura epistemológica*. Así, en *La revolución teórica de Marx*, Althusser expresa: "Una 'ruptura epistemológica' sin equívocos interviene, sin duda, en la obra de Marx, en el punto en que Marx la sitúa, en la obra no publicada durante su vida, que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana*." (1974 [1965], p.24)

*“Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.(...) La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ella 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. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” (1973 [1845], p. 26)*

Las expresiones ‘reflejos ideológicos’, ‘ecos’, o, en otras partes de la misma obra, ‘cámara oscura’, ‘fantasmas en el cerebro’, ‘inversiones en la retina’, son cuestionadas por autores como Althusser por expresar una comprensión de la ideología como reflejo pasivo de la realidad social y/o como distorsión propia del conocimiento humano, la ideología aparecería como un problema cognitivo, siendo posible superarlo y comprender la realidad tal como es. Esta comprensión de la ideología sería, para Althusser, radicalmente diferente a la propuesta en *El capital*, texto que Marx escribe hacia 1867.

A diferencia de la lectura althusseriana de *La ideología alemana*, Kurt Lenk entiende que hay continuidad con lo propuesto en *El capital*, mientras Larraín señala continuidades y diferencias. En *El capital*, Marx expresa:

*“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”. (2006 [1867], p. 88) “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.” (2006 [1867], p. 90)*

Es posible encontrar en Marx, siempre según Lenk, dos modos de entender la conciencia ideológica. El primero, presente fundamentalmente en *La ideología alemana*, es como especulación pura, separada de la praxis. En esto radica, justamente, su crítica a los neohegelianos que, por un lado, ignoran la relación entre sus ideas y la situación sociopolítica alemana y, por el otro, creen que los cambios en la conciencia filosófica comportarían la resolución de las contradicciones reales. El segundo, presente en *El capital*, entiende la conciencia ideológica como expresión ideal, en cierto modo verdadera, de una realidad falsa.

Tal es el caso de la economía política clásica que, si bien de modo falso otorga carácter natural y eterno a las leyes de funcionamiento del mercado, desconociendo su historicidad, contiene un núcleo de verdad, en tanto realmente las mismas aparecen a los individuos como una segunda naturaleza. En este último sentido la ideología sería una reflexión verdadera de una realidad falsa, falsa en cuanto está organizada a partir de relaciones de dominación de una clase sobre otra que, sin embargo, la realidad misma del intercambio económico ayuda a ocultar.

Lo que une a estas dos nociones de ideología presentes en Marx y que permite a Lenk sostener la continuidad del pensamiento marxista es que, en ambos casos, se trata de pensamiento que se abstrae del movimiento de las fuerzas sociales. Incluso cuando lo que es falso es la realidad misma (en el sentido arriba expresado), el pensamiento se cree neutral y ayuda a ocultar las relaciones sociales de dominación. Es decir, para Lenk lo central de la noción marxista de ideología no es, como para otros autores, su efecto de distorsión, sino su abstracción respecto a la realidad social que explica su existencia. La distorsión y el ocultamiento son rasgos que también señala en la teoría marxista de la ideología, pero la coherencia de tal teoría está dada por la abstracción de la ideología respecto a sus condiciones sociales de producción.

Jorge Larraín, en cambio, entiende que la teoría marxista de la ideología presenta tanto continuidades como discontinuidades, toma distancia de la interpretación althusseriana según la cual la noción de ideología de *La ideología alemana* es un problema mental, un sueño, un problema cognitivo porque, según afirma Larraín, ya antes de escribir esa obra, Marx señalaba que las inversiones de la conciencia correspondían a inversiones en la realidad. Disiente también respecto a la comprensión amplia de ideología que Althusser promueve y según la cual toda forma de conciencia social es ideología. Larraín sostiene que este modo de comprensión de la ideología hace que la noción pierda toda especificidad como inversión o distorsión, negando además que Marx y Engels lo hayan entendido de tal modo.

En tal sentido, Larraín coincide con Lenk en sostener que para Marx no toda forma de conciencia social es ideológica<sup>19</sup>. La verdad o falsedad de una teoría no se deduce del grado en que se ligue a ciertos intereses, ni de su pretendida neutralidad valorativa; su carácter ideológico depende del modo en que se liga, por reflejo o por ocultamiento, a relaciones de dominación. Según esto podría considerarse no ideológico a aquel pensar capaz de reconocer objetivamente las posibilidades y tendencias de transformación estructural.

Larraín señala ciertos elementos que se presentan de modo continuo en la noción marxista de ideología, aun reconociendo que en sus primeros escritos – *Manuscritos económico-filosóficos* (1844)- el tema no fue explícitamente tratado: la distinción entre ideas o conciencia social en general e ideología y la relación de ambas con la propia realidad. Existe un condicionamiento

---

<sup>19</sup> Según J. Larraín la presencia, en pocas ocasiones, de la expresión ‘superestructura ideológica’ en textos de Marx debe atribuirse a una imprecisión del lenguaje, no a una comprensión amplia de la noción de ideología (2007, p. 64)

de la realidad social, de la infraestructura económica, sobre las ideas en general y sobre la ideología, pero la realidad social debe entenderse en estrecha vinculación con la noción de *praxis*. Marx y Engels cuestionan al materialismo mecanicista que entiende la realidad como un objeto dado que no incluye la actividad del sujeto. Según Larraín, la realidad social y económica es para Marx también producto de la actividad humana, actividad que es reproductora de lo existente, pero que puede también revolucionar lo existente.

Es posible distinguir entre ideas en general e ideología. Las primeras expresan realmente las relaciones y actividades reales de los hombres, su forma de producción, sus interacciones sociales y políticas. La ideología, en cambio, expresa la práctica de modo inadecuado, pero no por un proceso cognitivo defectuoso (como señalara Althusser), sino por limitaciones de la propia práctica, por inversiones reales. Así, la ideología expresa los intereses de la clase dominante, lo cual no implica necesariamente una relación causal-genética con ella; la ideología puede haber sido producida por otras clases sociales, pero es tal en tanto y en cuanto expresa los intereses dominantes. Esto también supone una diferencia con Althusser para quien, en la tradición leninista, podía existir una ideología que defendiera los intereses de los sectores socialmente dominados.

Un cambio importante se percibe en el pensamiento de Marx a partir, según Larraín, de los *Grundrisse* (1858) y abarca todas sus obras de madurez. Insistimos en que el reconocimiento de estos cambios, no niega la continuidad de su teoría de la ideología, más bien la complejiza y completa. Hasta ese momento la noción de ideología aparece asociada a la resolución de la oposición sujeto-objeto, pues el sujeto aparece constituyendo su realidad (*praxis*) y tanto la comprensión de la realidad humana como su transformación requieren tener como horizonte la *praxis*. Es necesario partir de las prácticas reales para entender las sociedades y es necesario revolucionar realmente las sociedades –y no confiar en un cambio a nivel de las ideas-, para que las sociedades cambien. A partir de 1858, Marx se dedica al análisis detallado de las relaciones sociales capitalistas. Aquí aparece la resolución de la oposición esencia-apariencia, también central para el tema de la ideología. Hasta ese momento, Marx

“...examinó dos inversiones: la inversión mental (ideología) y su correspondiente inversión real (alienación). En esta tercera etapa Marx agrega una tercera forma de inversión: la propia realidad invertida del modo de producción capitalista se niega a sí misma presentándose bajo el disfraz de su opuesto: lo que ocurre al nivel de la producción (explotación) es negado al nivel de la circulación (mercado libre), las apariencias ocultan las relaciones reales.”  
(Larraín, J., 2007: p.94)

Así, la apariencia capitalista –por ejemplo, el valor de cambio o la libertad de mercado- niega la esencia – la explotación capitalista a través de la plusvalía. Pero, a su vez, la explotación, en tanto que relación esencial del capitalismo, está también invertida, torcida. No es el trabajador



el que utiliza sus condiciones de trabajo, sino que ellas lo utilizan a él, las personas se materializan y las cosas se personifican.

En síntesis, las lecturas contemporáneas de la obra de Marx permiten señalar ciertos nudos fundamentales para comprender la ideología en la tradición marxista. La popularizada noción de falsa conciencia asociada a la teoría de la base y la superestructura, según la cual toda forma de conciencia social es ideológica y mero reflejo de la base económica, es superada. La ideología es un producto social, no una distorsión psicológica. La ideología es tanto un producto simbólico como práctico, tanto las ideas como la realidad pueden ser ideológicas. Persiste hasta hoy la controversia acerca de si la ideología es un fenómeno positivo o negativo. En el primer caso cada clase social tiene una ideología que expresa sus intereses, su visión del mundo y la construcción mediada de la realidad es inevitable al ser humano. En el segundo caso es posible y conveniente distinguir entre fenómenos ideológicos y no ideológicos, reconociendo en los primeros efectos de distorsión y ocultamiento de las relaciones sociales de explotación que caracterizan al sistema capitalista.

Según J. Larraín la noción de ideología no fue prioritaria en el pensamiento marxista entre 1900 y 1930, pues la preocupación central eran los aspectos políticos y económicos de lo que sería la revolución socialista en Europa occidental. Sin embargo, autores como G. Lukács y A. Gramsci analizan la ideología para explicar el fracaso y las dificultades de la revolución en Europa luego de 1917. Entre 1930 y 1965 se registra un olvido del concepto, al menos en autores marxistas de nivel internacional y predomina la ortodoxia presidida por Stalin. Entre 1965 y 1990 retorna la importancia del concepto ideología, pero ya no asociado a la preocupación por la revolución, sino que se busca tomar distancia del stalinismo y explicar, mediante esa noción, la fuerza del sistema capitalista. Un pensador central de este momento es Althusser.

De tal modo, entonces, que las reformulaciones de la propuesta de Marx no se reducen al ya mencionado 'marxismo vulgar' de fines del siglo XIX. Después de la primera guerra mundial, se produce en Alemania una revalorización de la crítica marxista de la ideología y del materialismo histórico, tomando clara distancia de las formulaciones de la primera generación de marxistas. Así, filósofos como Georg Lukács, Ernst Bloch y Karl Korsch interpretan los textos marxistas señalando que la labor teórica no es mera superestructura ideológica, sino un elemento constitutivo del proceso social. Esto supone, además, revalorizar la actividad de los hombres en el proceso productivo, recuperando la importancia de lo subjetivo para explicar el movimiento y el cambio social, que deja de ser comprendido como sólo determinado por las fuerzas productivas y las instituciones. Sostener que no todo pensar es ideológico coloca nuevamente en debate la noción de conciencia de clase y el modo de discriminar los elementos ideológicos de los no ideológicos.

Respecto a la conciencia de clase esta corriente se aleja del marxismo vulgar que la

entiende como reflejo automático de la posición ocupada en la estructura social, considerándola, en cambio, como resultado de una labor teórica y política. Según Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1985 [1923]) la diferencia entre la conciencia efectiva y la situación objetiva de los trabajadores se debe a la estrechez de su círculo de vida, impuesta por la sociedad. Esto último se asocia con la posibilidad de discriminar el contenido ideológico del no ideológico, lo que permitiría juzgar la conciencia efectiva de las clases sociales. Para el filósofo húngaro sólo se pueden identificar elementos ideológicos si se ha podido antes comprender la trama de los procesos sociales. La comprensión de la totalidad social permitirá reconocer las diferencias entre la conciencia de clase efectiva y la conciencia de clase objetivamente posible, es decir, la validez o invalidez de un conjunto de ideas dependía de la situación histórica de la clase a la que expresaba. En palabras de Lukács:

“Investigación concreta significa, pues, lo siguiente: referencia a la sociedad como un todo. Pues sólo en esa referencia aparece con todas sus determinaciones esenciales la conciencia que en cada momento tienen de su existencia los hombres. Entonces se presenta como algo subjetivamente justificado, comprensible y necesitado de comprensión partiendo de la situación histórico-social, o sea, como algo ‘verdadero’, y, al mismo tiempo, como algo que objetivamente marca la esencia de la evolución social, no la alcanza ni la expresa adecuadamente, o sea, como ‘conciencia falsa’. (1985 [1923], p. 94)

Si bien, en diversos pasajes, Lukács se refiere a la ideología en términos de falsa conciencia, lo que ha permitido interpretar que esa es su concepción sobre el tema (posición sostenida por marxistas estructuralistas), tanto K. Lenk, como T. Eagleton y J. Larraín coinciden en que la noción lukácsiana de ideología supone tanto aspectos simbólicos (o sea referidos a conjuntos sistemáticos de ideas, a la conciencia), como aspectos prácticos. Así, en el capítulo “Reificación y conciencia del proletariado”, que también forma parte de *Historia y conciencia de clase*, Lukács toma la noción de reificación del texto marxista sobre el fetichismo de la mercancía. Esto permite a Lenk sostener que Lukács, al igual que Bloch y Korsch, toma distancia del marxismo vulgar, al sostener que el materialismo de Marx no supone una materia ajena al espíritu, por el contrario, la infraestructura económica presenta algo espiritual: la abstracción. El proceso de intercambio que caracteriza a la economía de mercado abstrae de la inmediatez del hombre vivo, de la misma manera que lo hace la filosofía idealista. La teoría solamente reproduce conceptualmente la abstracción ya acaecida en la realidad social. Lukács tiene el mérito de haber redescubierto la importancia de *El capital* de Marx para el estudio de la ideología en la tradición marxista. (Larraín, J, 2008, p.99)

En las interpretaciones que se realizan de la obra de Lukács existen diferencias respecto a la extensión de la noción de ideología, lo que llamamos la cuestión de la imputación. Mientras Lenk sostiene que hay en Lukács una noción negativa de ideología, Larraín sostiene que se trata de una noción positiva. De acuerdo a la primera, Lukács considera ideológica aquella conciencia (sea burguesa o sea del proletariado en tiempos no revolucionario –conciencia efectiva-) que favorece el interés burgués y oculta la objetiva situación de dominación que padece el

proletariado. La conciencia proletaria en tiempos de revolución no sería ideológica pues estaría percibiendo la totalidad.

Larraín, en cambio, interpreta que un elemento crucial de la noción de ideología en Lukács es la consolidación de la comprensión 'positiva' o 'amplia' de ideología que iniciara Lenin. Esto supone comprender que no sólo la conciencia burguesa es ideológica, también lo es la conciencia proletaria pues lo propio de la ideología es el expresar los intereses particulares de las clases en lucha. Incluso se destaca como un aspecto positivo de la obra de Lukács el mostrar que no existe una ciencia social desinteresada, todas las formas de conciencia social son ideológicas, pero algunas 'son más ideológicas que otras' (Eagleton, T, 2005, p. 131) Sin embargo, la noción de totalidad que antes mencionamos permite establecer diferencias al interior de las ideologías, considerando falsas las que no permiten acceder al funcionamiento total del modo de producción y verdaderas las que sí lo permiten.

Parte de esta interpretación de la primeras obras de Lukács incluye el cuestionamiento acerca del problema lógico que supone pensar en términos de totalidad, pues supone la existencia de alguien que se encuentre por fuera de la lucha de clases y sea capaz de ratificar que la posición del proletariado es expresión de una verdad histórica. Eagleton señala la existencia de cierta ambigüedad en la obra de Lukács, pues incurre en 'economismo' al dar un lugar central a la teoría de la mercancía, pero incurre en idealismo por la importancia dada a la fuerza subjetiva de la conciencia de la clase dominante que logra imponer su ideología, en detrimento – y en esto coincide Larraín- de las actividades políticas que esa clase realiza para sostener su hegemonía. Al mismo tiempo hay una sobrevaloración de la importancia de la conciencia adscrita (aquella que reconoce su posición objetiva) del proletariado en la posibilidad de transformación social.

También se señala como una debilidad de la propuesta lukácsiana el establecer una relación demasiado directa y lineal entre el sujeto de clase y su conciencia, cuando ella es, más bien, producto de una construcción relacional según la cual cada clase construye su conciencia incorporando elementos de distintas fracciones de clase, según la forma que adquiera la lucha de clases.

La noción de Lukács de ideología corre el riesgo de cierto relativismo historicista en tanto entiende que el marxismo es una teoría relativa, históricamente situada.

En síntesis, las interpretaciones contemporáneas de la obra de Lukács sostienen la persistencia de la noción de ideología como un fenómeno simbólico y práctico y la controversia sobre si se trata de un fenómeno positivo o negativo. Lo novedoso que aporta Lukács es, por un lado, el redescubrimiento –hoy totalmente consensuado- de la importancia de *El capital* de Marx para entender la noción de ideología en el pensamiento de ese autor y, por el otro, el señalamiento de que no existe ciencia social desinteresada.

Dentro de la tradición marxista hemos incluido a los miembros de la primera Escuela de Frankfurt, sin ignorar que se trata de pensadores en los cuales se registra la influencia de otras

tradiciones de pensamiento<sup>20</sup>. S. Zizek (2005) señala una diferencia entre Lukács, en *Historia y conciencia de clase* (1923) y la Teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt. Si bien la comprensión de la ideología como realidad falsa se encuentra presente en ambas posiciones, Lukács continúa la línea de crítica de la economía política, sosteniendo que la distorsión ideológica se deriva de la ‘forma de la mercancía’. En cambio, en la Teoría crítica (T. Adorno, M. Horkheimer) se produce un desplazamiento por el cual la distorsión deriva de la racionalidad instrumental, que configura una realidad de dominación y explotación. Zizek explica que esta posición, ciertamente más pesimista, señala tal forma de racionalidad como presente en las sociedades capitalistas (ya testigos del fascismo), pero también en las comunistas (que experimentaban un ‘giro totalitario’). Lukács, en cambio, escribe antes de que tales procesos sociales ocurriesen, cuando aún se confiaba en la posibilidad de revolución frente a la crisis capitalista.

El giro provocado por los autores de la primera Escuela de Frankfurt, en cuyo señalamiento coinciden Zizek, Eagleton y Larraín, se visualiza en el siguiente texto de *Dialéctica del iluminismo*:

*La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. La lógica formal ofrecía a los iluministas el esquema de la calculabilidad del universo. (...) Las mismas ecuaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. (...) La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. (Horkheimer, M., T. Adorno, 1969, p. 20)*

La racionalidad instrumental presenta el mismo mecanismo de abstracción de las diferencias que Marx señala en el intercambio capitalista, a través de la teoría del valor de cambio.

De este modo, la primera Escuela de Frankfurt consolida la comprensión marxista de la ideología como realidad simbólica y práctica. La ideología es la racionalidad subjetiva e instrumental que gobierna a la ciencia, a la producción tecnológica, a la cultura, a las relaciones sociales en general. Se trata de una fuerza irresistible que, según Larraín, es irracional y por lo tanto no existe un núcleo racional hacia el cual dirigir la crítica. Aquí se enfatiza que la ideología no es algo sustantivo, no es exclusivamente un pensamiento religioso o metafísico determinado, identificable, nombrable, no es solamente el intercambio capitalista, lo ideológico es, fundamentalmente, un mecanismo. Lo ideológico es la forma según la cual se limita al ser humano a la lógica medios-fines, a la priorización reductiva del auto-interés. A través de esta lógica la razón deja de existir como orden más allá del ser humano y se reduce a servirlo. La determinación de lo justo, lo bello, lo bueno ya no lo hace la religión, el mito o la razón objetiva, sino los mecanismos reificados del mercado. La vida se sujeta a la racionalización y a la planificación. Esta crítica a la lógica homogeneizante de la razón instrumental que impregna el intercambio

---

<sup>20</sup> T. Eagleton ubica a la primera Escuela de Frankfurt entre los marxistas que analizan el mecanismo de equivalencia abstracta (inspirados en la teoría marxista del valor de cambio) en el ámbito superestructural, ámbito de la ideología. J. Larraín, en cambio, ubica a la primera Escuela de Frankfurt en la tradición irracionalista, dada la influencia de F. Nietzsche en T. Adorno y M. Horkheimer.

capitalista, se hace a través de una crítica a la industria (productos de consumo masivo y productos culturales) porque llevan al conformismo, a la pasividad, a la satisfacción en ellos, el ser humano no busca nada más. Esta crítica cultural es también un aporte de la primera Escuela de Frankfurt a la teoría de la ideología.

Según Larraín la Escuela de Frankfurt sostiene, a diferencia de lo que el pensador chileno analiza en Lukács, una noción negativa de ideología. Esto supone la posibilidad de distinguir entre ideológico y no ideológico, pero en el caso de los pensadores del Instituto esta distinción no se basa en la clásica distinción ilustrada. Es decir, ciencia, verdad y razón no son lo otro de la ideología, por el contrario son ideológicos porque distorsionan y ocultan las contradicciones y porque tienden a la homogeneización de lo diverso.

Son numerosas las críticas formuladas a estos pensadores, pero a los efectos de nuestro trabajo nos interesa destacar aquella según la cual ellos proyectan el 'universo ideológico extremo' del fascismo en las estructuras de los regímenes capitalistas. Estas estructuras, sin embargo, son mucho más mezcladas y autocontradictorias, dando lugar a 'discursos metafísicos y pluralistas' en diversas medidas. (Eagleton, T., 2005: 170)

Antonio Gramsci constituye otro aporte central del marxismo a la historia de la ideología. En *Cuadernos de la cárcel* (1929-35) las ideologías, visiones del mundo sostenidas desde cada clase social, son al mismo tiempo teóricas y prácticas. Es decir, las ideologías atraviesan a la filosofía, pero también al sentido común. La dominación de la clase burguesa en el capitalismo occidental no es mero producto de la fuerza represiva, sino también del logro del consenso. La dinámica entre la coerción y el consenso permiten la hegemonía de una clase sobre otra, en la que la dirección ideológica de la sociedad es un elemento fundamental. En palabras de Gramsci:

*“Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, ‘religión’, ‘fe’, o sea, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como ‘premisa’ teórica implícita (una ‘ideología’, podría decirse, si se da al término ‘ideología’ precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectivas) –o sea, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente.”* (Gramsci, A., 1987: 368- 369)

Tanto Lukács como Gramsci formulan un planteo historicista de la ideología. Se trata de una comprensión positiva según la cual cada clase tiene su ideología, su 'concepción del mundo'. Si bien, entonces, no se distingue entre ideológico y no ideológico, sí es posible señalar diferencias entre unas ideologías y otras, la falsedad de una y la veracidad de la otra dependen de la situación social del sujeto colectivo que cada una de ellas expresa. Así, existirá una ideología 'oficial' y otra 'derivada de la experiencia de opresión'.

Esta comprensión historicista de la ideología supone una comprensión relativa de la misma que abarca al marxismo mismo. El marxismo, en tanto ideología del proletariado, es histórica, relativa, superable, no es una ciencia que trascienda la historia como luego planteará Louis Althusser. Sin embargo, de acuerdo a la lectura que realiza T. Eagleton, Gramsci distingue ideología (concepción del mundo de las distintas clases sociales), de teoría (posibilidad de análisis político) y de sentido común (procede de la experiencia, es contradictorio, con elementos reaccionarios y de cambio, entre lo cuales hay que distinguir). Es decir, el marxismo es una ideología en cuyo seno puede existir teoría, un análisis de la realidad política que muestre la verdad histórica de que es portadora la clase proletaria.

La noción de hegemonía, central en la propuesta gramsciana, aporta elementos fundamentales a la teoría crítica de la ideología. La hegemonía es el resultado de las acciones desarrolladas por la clase dominante en la lucha ideológica. Esto permite visualizar la importancia de atender las prácticas que se desarrollan, sean inconscientes y desarticuladas o articuladas en instituciones, para lograr, en forma no coercitiva, imponer cierta ideología. Así, un aporte crucial de Gramsci es el haber dirigido la crítica ideológica hacia las instituciones de la sociedad civil (medios de comunicación, iglesias, partidos políticos, familia). Realiza una advertencia que permanece como elemento central de la teoría crítica de la ideología: ella no es una imposición de polos de poder político o económico solamente, sino que se desarrolla en las prácticas e instituciones más cotidianas de la población. No se trata sólo de la imposición de la 'conciencia burguesa', subjetivismo del que se acusara a Lukács, sino de prácticas concretas que favorecen tal hegemonía.

El anudamiento entre ideología y clase social, sea su expresión simbólica o práctica, nos permite señalar que la posición de Gramsci corresponde a lo que denominamos una teoría sustantiva de la ideología. Las ideologías tienen un contenido preciso al que se puede criticar o apoyar, no es una lógica, un mecanismo como en el caso de los pensadores de la primera Escuela de Frankfurt.

La relación entre ideología y clase social que Gramsci postula, no significa que se posicione en la teoría del reflejo; la ideología no es una falsa conciencia, mero reflejo de las relaciones sociales de producción. La ideología mantiene cierta autonomía, es eficaz, es una fuerza material que puede lograr cambios en la realidad.

En cuanto a su función política, la ideología es funcional a la dominación, pero también a la integración social. Sin embargo, a diferencia de posiciones conservadoras, Gramsci sostendrá la posibilidad y necesidad de una lucha ideológica. La hegemonía de la ideología dominante puede modificarse. Es en esta tarea que adquiere relevancia la figura del intelectual orgánico.

El recorrido realizado ayuda a entender por qué la tradición de pensamiento marxista constituye un hito ineludible para pensar la ideología. En síntesis, podemos afirmar que tal tradición permitió entender la ideología como un fenómeno objetivo y social, simbólico y práctico al mismo tiempo. En general, los autores marxistas realizan una crítica sustantiva de la ideología,

pero con la primera Escuela de Frankfurt queda abierta la puerta hacia una comprensión del fenómeno ideológico como un mecanismo formal, característica que se asumirá como central en el debate contemporáneo sobre la ideología (posterior a la caída del muro de Berlín). La ideología ya no se juzga en lo fundamental por su verdad o falsedad sino por sus efectos, por sus mecanismos para sostener formas sociales de dominación, sometimiento y exclusión. La tradición marxista logra, a través de sus producciones teóricas más refinadas, sustraer el ámbito ideológico de la noción según la cual es mero reflejo de la base económica; la ideología se relaciona con el modo de producción, pero goza de cierta autonomía y es eficaz en la construcción de realidad social. Tras los aportes de Gramsci, la ideología ya no es solamente un sistema de ideas, sino que se encuentra presente en el sentido común y en las prácticas cotidianas de la población. La lucha ideológica existente en las sociedades capitalistas no se resuelve por mera imposición de ideas, sino que supone la realización de acciones y la creación de instituciones que tengan como objetivo imponer una determinada ideología. Finalmente, hasta mediados del siglo XX persisten al interior de la tradición marxista comprensiones positivas y negativas de la ideología. En la segunda mitad del siglo XX, la noción de discurso absorberá a la noción positiva de ideología y dejará en desuso a la noción negativa. El actual debate sobre el tema recupera la noción misma de ideología e insiste en la ineludible y necesaria convivencia de ambas formas de comprenderla.

- III -

Ubicamos un tercer conjunto de teorizaciones que realizaron aportes fundamentales a la construcción histórica de la noción ideología. Nos referimos a lo que Jorge Larraín (2009) denomina 'irracionalismo'. El pensador chileno entiende que historicistas, irracionalistas y positivistas (corrientes que ubica entre fines del siglo XIX y fin de la primera mitad del siglo XX), coinciden en realizar cierto desplazamiento de la preocupación marxista por la dominación de clases y la reproducción del modo de producción capitalista. En su lugar, el problema pasa a ser el de la verdad y la ciencia. Mientras que historicistas e irracionalistas sospechan de ellas, el positivismo las defiende de la metafísica.

Como señalamos en el primer apartado (I) la noción de ideología surge como ciencia de la ideología, enraizada en una profunda confianza en la razón y se constituye en un arma de lucha política. Cuando la noción de ideología adquiere su sentido negativo (distorsión), se reafirma la confianza en la razón, pero la ideología pasa a ser su contrario. La razón se asocia a la racionalidad instrumental, a la ciencia, al progreso, siendo ideológico todo lo que a ello se oponga. Estas formas de comprender la razón y la ideología supone la existencia de agentes humanos que favorecen a una o a otra. La tradición marxista (II) constituye la crítica ideológica al capitalismo realizada en nombre de la razón y la ciencia.

En este apartado (III) nos ocupamos, entonces, del irracionalismo a través de dos figuras

centrales: Federico Nietzsche y Sigmund Freud. Según Larraín:

*“El irracionalismo opera explícita o implícitamente con una noción crítica de ideología. Su objetivo es exponer valores dudosos, desenmascarar principios tradicionales o pseudo-explicaciones, poner en evidencia los impulsos más básicos que gobiernan la vida humana y terminar con las visiones racionalistas de la conducta humana. De allí que lo ideológico, lo que oculta la realidad es la pretensión de los humanos de ser gobernados por la razón, el barniz de lógica que buscan darle a todas sus acciones.”* (Larraín, J., 2009:18)

Con prudencia y señalando que no se trata de una relación mecánica, Larraín comparte la crítica que realiza Lukács al irracionalismo: se trata de una reacción retrógrada y secundaria vinculada a las crisis del capitalismo. Tanto en Nietzsche como, agrega Larraín, en el posmodernismo existe una oposición al socialismo y al marxismo que tiene raíz histórica (la Comuna de París, 1870, en el primer caso y la crisis del fordismo y el mayo francés, 1968, en el segundo). Esta constituye una crítica ideológica a estas posiciones que ha sido extensamente tratada a propósito del pensamiento posmoderno.

Nietzsche no utiliza el término ideología, pero se ocupa del tema al problematizar las ideas como racionalizaciones engañosas de pasiones e intereses. (Eagleton, 2005; Larraín, 2009) Centra su crítica en productos de la conciencia y la razón, como la religión y la moral, entendiendo que prefiguran el mundo ocultando su propio origen desagradable.

*“Conclusión: todos los valores por los que nosotros hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales precisamente le hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. Sigue siendo, pues la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que hace que se considere él mismo como el sentido y la medida de las cosas...”* (Nietzsche, F., 1962: 22)

La ideología en Nietzsche aparece como una noción positiva, pues abarca a todas las ideas producidas por la razón: religión, moral, ciencia, filosofía en tanto ellas ocultan que el mundo es cruel, falso, seductor, sin significado, contradictorio; tales ideas ocultan que la preservación de la vida requiere de ideas falsas. En lugar de advertir que sirve a la voluntad de dominio y a la preservación de la vida, la razón se pretende servidora de una verdad universal.

Así, la ideología aparece en el filósofo alemán como una realidad fundamentalmente simbólica, son sistemas de ideas que la gente adopta, ilusiones que seducen a vivir, que aferran a la vida. Ideología y realidad son distintas, la ideología falsea y oculta la realidad. La realidad es la ‘vida’ en tanto agresión y dominio. El problema de la ideología no aparece interrogado como un problema epistemológico; la verdad o falsedad de las ideas no es lo central pues lo que importa a Nietzsche es su función social y política.



Según Larraín (2009) la función política de las ideologías es ambigua en la obra de Nietzsche. Al mismo tiempo que favorece la dominación (en tanto la moral del esclavo redirige el resentimiento, provocado por el dolor, hacia sí mismo, como culpable de ello, valora la humildad y la pasividad), es también peligrosa para los hombres que ejercen tal dominación porque favorece a los esclavos (instala una moral que parece disolver la voluntad de poder de los dominadores).

Se han realizado diversas críticas al tratamiento que Nietzsche realiza del tema de la ideología, como por ejemplo que su crítica de la verdad pone en cuestión su propia posición. Una crítica que consideramos central es la formulada por Eagleton (2005) para quien la noción de 'vida' en el filósofo alemán es una racionalización de las características del mercado capitalista. Es decir, se habría universalizado una forma de ser humano que deja de lado otras expresiones y que lleva a la naturalización de la dominación y la lucha.

El término ideología no es frecuente en la obra de Sigmund Freud, aunque aborda extensamente la problemática a que dicha noción refiere. *El porvenir de la ilusión* (1984 [1928]) y *El malestar en la cultura* (1970 [1930]) son dos textos imprescindibles para analizar la noción de ideología en tal pensador.

Existen diversas interpretaciones de la noción freudiana de ideología, motivadas por pasajes de sus obras que parecen contradictorios. Así, en la primera obra que mencionamos, expresa: *“La labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Esperar algo de la intuición y del éxtasis no es tampoco más que una ilusión.”* (Freud, S., 1984 [1928]: 238)

Mientras en ese pasaje distingue la ciencia de otras formas de conocimiento y reserva a la primera una más estrecha relación con la verdad, en *El malestar en la cultura* expresa: *“La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones en la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a mí mismo...”* (...) Sin embargo, sería injusto reprochar a la cultura el que pretenda excluir la lucha y la competencia de las actividades humanas.” (Freud, S., 1970 [1930]: 53)

En este caso, la cultura, expresión humana que abarca también a la ciencia, prescinde de su relación con la realidad (un ser humano agresivo) y muestra a un ser humano racional y solidario.

Así, para autores como K. Lenk, Freud sostiene una noción negativa de ideología, reservada a ciertas expresiones humanas, como el mito y la religión, que son falsas y que coactan la posibilidad de emancipación humana; la noción de ideología no es, en esta interpretación, aplicable a otras experiencias humanas, como la ciencia. En este sentido, Freud realiza una crítica ilustrada de la ideología, la razón es un camino de emancipación. En cambio, T. Eagleton y J.

Larraín sostiene que se trata de una comprensión positiva, amplia, de ideología, que abarca a toda la cultura humana (religión, filosofía, arte y ciencia) como expresión sublimada de la agresión y la culpa constitutivas de lo humano. Todo producto de la conciencia es ideológico porque olvida sus determinaciones inconscientes. Las ideologías no son, entonces, expresión de intereses sociales particulares, sino condición de existencia del ser humano como tal.

Las ideologías se originan en afectos e intereses individuales, la cultura, el orden social, se sostiene por la introyección de la ley a través del superyó. Sin embargo, hay malestar entre los hombres, neurosis, porque la cultura prohíbe más que lo tolerable para individuos egoístas, dominantes y agresivos como son los hombres. Expresión de tal malestar son las revueltas sociales, pues la introyección de la ley es insuficiente para evitar la expresión del desencanto por las formas de desigualdad social.

Nos interesa destacar tres aportes centrales de Freud a la teoría de la ideología. Por un lado, y tal como T. Eagleton señala, el sujeto se constituye como tal olvidándose de sus determinaciones, construyendo una imagen de sí centrada en la conciencia y la razón. Esta idea aparecerá posteriormente en la teoría de la interpelación, columna vertebral de la noción althusseriana de ideología. Por otro lado, las ilusiones –término con el cual Freud se refiere a las ideologías- pueden ser falsas, pero aún así expresan un deseo genuino, algo deseable, contiene en sí el germen de lo utópico. Es difícil desinvertirse de ideologías porque ellas están contenidas en nuestro inconsciente, ligadas a nuestros deseos y fantasías. En tercer lugar, señala T. Eagleton que los mecanismos inconscientes son los mismos que los mecanismos de la ideología: proyección, desplazamiento, sublimación, condensación, represión, idealización, sustitución, racionalización, negación.

*“Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos.”* (Freud, S., 1984 [1928]: 236)

Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error, deriva de deseos humanos, pero no es por sí misma a la realidad o irrealizable. Si bien la cultura implica una falsa conciencia, lo central de esta propuesta no es si se trata de una construcción verdadera o falsa, sino de lo que sublima y provee en términos afectivos. Así, por ejemplo, la religión, eje de la crítica ideológica de Freud ofrece una reconciliación imaginaria con una cultura de prohibición, lo que no se alcanza en el mundo terrenal se alcanza en el mundo celestial y esto aporta calma y resignación, necesarios para sostenerse cotidianamente.

Freud dirige su crítica fundamentalmente a fenómenos simbólicos como la mitología y la religión, a proyecciones y a racionalizaciones, pero imbricadas en la realidad, constituyentes de modos de actuar. O sea, no se ocupa del análisis de prácticas en el sentido marxista, pero tampoco sólo de conjuntos sistemáticos de ideas.

Respecto a la relación entre ideología y realidad, no se trata de elementos totalmente distinguibles, pero tampoco se reducen el uno al otro como sucederá en teorías de la segunda mitad del siglo XX, que hacen del discurso el elemento central constitutivo de toda realidad. En el caso de Freud, la ideología es una ilusión que estructura la propia realidad y en el mismo acto enmascara un núcleo insoportable, pero es posible cierta distinción. Realidad y fantasía se entrelazan, expresándose en conjunto en la ideología. La principal dificultad de la crítica ideológica es que, como todo discurso racional, en el mismo momento que comprende ciertos significantes, se sustrae a ellos. Sí es posible el cambio a través de la práctica del análisis psicoanalítico.

También respecto a la dimensión política de la ideología, existen matices en las interpretaciones que se hacen de los textos de Freud, mientras autores como K. Lenk entienden que la ideología aparece como necesaria para el orden social, para contener el el descontento político, pero que eso no convierte a Freud en conservador, pues da lugar a la emancipación. Autores como J. Larraín entienden que la posibilidad de emancipación es ambigua en la propuesta freudiana.

T. Eagleton cuestiona la caracterización freudiana del hombre y la sociedad por tratarse de una reducción a las características burguesas: individuos aislados, dirigidos por la competencia y el egoísmo. J. Larraín señala que Freud sólo considera el papel de la ciencia para desenmascarar a la religión, sin tener en cuenta que hay otras contradicciones sociales que ayudan a sostener la ilusión.

En síntesis, las teorías que nucleamos bajo el nombre de irracionalismo ponen en cuestión la visión racionalista de la conducta humana, develando los impulsos que la gobiernan: dominación, agresión, culpa. Estas teorías inciden en el posterior surgimiento del pensamiento posmoderno, siendo criticadas por su funcionalidad para ocultar las crisis del capitalismo al cuestionar las construcciones racionales de utopías emancipatorias.

Entendemos que se dibuja una línea que a grandes trazos separa hasta nuestros días discursos teóricos y filosóficos entre, por un lado, los que podríamos denominar 'negativos' en el sentido que señalan como ideológicas las construcciones de la razón y del conocimiento (sea la razón moderna, sea otros modos de comprensión de la razón) en función de sus efectos totalizantes, homogeneizadores, unificadores, efectos que ocultan las particularidades de sujetos y situaciones socio-históricas y las contradicciones que las constituyen. Este tipo de discursos enfatizan el análisis y deconstrucción de discursos, prácticas e instituciones para mostrar los elementos que las constituyen y los efectos de dominación que suponen. Por otro lado, los discursos 'positivos' que tras señalar lo que hay de sufrimiento y desigualdad en la experiencia humana, enfatizan la búsqueda de alternativas emancipatorias, denunciando a los primeros por el efecto ideológico de sospechar de las tales alternativas, produciendo el encubrimiento y sostenimiento del sistema capitalista.

## - IV-

Nos dirigimos ahora a presentar un cuarto hito en la historia que nos ocupa: la alemana sociología del conocimiento. Pero antes nos detendremos brevemente en el positivismo, corriente de pensamiento en la que el problema de la ideología ocupa un lugar primordial y que derivará en la ya mencionada sociología del conocimiento.

El positivismo, con autores como Auguste Comte, Emile Durkheim, Maurice Halbwachs, Gaetano Mosca y Theodor Geiger, presenta significativas diferencias entre la sociología francesa y la alemana. La primera registra una importante influencia de Comte. La teoría de las ideologías de este autor, en consonancia con su comprensión del desarrollo del pensamiento humano, se basa en el rechazo de la incidencia de lo 'subjetivo' en la producción de conocimiento, cualquier ejercicio de la imaginación es considerado una especulación arbitraria. Toda operación conceptual no reducible a observaciones empíricas es ideológica y debe ser desechada por la ciencia positiva. Así sucede, por ejemplo, con los principios de soberanía del pueblo y libertad de conciencia, postulados metafísicos, incapaces de fundar una organización social, nueva y duradera<sup>21</sup>.

A diferencia de Comte, Durkheim muestra que los contenidos representativos religiosos, morales y jurídico-políticos no son meras abstracciones, son hechos sociales, cosas, determinados por la conciencia colectiva dominante en una sociedad y susceptibles de ser estudiados sociológicamente. Tales contenidos son sistemas de valores, fundados en ideales, socialmente creados. Hay ideología cuando se permite que tales preconceptos funden nuestro conocimiento de las cosas reales.<sup>22</sup> Así, en 'Sociología e Filosofía' el autor sostiene *"...si es verdad que el valor de las cosas es apreciado y solo puede serlo en relación con ciertos conceptos ideales, estos requieren explicación."* (Durkheim, en Kurt Lenk, 2000: 175) Los ideales tienen origen social y se basan en la realidad.

"Tan pronto como los individuos, en cuanto conciencias, entran en relaciones estrechas en lugar de permanecer separados, y tan pronto como influyen de manera activa unos sobre otros, su síntesis da origen a una vida psíquica de un nuevo tipo. Esta se diferencia de la que es propia del individuo aislado, sobre todo por su particular intensidad." (Durkheim, en Kurt Lenk, 2000: 175) "De hecho, en todas las épocas los ideales en que se fundan las civilizaciones se han formado en esos momentos de exaltación." (Durkheim, en Kurt Lenk, 2000: 176)

---

<sup>21</sup> Kurt Lenk diferencia la crítica a los postulados metafísicos sostenida por Comte y la sostenida por Marx. Marx señala los sistemas metafísicos de las filosofías idealistas como promesas incumplidas, ideológicas no por ser fórmulas vacías, sino por quedarse encerradas en el ámbito de la teoría y no revolucionar las condiciones sociales existentes. Para Comte, son fórmulas vacías, imposibles de reducir a observaciones empíricas y, por tanto, fórmulas que nada dicen de la realidad.

<sup>22</sup> Según T. Eagleton, la consideración de la razón como el medio capaz de develar los prejuicios que empañan el verdadero conocimiento, hace de Durkheim un heredero de la teoría de la ideología de la Ilustración.

Los juicios de valor, a diferencia de los juicios de realidad, transforman las realidades a que se refieren. Así, en la obra ya citada, explica Durkheim que

“algunos –juicios- tienen la única función de expresar las realidades a que se refieren, y expresarlas tal como son. Se trata de los conceptos propiamente dichos. En cambio, otros tienen por función transfigurar las realidades a que están referidos. Son los ideales de valor. En el primer caso el ideal representa simbólicamente a la cosa a fin de que se vuelva asimilable por el pensamiento. En el segundo caso la cosa representa simbólicamente al ideal y lo vuelve concebible para los diferentes espíritus.” (Durkheim, en Kurt Lenk, 2000: 179)

En la sociología positivista alemana, Kurt Lenk destaca la influencia principal de Max Weber y, en menor medida, de Vilfredo Pareto. La casi inexistente influencia de Durkheim es crucial, porque en el positivismo alemán se registra, por la incidencia de Pareto, un retorno a la comprensión subjetivista de la ideología, iniciada por Bacon. Es decir, se retorna a la comprensión según la cual son ideológicos aquellos productos del pensamiento que, subjetivamente connotados, constituyen un obstáculo para el conocimiento de la realidad. El positivismo se apoya en la confirmación de la realidad, en tanto *factum*, es desde ella que es posible discriminar lo ideológico de lo que no lo es. Pero, mientras para el positivismo francés, particularmente en Durkheim, lo ideológico es un producto social, en el positivismo alemán es una desviación subjetiva.

Este último es el caso de Theodor Geiger, para quien la crítica ideológica es la crítica de aquel tipo de conocimiento que emite juicios de valor sobre la realidad, cuando el conocimiento debe ser neutral.

“...Geiger rechaza tanto la crítica de las ideologías de Marx como el concepto de ideología total de Mannheim: ni la realidad social como tal ni la estructura de conciencia ligada con ella podrían constituir el objeto del análisis de crítica de las ideologías. Antes bien, sólo cabe cuestionar cada juicio científico para saber si coincide –y en qué medida lo hace- con la realidad espacio-temporal, empíricamente aprehensible.” (Lenk, K., 2000: 38)

En las proposiciones ideológicas aparece una confusión entre ideas de valor y enunciados acerca del mundo, lo que muestra que el individuo es presa de factores extrateóricos. Establece una tajante diferencia entre conocimiento científico, en el sentido tradicional, y proposiciones ideológicas, pero además excluye de la posibilidad de crítica, en tanto no pueden ser conocidas, a las intenciones del sujeto cognoscente. La realidad social, como la mentalidad, no es susceptible de ser juzgada como verdadera o falsa. La ideología puede ser superada a través de la ascesis de

sentimientos y el control intelectual.

Para el positivismo, tanto francés como alemán, la crítica de las ideologías refiere a la diferencia entre conocimiento científico y no científico, siendo científico aquel que refleja la realidad tal como ella es. Realidad y verdad son lo mismo. Por eso es posible establecer conexiones entre positivismo y sociología del conocimiento.

Es con la sociología del conocimiento, entre cuyos pensadores fundamentales se encuentran Max Scheler y a Karl Mannheim, que el problema de las ideologías se convierte en una disciplina académica (en la década de 1920). Hemos considerado el pensamiento de Mannheim como el tercer hito en la historia de construcción de la categoría ideología, dada la originalidad de su propuesta y su recepción como parte del pensamiento crítico. Consideramos que tal recepción puede ayudar a comprender la motivación de la obra de Lenk quien se ocupa, en una década de extrema tensión política como la de 1960, de reconstruir la tradición de crítica de la ideología y plantear, desde ella, un debate con la sociología del conocimiento, principalmente en la figura de Mannheim.

Advertir ciertos aspectos de la recepción de Mannheim en, por ejemplo, Estados Unidos (país del cual no es necesario referir su importancia en el contexto de la Guerra Fría), facilita la comprensión del debate planteado por Lenk<sup>23</sup>. Mannheim influye decisivamente en el pensamiento de Wright Mills, sociólogo de la ‘radical sociology’ norteamericana, corriente desde la cual se debate fuertemente con el creciente estructural funcionalismo. Cabe destacar, en función del tema que nos ocupa que, paradójicamente, en las décadas de 1950 y 1960 sociólogos de la corriente iniciada por Talcott Parsons declaran ‘el fin de las ideologías’.

Tal es el caso de Daniel Bell quien en 1960 afirma, ‘*El fin de las ideologías*’ (expresión con la que titula uno de sus libros principales). Las ‘ideologías’ son, para Bell, las ideas políticas del siglo XIX, fundamentalmente el marxismo y las caracteriza como ‘el medio de traducir las ideas en acción’. Así, una vez cuestionada la religión, medio habitual de canalizar angustias y temores a través de ritos, lo irracional se expresa a través del fanatismo, violencia y crueldad (ejemplificados con la ‘omnipotencia’ de la victoria comunista). Según el autor las ideologías han llegado a su fin

---

<sup>23</sup> Conocer la composición de la sociología norteamericana en las décadas de 1940 – 1960 ayuda a comprender el proceso. Desde 1930 decaía gradualmente la influencia de la Escuela de Chicago, cuna del luego denominado interaccionismo simbólico. A pesar de registrar un florecimiento en los ‘40, lo que la hace tener influencia en el centro-medio de EEUU, decae hacia 1952 debido, entre otros aspectos, a trayectorias particulares de sus miembros (Ritzer, 1993). También desde 1930, pero en inverso sentido, crecía la influencia en dicho país del estructural funcionalismo, surgido en la Universidad de Harvard a partir fundamentalmente de Parsons. Es decisiva la influencia de esta corriente en los estados de la costa este de EE.UU.

La circulación del marxismo en dicho país tuvo particulares modulaciones. La sociología europea ingresa en EEUU por las traducciones e interpretaciones de Parsons, quien inicialmente sólo trabaja a Weber, Durkheim y Pareto. Si bien en 1934 se instala, en el mismo país, el Instituto de investigación social proveniente de Frankfurt (‘New School for Social Research’, Nueva York), su influencia no se destaca hasta 1960 (Ritzer, 1993). Esta misma escuela registra, según explica J.C. Agulla (1987), una fuerte recepción del pensamiento de Mannheim. Esto se plasma, por ejemplo, en la producción teórica de Wright Mills, uno de los principales exponentes de la ‘Radical sociology’ de los EE.UU., que emerge de la New School for Social Research. “*Mannheim es ‘el antecedente’ de las teorías críticas de la sociedad que van a florecer en la década del cincuenta.*” (Agulla, 1987: 353) Desde fines de la década de 1950 y durante la década de 1960, Wright Mills es uno de los principales críticos del estructural funcionalismo.

debido a las calamidades en los procesos en Moscú, el pacto nazisoviético, los campos de concentración, la represión de obreros húngaros y la modificación del capitalismo, a través del establecimiento de medidas de bienestar social. Aunque no niega la todavía significativa incidencia comunista en Francia o Italia, considera que las viejas ideologías han perdido su papel de persuasión:

“Pocas mentalidades serias creen todavía que puedan determinarse clichés, ni que, por medio de una ‘ingeniería social’, quepa poner en marcha una nueva utopía de armonía social. Concomitantemente, las viejas ‘anticoncreencias’ han perdido también su fuerza intelectual. Son pocos los liberales ‘clásicos’ que insisten en la absoluta no intervención del Estado en la economía, y pocos los conservadores serios, al menos en Inglaterra y en el continente, que creen que el Estado social sea ‘un camino de servidumbre’. En el mundo occidental existe, por tanto, un acuerdo general respecto de cuestiones políticas como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixta y el pluralismo político. También en este sentido la era de las ideologías ha concluido. (Bell, D., 1964: 547)

Seymour Lipset, luego de participar en el Congreso Internacional sobre ‘El futuro de la libertad’ (Italia, 1955), al que asisten 150 intelectuales de distintas tradiciones políticas, expresa

“en los últimos años, sin embargo, la democracia ha padecido, en el mundo occidental, algunas modificaciones importantes, puesto que han declinado marcadamente los conflictos intelectuales intensos entre grupos representantes de valores diferentes. (Lipset, S., 1968: 7) “...el acuerdo existente entre todos los delegados, al margen de toda creencia política, de que los problemas tradicionales que separan a la izquierda de la derecha han disminuido hasta adquirir una relativa insignificancia. En efecto, todos concordaban en que el aumento de control estatal, manifestado en varios países, no concluiría en una disminución de la libertad democrática...” (Lipset, S., 1968: 10)

Según Lipset los temas que preocupan se desplazan de la ideología a la sociología, a través de temas como el conformismo cultural y la creatividad. Lipset reconoce que en países de Asia y África continúa la lucha ideológica. *“Solo la lucha ideológica de clases de Occidente toca a su fin”*. (Lipset, S., 1968: 10).

Sin embargo, tal afirmación fue prematura pues en el contexto de la crisis global de la posguerra el materialismo histórico y, con él, el concepto de ideología renacieron. (Gregory Elliot, 2002) En palabras de Eduardo Grüner:

*“Aún en este tipo de “sociedades administradas” –por emplear un calificativo adorniano- la “historia” no estaba del todo concluida. Y menos en la Norteamérica de mediados de los sesenta donde comenzaba a tener expresión todo el “caldo de cultivo” de una “contracultura” que había sabido poner en entredicho el famoso “american way of life” sino también en términos intelectuales a toda una tradición sociológica estructural-funcionalista que se había regodeado hasta el momento con algunas notables tesis –que vieron su regreso triunfal con la caída del muro de Berlín, ya en los noventa del siglo pasado- sobre el “fin de las ideologías”. Nota al pie: Es el caso de varios sociólogos norteamericanos funcionalistas como Seymour Lipset, Daniel Bell, o Edward Shils. En Europa el ejemplo más paradigmático es el del alemán Ernst Forsthoff.” (Grüner, E., 2009: 17)*

Tal como anticipamos Wright Mills arremete contra Parsons, tomando como parte de su arsenal crítico el andamiaje conceptual de Mannheim<sup>24</sup>. Este empleo ‘crítico’ de ciertas nociones de Mannheim motivan, a nuestro entender, la preocupación de Lenk.

Recorramos, entonces, la propuesta de Mannheim sobre ideología, para acercarnos a una comprensión de su centralidad. Para Lenk la sociología del conocimiento es una forma de pensamiento historicista que busca superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está históricamente condicionado. Para tal disciplina, cosmovisiones y teorías dependen para su nacimiento y difusión de ciertas condiciones sociales, pero estas tienen fundamentos metafísicos (a diferencia de lo sostenido desde posiciones historicistas, como el marxismo y el positivismo de Comte). Para Scheler, filósofo de alta influencia en Mannheim, existe una esfera espiritual y de valores que es independiente de factores histórico- sociales, su validez no depende de ellos.

Kurt Lenk explica que la noción de ideología es radicalmente distinta entre quienes realizan una ‘crítica de las ideologías’ y en la sociología del conocimiento.

*“En efecto, dentro de la tradición de crítica de las ideologías, desempeña este [el*

---

<sup>24</sup> Wright Mills se vale de la propuesta de Mannheim para sostener, hacia 1959, que las ideologías liberales y marxistas, no pueden aportar explicaciones adecuadas de los procesos sociales de la época. Esto último debido a que ambas ideologías son herederas de formas ilustradas de concebir al hombre, las que ya no serían pertinentes para comprender la nueva realidad social, signada por la enajenación y no por la existencia de sujetos racionales (en sentido ilustrado). Mientras el estructural funcionalismo entiende el estado social como logro de un equilibrio social, como superación de los anteriores antagonismos, Mills lo denuncia como una forma de enajenación de los sujetos. Según Agulla (1987) Mannheim aporta a Mills la reafirmación del compromiso y necesidad sociológicos con la historia (desde la cual analizar los cambios históricos y cambios de estructura), la inevitable inclusión de los valores en la actividad del investigador (que debe, asumiendo los valores modernos de libertad y razón, defenderlos y reformular su papel en el tiempo que corre) y la noción de *intelligentsia* (el investigador social tiene la función de dar continuidad al discurso moderno, logrando incidir en las decisiones públicas). Para Mills la promesa de las ciencias sociales consiste en, en cada momento histórico, analizar las conexiones necesarias para la realización efectiva de la libertad y la razón. Cfr Wright Mills (1959) *La imaginación sociológica*. (FCE, México).



concepto de ideología] *una función prevalentemente peyorativa, polémica, mientras que dentro de los esbozos de sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim recibe un carácter neutral, indiferente a los valores.*" (Lenk, K., 2000: 40)

También Mannheim produce una repsicologización de la ideología<sup>25</sup> en tanto la entiende como todo pensar humano que, inevitablemente, en la búsqueda de conexiones entre hechos históricos y sociales, obtiene un producto que está socialmente condicionado. Existe una repsicologización porque la causa de la producción de ideologías no es ubicada en los procesos sociales objetivos (idea de 'ilusión socialmente necesaria'), sino en una limitación estructural del pensamiento humano que se encuentra cautivo de las imposiciones de la voluntad colectiva

*"Si se parte de una concepción dinámica de la verdad y del conocimiento, el interés de una sociología del conocimiento se concentra, como ya hemos indicado, en el devenir, y por cierto en el devenir ligado al ser, de las posiciones, únicas a partir de las cuales una época puede pensar."* (Mannheim, K., en Lenk, 2000: 218)

Esto cuestiona la posibilidad de la razón de alcanzar la verdad, son más bien la reflexión histórica, como primer paso, y la sociología del conocimiento, las que permiten reconocer el verdadero sentido de lo pensado, en función de la totalidad social:

*"De hecho nuestro pensar histórico no avanza cuando nos limitamos a aceptar o negar de manera inmanente conexiones de sentido del pasado; avanza más bien cuando tomamos distancia respecto de contenidos anteriores –reelaborados históricamente-, con lo cual aprehendemos 'desde fuera' aquellos contenidos mentales que primero habíamos captado 'desde adentro', y funcionalizamos estos, que aparecen ahora bien visibles en sus contornos respecto de la totalidad del ser social aprehensible ya para nosotros como una conexión de sentido."* (Mannheim, K., en Lenk, 2000: 216)

A diferencia de la 'concepción particular de las ideologías', objeto del tradicional 'análisis ideológico' que inició Marx, Mannheim postula una 'concepción total de las ideologías', la que constituye el objeto de la nueva sociología del conocimiento. Esto es:

"...estructura mental en su totalidad, y tal como aparece en las diferentes corrientes

---

<sup>25</sup> Según Kurt Lenk hay una psicologización de la sociología alemana de las primeras décadas del siglo XX, consecuencia del divorcio entre sociología y economía. La psicología reemplaza a la historia y la economía política como disciplina auxiliar de la sociología. Esto incluye a autores como Georg Simmel, Dilthey, Mannheim y Geiger. Un ejemplo es la noción de clase social de Mannheim según la cual la pertenencia a una clase social no depende del lugar y función ocupado en el modo de producción, sino de la experiencia subjetiva del individuo, socialmente condicionada.

del pensamiento, y en los grupos históricos sociales. Si bien cada ideología debe ser tomada como una perspectiva del pensador, se trata de una perspectiva total, es decir, como una forma radical de concebir las cosas que tiene el sujeto y que está determinada por su inserción histórica y social.” (Agulla, J., 1987: 356)

Según Barbosa, el concepto particular de ideología “*designa sólo una parte de las afirmaciones del adversario (...) denuncia las ideas singulares del contrario como deformaciones que sirven a sus propios intereses.*” (Barbosa, S., 2003: 249) La concepción total de ideología, en cambio:

“duda escépticamente de toda la concepción del mundo del adversario, incluido su aparato conceptual. (...) El sujeto no conoce en forma incondicionada y universal; su aparato cognoscitivo, categorías y formas de intuición dependen de condiciones históricas y sociales.” (Barbosa, S., 2003: 249)

En Mannheim realidad y verdad son idénticas, la sociedad es una segunda naturaleza, pero la psicología del individuo reproduce confusamente sus leyes. Por ello, la realidad social no puede ser objeto de evaluación valorativa, con lo cual la ideología termina de perder el potencial de crítica que tiene en otros pensadores.

“En este cambio de contexto del concepto de ideología, que, de herramienta crítica que era, es convertido en instrumento neutral de la investigación sociológica, se expresa el hecho de que mientras tanto la idea concebida por la Ilustración y por la teoría de Marx, a saber, la de una superación futura de los antagonismos sociales, pasó a considerarse una ilusión. Y ello explica por qué, dentro de la sociología del conocimiento, intelecto y fuerza, teoría y praxis social son concebidos como ámbitos por naturaleza separados. La estructura dualista de este pensamiento responde al hecho de que los individuos son dominados por entero y ciegamente por las leyes de la sociedad.” (Lenk, K., 2000: 46)

Por lo expuesto, ni las ideologías, en el sentido de falsa conciencia, ni las condiciones reales y objetivas de su formación, deben ser objeto de la sociología del conocimiento. ¿Para quién? Todo pensar es producto de la trama de la vida social, dinámica e irracional, por lo cual pierde sentido la pregunta por la verdad o falsedad de las ideas. “*El rechazo del problema de la verdad es la consecuencia necesaria de la neutralización del concepto de ideología. No es obra de la crítica de la ideología, sino de la sociología del conocimiento.*” (Lenk, K., 2000: 379) Kurt Lenk formula diversas críticas a la sociología del conocimiento, tal como ella es presentada por diversos autores, algunos de los cuales no hemos podido abordar en los límites de este trabajo

(Lieber, Stark). Sin embargo, consideramos pertinente dar cuenta de la siguiente crítica expuesta por Lenk: revisar redacción, dejar esta cita

“Si era característico de la tradición ideológica concebir los elementos irracionales del pensamiento de los hombres, en cuanto viven en sociedad, como representación de relaciones sociales alienadas, la sociología del conocimiento tiende a su armonización. (...) Como los nexos sociales, no esclarecidos, se consideran meros datos, la reconciliación sólo puede cumplirse aquí mediante la reforma de la conciencia del hombre. La vía de la menor resistencia es la adecuación del pensamiento a la realidad. Lo que la realidad rehúsa, debe serle exigido a la conciencia. La función de este elemento dentro de la sociología del conocimiento es ideológica en la medida en que su aplicación consecuente implica la renuncia a la sociología originariamente crítica.” (Lenk, K., 2000: 381)

En síntesis, interpretamos el señalamiento de Kurt Lenk como un llamado a debatir el real potencial crítico o subrepticamente ideológico de la propuesta de Mannheim. Así, Mannheim proponiendo una disciplina científica, la sociología del conocimiento, capaz de determinar los condicionamientos histórico- sociales y, por ende, las limitaciones de las distintas orientaciones de pensamiento social, teórico y político (noción de ‘ideología total’), parece ubicarse en el campo de la teoría crítica (que relaciona lo pensado con las condiciones sociales de su producción). Sin embargo, en tanto iguala realidad y verdad, pierde tal capacidad de crítica y hace que la noción de ideología también la pierda, pues el pensamiento debe adecuarse lo más posible a tal realidad.

- V -

El francés Louis Althusser es otra referencia ineludible cuando se incursiona en la tradición marxista sobre la ideología. Aunque es deudor de las formulaciones gramscianas, busca evitar el problema del historicismo aduciendo la ‘autonomía cognitiva del materialismo histórico’ (Gregory Elliot, 2002). Su noción de ideología es ‘práctico-social’, es decir, la ideología es material, se encuentra inscrita en las prácticas, en los rituales, en las instituciones, en la cotidianeidad y es expresión de la eficacia de los aparatos ideológicos del estado (AIE). Estos últimos, para lograr su eficacia sobre el individuo necesitan *“la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o –en términos de Althusser- con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación.”* (Zizek, S., 2005:21)

La noción althusseriana de ideología se diferencia, entonces, por: 1- la ideología tiene una autonomía relativa como campo de la realidad social, tomando distancia del determinismo económico; 2- es una realidad ‘material’ por lo cual además de las ideas y la conciencia del sujeto, abarca sus ‘relaciones vividas’ y dimensiones inconscientes; y 3- la ideología forma

sujetos que se creen autónomos, rechaza las posiciones humanistas. (Gregory Elliot, 2002) La constitución de los sujetos es explicada por una teoría de la interpelación, de raíz lacaniana, y por una teoría del funcionamiento estatal, de raíz gramsciana: crecemos sosteniendo una relación transferencial con el poder del Estado, que a través de figuras como la policía o los maestros, nos interpela, nos nombra, nos asigna un lugar.

Para Althusser la ideología constituye el ámbito de ideo-afectivo, imaginario de la experiencia vivida. Por ello, la ideología no es la antítesis de la ciencia, sino otro registro. No es posible 'el fin de las ideologías', no es concebible ninguna forma de organización social que pueda evitar la opacidad de sus estructuras profundas y el funcionamiento inconsciente de los sujetos.

- VI -

Hemos ubicado como sexto hito los aportes del postestructuralismo<sup>26</sup> a la reflexión sobre la problemática ideológica. De tales aportes destacamos, por un lado, los asociados al análisis del discurso y, por el otro, la propuesta de Foucault<sup>27</sup>.

El análisis del discurso es, para Slavoj Zizek (2005), la tendencia de fines del siglo XX 'más prestigiosa' en la crítica de las ideologías. En la misma línea Gregory Elliot destaca la producción francesa que, a partir de la década de 1960, establece "*una triple alianza' entre el marxismo althusseriano, el psicoanálisis lacaniano y la lingüística saussureana*", como es el caso de Michel Pêcheux (Elliot, G., 2002:397)

El 'análisis del discurso' no es una corriente homogénea; el discurso y sus efectos han sido analizados desde distintas posiciones, engendrando a su vez diferentes teorizaciones. Existen así diferencias entre las propuestas de Émile Benveniste, Fernand de Saussure y J.L. Austin. Mientras el primero entiende que el 'discurso' sólo puede entenderse por referencia al hablante (según su situación y el contexto localizado del enunciado), Saussure trata la lengua como una red transindividual de elementos de significación, que es posible abstraer a partir de los actos de habla individual. Austin, por su parte, rescata la sabiduría del lenguaje ordinario.

Para el estudio de la ideología, Zizek destaca las propuestas de análisis del discurso de autores que suelen ser ubicados como 'postestructuralistas'. Estos autores realizan una crítica

<sup>26</sup> El postestructuralismo refiere a un amplio abanico de pensadores de fines del siglo XX, como Barthes, Deleuze, De Man, Derrida, Foucault, entre otros. Es habitual considerar que el movimiento emerge a partir del Coloquio Internacional sobre Lenguajes Críticos y Ciencias del Hombre, realizado en la Universidad Johns Hopkins en 1966. Igualmente es necesario advertir que no hay un 'programa' postestructuralista al que adhieran sus miembros, incluso existen importantes diferencias entre ellos. En una conferencia de alta influencia, Derrida señalaba que la noción de estructura se encuentra tan arraigada al lenguaje y pensamiento corrientes, que se olvida su carácter metafísico. La oposición a una estructura rígida, opresiva, monolítica, será el sello del postestructuralismo que, sin embargo, no abandona la noción de estructura ni reniega del sentido y la verdad. Otro aspecto compartido por estos pensadores es la preocupación por identificar y cuestionar las jerarquías implícitas en las oposiciones binarias que caracterizarían tanto al estructuralismo como a la metafísica occidental en general (la 'deconstrucción' propuesta por Derrida tiene por objeto principal a tales oposiciones). Cfr. Paul Innes, 2002.

<sup>27</sup> La inclusión de Lacan, Foucault y Barthes como estructuralistas o postestructuralistas es tema de debates e investigaciones que no son objeto del presente trabajo.

según la cual son ideológicas a aquéllas posiciones para las cuales lo ideológico es una distorsión de la percepción y de la argumentación debida a intereses de poder externos. La ideología es entendida como un *“conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su ‘verdad’, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso”* (Zizek, S., 2005: 17), como *“...convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo.”* (Zizek, S., 2005: 24). La crítica consiste en la ‘lectura de síntoma’, esto es, descubrir en el texto oficial lo no confesado.

El filósofo esloveno, incluye a Habermas en esta posición por sostener que la verdad o falsedad de una estructura ideológica se mide en función del ideal regulador del ‘criterio de argumentación racional no coercitiva’, inherente al orden simbólico. Por lo tanto, es ideológico todo texto cuyo contenido explícito está separado de sus verdaderas intenciones, hay una tensión entre el texto explícito y las presuposiciones pragmáticas (estas no seguirían el criterio de argumentación racional).

En cambio, para la propuesta de análisis del discurso presentada, la comunicación es un espacio intersubjetivo siempre estructurado por dispositivos inconscientes. Lo ideológico es proponer como posible un acceso a la realidad libre del sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder. Se destacan, en este sentido, los aportes de Roland Barthes que señala la ideología como la naturalización de lo producido simbólicamente, considerándolo propiedades de la ‘cosa en sí’. Para Paul de Man son ideológicos ciertos procedimientos discursivos que engendran la apariencia de un sentido evidente, posible de develar a través de la ‘deconstrucción’. En el caso de Ernesto Laclau, las ideologías comparten ciertos ‘significantes flotantes’, que remiten a distintas cadenas específicas de equivalencias. Se establece una lucha por la hegemonía discursiva, pero ninguna de ellas está unida a alguna necesidad subyacente.

Michel Pêcheux es uno de los principales exponentes de las producciones teóricas francesas, a partir de 1960. Le imprime un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. La ideología es una estrategia del lenguaje para generar evidencia, hace referencia a certezas manifiestas. Una fuente clave es el estadio del espejo como formador de la función del yo, de Lacan.

A su vez Gregory Elliot destaca como una de las principales críticas a la noción de ideología la sostenida desde el postestructuralismo, de influencia nietszcheana y foucaultiana.

El filósofo francés Foucault no utiliza el término ‘ideología’, sin embargo diversos autores coinciden en su impronta en la problemática. Foucault se pregunta por la constitución del sujeto y su respuesta se aleja de la influencia del poder desde las cúpulas (al estilo althusseriano). El sujeto es constituido por una trama microfísica, en la que poder, saber y discurso se hayan imbricados. Se trata de un poder que emerge desde abajo, que circula, que legitima ciertos saberes y que, en conjunto con tales saberes, produce dispositivos disciplinadores que se inscriben en los cuerpos, produciendo sujetos.

Los aportes postestructuralistas, entonces, extienden, amplían la noción de ideología reconociéndola en los efectos del lenguaje. La noción de discurso reemplaza a la de ideología, remitiendo toda construcción simbólica a un sujeto de enunciación determinado, con cierta posición, cierto interés y determinado poder.

- VII -

Finalmente, hemos ubicado un séptimo hito: el debate sostenido, a fines del siglo XX y principios del XXI, acerca del 'fin de las ideologías'. En él se inscriben las obras de Terry Eagleton (2005) y Slavoj Žižek (2005) quienes también se proponen revisar la noción de ideología. Ambos autores llaman la atención sobre lo paradójico que resulta en el contexto de frecuentes fenómenos sociales que usualmente se hubieran catalogado de 'ideológicos', decretar el 'fin de las ideologías'. Así, mencionan por ejemplo el fundamentalismo islámico en Oriente Medio, ciertas formas de nacionalismo revolucionario aún presentes en el Tercer Mundo, ciertas formas de evangelismo cristiano, la convivencia de los efectos catastróficos del capitalismo junto a la aparente inevitabilidad del mismo como sistema productivo.

El 'fin de las ideologías' es decretado desde posiciones posmodernas y desde posiciones que celebraban el triunfo de las democracias liberales (tras la caída del muro de Berlín). Respecto a las primeras, Elliot coincide con Eagleton (2005) al caracterizar la crítica posmoderna<sup>28</sup> a partir de tres claves explicativas del abandono de la noción de la ideología:

- El rechazo de la noción empirista de representación, que arrastró a un rechazo a la noción misma de representación.
- El escepticismo epistemológico según el cual no puede considerarse la existencia de una verdad absoluta, lo cual es el supuesto cuando algo se considera ideológico. Se plantea un perspectivismo cognitivo y un relativismo evaluativo o pragmatismo.
- Reformulación neonietzscheana de las relaciones entre racionalidad, intereses y poder, según la cual la noción de ideología es redundante. Se sospecha de la razón en tanto esclava de las pasiones o del poder.

Respecto a las celebraciones en torno a la caída del muro de Berlín, acompañadas de la exaltación de las democracias liberales, suele tomarse como clara expresión el texto de Francis Fukuyama denominado *El fin de la Historia y el último hombre*. En él explica que la democracia liberal puede satisfacer los anhelos más profundos del hombre, acabando así la evolución de la sociedad (toma esta idea de fin de la historia de Hegel y Marx). Advierte sobre la demostrada debilidad de las que parecían las dictaduras más poderosas del mundo, en la segunda mitad del siglo XX (tanto las militares de derecha, como las comunistas de izquierda) y señala una buena

---

<sup>28</sup> La relación entre postestructuralismo y posmodernismo es también una relación conflictiva, no son términos equiparables, aunque muchos autores aparecen citados en uno y otro de estos campos.

noticia:

*“Y si bien no siempre han dejado paso a democracias liberales estables, la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta. Además, los principios liberales en economía – mercado libre- se han extendido y han conseguido producir niveles sin precedentes de prosperidad material, lo mismo en países industrialmente desarrollados que en países que al terminar la segunda guerra mundial formaban parte del Tercer Mundo. Una revolución liberal en economía ha precedido a veces y a veces ha seguido la marcha hacia la libertad política en todo el mundo”.* (Fukuyama, F., 1992: 14)

En esta trama socio- histórica se inscriben las respuestas de Eagleton y Zizek, en la primera mitad de la década de 1990. Ambos, desde posiciones teóricas distintas, se esfuerzan por mostrar la pertinencia de la categoría ideología como herramienta de análisis crítico. El primero, de extracción marxista, organiza su argumentación de tal modo de mostrar la riqueza, aún cuando parcial, de las distintas concepciones de ideología que mantienen algún aspecto de crítica y las contraponen a aquellas que, de un modo u otro, las diluyen. Así, por ejemplo, considera que el postestructuralismo de influencia nietszcheana y foucaultiana diluye la noción de ideología porque considera ideológico todo discurso interesado, cuando en realidad es difícil determinar algún discurso que no lo sea.

Eagleton comparte con la Ilustración la confianza en cierta naturaleza moderadamente racional del hombre, lo que se evidencia en que nadie es totalmente víctima del engaño ideológico, aún en situaciones de opresión se experimentan deseos de cambio. El autor no da una nueva noción de ideología, sino que dedica su esfuerzo a rescatar y mostrar la pertinencia de aquellas posiciones teóricas que sostienen la noción de ideología como herramienta de análisis crítico. En el próximo apartado mencionaremos brevemente aquéllos interrogantes que aparecen como ineludibles y para cuya atención la noción de ideología se muestra con alta capacidad heurística.

La argumentación de Slavoj Zizek gira en torno a la imposibilidad de sustraerse a la influencia de la ideología, pues es el mismo movimiento de intentar salir que se recae en ella. A diferencia de Eagleton, Zizek postula una noción de ideología construida a partir de los aportes de Althusser y Lacan. Señala así que hay ideología funcionando en la ‘realidad extraideológica’ (mecanismos de mercado, regulaciones legales y estatales). Se trata de un tercer continente de fenómenos ideológicos:

“...la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi ‘espontáneos’, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas ‘no

ideológicas' (económicas, legales, políticas, sexuales...)." (Zizek, S., 2005: 24)

Al igual que Eagleton, Zizek no renuncia a la importancia de la noción de ideología como categoría de análisis crítico, por el contrario entiende que la supuesta imposibilidad de plantear una línea divisoria entre ideología y realidad lleva a la solución posmoderna de considerar toda la realidad como ideológica, producto de una pluralidad de discursos. Esto es denunciado por Zizek como ideológico por excelencia. En su lugar

"Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la 'realidad', sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología (...) la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esta tentación volvemos a la ideología." (Zizek, S., 2005: 26)

Ese lugar vacío desde el cual es posible señalar lo ideológico es, para Zizek, 'lo real', en sentido lacaniano. Si bien en la obra de Lacan lo real no tiene un sentido unívoco (Cléro, J.P. 2006), es posible caracterizarlo como un 'excedente' en la realidad humana, persistente, indiferenciado, resistente a cualquier tipo de simbolización. El antagonismo es parte de lo real, pero cada vez que se intenta decir algo sobre ello se cae inevitablemente en construcciones ideológicas, en construcciones de sentido que nunca pueden dar cuenta total y acabadamente de él.

"Lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la 'represión primordial' de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología –el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como 'ideológico'- no es la 'realidad' sino lo 'real' reprimido del antagonismo." (Zizek, S., 2005: 36)

'Lo real' sólo existe en las representaciones de la realidad, no se accede a él por ningún otro lado, lo real es lo oculto, lo reprimido presente en los discursos y prácticas. Puede afirmarse su existencia por la persistencia del síntoma, del malestar. No hay simbolización que pueda erradicar de modo permanente el malestar en las realidades humanas, ninguna simbolización de lo real es suficiente. Desde lo epistemológico esto significa que ninguna disciplina puede dar cuenta acabada de lo real.



### **3- Ideología: Una efectiva herramienta conceptual para pensar ciertos ineludibles problemas**

Luego de este intento de reconstrucción de la historia de la noción de ideología y, a modo de síntesis, nos parece oportuno rescatar los interrogantes centrales que hacen de esta una problemática siempre vigente.

Un primer conjunto de problemas son aquellos de orden epistemológico, relacionados a la posibilidad o imposibilidad del ser humano de conocer la realidad. En este sentido la noción de ideología debería permitir señalar los obstáculos a tal conocimiento: afectos, intereses derivados de la posición social, ilusiones necesarias para mantener la cohesión social, etc. Pero, señalar algo como ideológico, como un saber distorsionado o teñido de 'algo' ajeno a la realidad misma supone ubicarse en la posición de 'no ideológico'. Esto introduce el problema de definir cuál es el lugar no ideológico desde el cual es posible denunciar la ideología, quién puede saberse libre de todo condicionamiento como para hacer tal crítica de la ideología. Otra salida es renunciar a la posibilidad de discriminar lo ideológico de lo no ideológico, pero entonces se renuncia a señalar afirmaciones que son manifiestamente falsas<sup>29</sup> u otras que lo son parcialmente.

Otro conjunto de problemas son aquellos de orden político, relacionados al modo en que ciertas ideas ayudan a perpetuar el orden social o a subvertirlo. Sostener estos interrogantes permite discriminar entre ciertos tipos de enunciados, importantes para el conjunto social, y otros que no son relevantes. A su vez, restringir la noción de ideología a las producciones simbólicas obtenidas desde posiciones de poder, no permite analizar aquellas proposiciones de grupos o movimientos que no detentan poder, pero que luchan por hacerlo.

Para evitar esto último podría ampliarse la noción de ideología y considerar en ella a todas las ideas que justifican fines y significados de una acción social organizada, específicamente política, no importa si preserva, enmienda o reemplaza un orden social dado. Sin embargo, esta posición deja de lado aspectos cruciales como el ocultamiento, la naturalización, etc., característicos de las posiciones de poder.

Si de un modo foucaultiano ampliamos la noción de poder y en cierto modo todo discurso es asociado a cierta cuota de poder, la noción de ideología se amplía hasta perder sentido. La ideología ya sea entendida como producto del poder o entendida como discurso (lo que supone un sujeto de enunciación, posición e intereses) es una categoría útil sólo si permite distinguir entre intereses y conflictos de poder centrales a un orden social de aquellos que no lo son.

Así, entonces, la cuestión de la ideología es un recorte del campo de la producción de sentido: el hombre vive en un mundo cargado de sentido, de significados, que explican su actuar, su sentir, su creer. No todos interesan a la crítica de la ideología, interesan aquellos que favorecen la reproducción o el cuestionamiento del orden social, de relaciones de dominación, aquellos que

---

<sup>29</sup> Del estilo: 'todos los pobres roban'

naturalizan, ocultan, son parcialmente verdaderos.

En síntesis. Tanto con la reconstrucción de la historia de la noción de ideología como con la recuperación de los interrogantes centrales en torno a ella, esperamos, al menos, haber problematizado tal noción. Y problematizar en nuestro caso no intenta ser un apoyo a las posiciones académicas según las cuales es mejor esquivar el uso del concepto, más bien hemos buscado mostrar que se trata de una categoría de rica tradición, que se ocupa de temas particulares, que ilumina ciertos aspectos de la realidad que le son característicos, al menos en la vertiente crítica.

La noción de ideología suele ser esquivada, tanto por su larga y compleja tradición, como por su férrea incorporación al sentido común. El sentido común tiene asignado un significado a la noción de ideología, que 'se dispara' cada vez que la misma es enunciada y que dificulta la incorporación de reflexiones alternativas sobre el tema y la recepción de posiciones teóricas distintas.

Para el sentido común, entonces, se puede calificar de 'ideológico' a un pensamiento, una idea o una representación, es decir, a 'algo' dentro del orden de lo simbólico, pero no una acción, una práctica. En todo caso, las acciones son motivadas por una determinada ideología, pero la acción en sí es parte de la realidad, es lo dado, no susceptible de ser calificada como ideológica, como verdadera o como falsa. Hay dos motivos por los cuales se dice que una idea u opinión es 'ideológica'. Uno es cuando tal opinión depende enteramente de la posición, generalmente atribuida a la clase social o grupo social, del sujeto de la enunciación, lo que le hace tener, sin advertirlo, una mirada interesada, parcial, sesgada de la realidad, una mirada afín a sus propios intereses y que desconoce u oculta otros aspectos de la realidad que no le conviene explicitar. El segundo es cuando la opinión emitida es señalada como parte de una doctrina considerada cerrada, acabada (liberalismo, marxismo, nacionalismo, cristianismo), por lo que la opinión en cuestión no parece ser expresión de la realidad en sí, sino de una cierta ilusión sostenida en la doctrina. En todos los casos, es 'ideológica' la posición del otro, del adversario, de aquél a quien se busca criticar, deslegitimar, pero la posición propia no es analizada desde los mismos parámetros.

A pesar de tan pesada carga, consideramos que la noción de ideología, a diferencia de las nociones de representación social e imaginario, es atravesada por la cuestión de la verdad o falsedad de los enunciados considerados ideológicos. Ideología es un término de larga tradición crítica, de denuncia, de señalamiento, por lo cual le es inherente el establecer distinciones: verdadero/falso, universal/particular, distorsión de la realidad/reflejo de la realidad.

La noción de ideología, tal vez a diferencia de las categorías de representaciones sociales e imaginario, no surge para describir o explicar, surge para denunciar, develar, señalar, hostigar. Por esto, las nociones que amplían en exceso el sentido de la categoría (para igualarla, por ejemplo, a cultura o a imaginario), la sustraen de su tradición de crítica.

Creemos, así, que la categoría ideología muestra su mayor riqueza en el esfuerzo por

establecer diferencias, por incomodar, por develar. No es que no explique ciertos sentidos socialmente compartidos, remitiéndolos a la estructura social, pero trasciende esa explicación, intentando mostrar la relación entre ese sentido, esa idea, esa opinión y el sostenimiento de alguna forma de dominación, de subordinación, de no reconocimiento. Por eso no toda construcción simbólica es de interés para una crítica de la ideología, se trata de aquellas política y socialmente relevantes.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGULLA, Juan Carlos (1987) *Teoría Sociológica. Sistematización histórica*. (Buenos Aires: Depalma)
- Arpini, Adriana (2003) "Aportes Metodológicos para una Historia de la Ideas Latinoamericanas". En: Arpini, A. (comp.) *Otros discursos*. Mendoza, Quellqasqa.
- Arpini, Adriana (comp.) (1997) *América Latina y la moral de nuestro tiempo*. Mendoza, EDIUNC.
- Aquín, Nora (2006) Trabajo social en América Latina: balance, desafíos y perspectivas. *Rev. Katálysis* [online]. Vol.9, n.2 [cited 2010-04-27], pp. 137-138. Disponible en: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/viewFile/1684/>
- Balibar, Étienne *La filosofía de Marx*
- Barbosa, Susana Raquel (2003) *Marx Horkheimer o la utopía instrumental*. (Buenos Aires: Fepai)
- Bell, Daniel (1964) *El fin de las ideologías*. Madrid, Tecnos. Trad. Alberto Saonis Barberis. Original en inglés: 1960.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama. Título original en 1994.
- Cléro, Jean Pierre (2006) *El vocabulario de Lacan*. Buenos Aires: Atuel. Trad. Víctor Goldstein. 1ª ed. 2002
- EAGLETON, Terry (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós. Trad: Jorge Vigil Rubio. 1º ed. en inglés: 1995
- Freud, S. (1970) *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza. Escrito en 1930.
- Freud, S. (1984) *El porvenir de una ilusión*. Madrid, Orbis. Texto original: 1928.
- GRAMSCI, Antonio (1987) *Antología*. Selección, traducción y notas: Manuel Sacristán. México: Siglo XXI.
- Ibañez, T. (1994) *Representaciones sociales. Teoría y método*. En *Psicología Social constructivista*. Universidad de Guadalajara, México.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1969) *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Kaes, R (1993) *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod.
- Larraín, Jorge (2007) *El concepto de ideología. Volumen I: Marx*. Santiago de Chile: LOM
- Larraín, Jorge (2008) *El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile: LOM
- Larraín, Jorge (2009) *El concepto de ideología. Volumen III: Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago de Chile: LOM

- LUKÁCS, GEORG (1985) *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. 2vv Madrid: Orbis. Original en alemán: 1923.
- Marx, K y F. Engels (1973) *La ideología alemana*. Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973. Escrito en 1845. Publicado completo por primera vez en 1932.
- Marx, K. Prólogo a *Contribución a una crítica de la economía política*. Escrito: En 1859. Digitalización: Germán Zorba. Esta Edición: Marxists Internet Archive, marzo de 2001.
- Marx, *El capital. El proceso de producción del capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006. Tomo 1, Vol 1, Libro Primero. Escrito en: 1867. Trad: P. Scaron.
- Moscovici, S. (1984). "The phenomenon of social representations". En R.M. Farr y S. Moscovici (Comps.). *Social Representations*, Cambridge University Press. Cambridge.
- Nietzsche, F. (1961) *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Aguilar. Escrito en 1887
- Nietzsche, F. (1962) *La voluntad de dominio*. Buenos Aires: Aguilar. Obras Completas IV. Escrito entre 1885 y 1887. Publicado por primera vez después de su muerte.
- Ritzer, George (1993) *Teoría sociológica clásica*. Buenos Aires: McGraw-HILL
- SALTALAMACCHIA, Homero R. (2005) *Del proyecto al análisis: aportes a una investigación cualitativa socialmente útil*. 1° ed. Buenos Aires: El Artesano. Sautu, R. (2003) *Todo es Teoría*. Buenos Aires: Lumiere.
- Van Dijk, Teun (1999) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.
- Wodak, Rurth y Michael Meyer (Comp) (2003) *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa. Edición original en inglés, 2001.
- Zizek, Slavoj (2005) "Introducción. El espectro de la ideología." En: Slavoj Zizek (comp.), *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE. Primera edición en inglés: 1994
- Diccionario de Teoría crítica y Estudios culturales (2002) Buenos Aires: Paidós.
- Ferrater Mora, José (1965) *Diccionario de Filosofía*. (Buenos Aires: Sudamericana).
- Grüner, Eduardo - Gómez, Rodolfo: "Dialéctica, política y negatividad en Herbert Marcuse." [CLASE], en el curso: "La escuela de Frankfurt". (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Julio 2009).
- Fukuyama, Francis (1992) *El fin de la Historia y el último hombre*. Trad: P. Elías. Barcelona, Planeta. Título original: 1992.
- Lenk, Kurt (2000) (1961) *"El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos"*. Trad: José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu
- Lipset, Seymour (1968) *El fin de la ideología*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Marx, Karl (2000) "Crítica de la realidad social". En: Kurt Lenk *"El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos"*. Buenos Aires: Amorrortu.

**a.1. Introducción**

La historia reciente del Trabajo social en Mendoza ha sido -como en otras latitudes- la historia de un enconado esfuerzo para dejar atrás ciertos estigmas de nacimiento como la condición de auxiliar del médico, del juez o del filántropo y la función de control social que implicó. Ha sido también el esfuerzo por dejar atrás el estigma de “gente práctica” que soluciona problemas prácticos, pero también la condición opuesta de ser profesionales que, con suerte, repiten teorías que se produce en otras ciencias positivas. Al malestar que provocan estos estigmas se le agrega hoy el malestar que produce -en alumnos y egresados- el sentir que **la facultad no forma para enfrentar el malestar social actual**. El sentir que los trabajadores sociales salen desarmados para intervenir frente a lo terrible y complejo del malestar en las sociedades contemporáneas; malestar que precipita en forma de violencia, inseguridad o drogadicción. Este paisaje está interpretado desde la derecha por la ideología de la seguridad que, impregnada de un fuerte racismo, pide “mano dura” y pena de muerte; desde la izquierda por los estudios culturales, posmodernos en general, que en su recepción vulgarizada critican toda forma de intervención como autoritaria dejando al profesional sin armas fundadas para trabajar. Este malestar suele devenir en queja, cinismo o impotencia entregándonos un alumno o profesional “en riesgo” de resolverse en las figuras de “operador del clientelismo político” o “portero derivador con abultada agenda telefónica”; o finalmente, en la figura del militante que busca las respuestas a las preguntas que se hace como trabajador social fuera de la profesión que ve a la participación en los movimientos sociales lo que **reemplaza** a la profesión. Por último -y más generalmente- tenemos un alumno o profesional que, condenado a trabajar **en el medio del malestar social** se siente -paradójicamente- **excluido en el interior del mismo malestar**. Desarrollaremos esta última formulación.

Las posibilidades para el trabajador social o el alumno que hace prácticas son entonces, las siguientes:

- **Excluirse del malestar**, es decir, establecer una distancia absoluta y una heterogeneidad radical con respecto al malestar social. Esta distancia puede adoptar tres formas: la tecnológica, la instrumental o la clínica.

1.1. La postura **tecnológica** dice: “el Trabajo Social es una técnica para aplicar programas sociales”. Esta postura tiene una larga historia pero para ejemplificarla recordemos los 90 cuando se imponían programas sociales enlatados donde las particularidades del otro no están contempladas, se desconoce el contexto y el establecimiento de vínculos con el destinatario. En palabras de Brignoni, se trata con un *“usuario al que se le suponen ciertas necesidades sin que sea necesario que él mismo las nombre (...) se lo sustrae del lugar del saber pasivisándolo como mero receptor de una ayuda pret a porter”* (Brignoni, clase 10).

Otra forma paralela es refugiarse en una teoría que lo explique todo al estilo del humanismo filantrópico, la sociología funcionalista o la psicología.

1.2. La postura **instrumental**: sabe que “las políticas sociales son usadas como los insumos privilegiados del clientelismo político”, por lo tanto se instrumentaliza a los destinatarios.

1.3. La postura **cínica** dice: “paso mi jornada laboral entre el malestar social pero me importa un bledo mientras cobre el sueldo y no me molesten demasiado”.

- **Incluirse en el malestar**, es decir, negar esa distancia a través del compromiso vital. Este puede -también- tomar tres formas: la caridad, el “hacerse cargo” y la identificación masiva.

2.1. La **caridad** dice: “ayudo al otro porque su dolor hiere mi sensibilidad y mis valores”.

2.2. El “**hacerse cargo**” -forma propia del Estado de Bienestar- trata de tomar las dificultades del otro por cuenta del trabajador social y de las instituciones para resolverlas por él.

2.3. La **identificación masiva** con los que sufren. Se trata de una inclusión sin mediación que puede implicar pasarse a su lado, “dejar la carrera, la profesión e irse a vivir con los pobres”, lo que no sería la primera vez que pasa (en los años 70 esta opción era bastante frecuente entre los estudiantes de trabajo social y entre los profesionales). Esta perspectiva implica una visión del otro en tanto víctima y un consecuente -de todo bien nacido- tomar partido por las víctimas.

- **Excluido en el malestar**. Queremos señalar, con esta última categoría, a los profesionales o alumnos que a pesar de estar instalados en el malestar sienten una distancia impotente, frustrante, desalentadora con respecto a él, distancia que se transforma en vacío y angustia, que deviene en queja y vulnerabilidad dado que están **en el medio del malestar** pero **no se sabe qué hacer en él**. No se tienen, obviamente, los resortes económicos, políticos necesarios para modificar las situaciones de miseria y sufrimiento (propias del capitalismo salvaje) pero tampoco las herramientas para pensar, para entender el malestar e intervenir de una manera satisfactoria.

Estas inquietudes se han vuelto explícitas en las prácticas preprofesionales de la carrera de Trabajo Social de la UNCuyo, prácticas que tienen un lugar prioritario en la currícula pero no por eso exento de dudas y críticas.

La actual currícula de la carrera en la UNCuyo tiene como eje “La cuestión social” y pretende, según explica el Plan de estudios “*Promover la participación organizada de personas, grupos y comunidades para mejorar su calidad de vida. Realizar **acciones** a nivel individual, familiar, grupal y comunitario que favorezcan el ejercicio, la rehabilitación y el desarrollo de **conductas participativas**. Realizar **acciones** de promoción, asistencia y rehabilitación social de personas y grupos. Realizar **acciones** tendientes a mejorar los sistemas de relaciones y comunicación en los grupos para que éstos logren, a través de la autogestión, su desarrollo integrado. Promover la creación, desarrollo, mejoramiento y adecuada utilización de los recursos*

de la comunidad. Capacitar y orientar a individuos, grupos y comunidades para el empleo de sus propios recursos en la satisfacción de sus necesidades”. Promoción, participación y autogestión serían aquí las palabras clave.

También se propone: “Asesorar en la formulación, ejecución y evaluación de **políticas** tendientes al bienestar social. Elaborar, conducir, ejecutar, supervisar y evaluar planes, programas y proyectos de acción social. Realizar estudios diagnósticos de la realidad social sobre la que se deberá actuar. Realizar **acciones** tendientes a prevenir la aparición de problemas sociales y/o de sus efectos. Brindar orientación y asesoramiento en materia de acción social a personas, grupos e instituciones. Organizar, administrar, dirigir y supervisar instituciones y servicios de bienestar social. Participar en la investigación y en la planificación, ejecución y evaluación de **planes, programas, proyectos y acciones** de distintas áreas que tengan incidencia en lo socio-cultural, integrando equipos interdisciplinarios”. Lo que sería trabajo en la superestructura, por decirlo de algún modo, no en el cara a cara.

Sin embargo se parte de un supuesto: que los usuarios de las políticas públicas **no participan**, que **no se autogestionan**, pareciera que suponemos que los usuarios del trabajo social son como autistas, abúlicos, zombis, que están como en las nubes, que hay que darles cuerda y ponerlos a caminar, pero ¿desde dónde se puede decir que no participan?

**“El malestar de sentir que no nos forman para enfrentar el malestar social hoy”** continúa.

## **a.2. Los nombres del malestar**

### **a.2.1. El malestar en las prácticas preprofesionales: “entre el *como si* y el *de verdad*”.**

A lo largo de la carrera de Trabajo Social los alumnos tienen que cursar y aprobar cuatro materias-taller: Metodología de intervención y Grupo; Abordaje comunitario y grupal/Desarrollo local; Abordaje familiar; Supervisión Docente y Práctica Profesional. Estas materias consisten, por un lado, en un cursado tradicional en la facultad (que es anual) donde se aportan herramientas teórico-metodológicas y por otro lado, en la realización de prácticas preprofesionales, trabajos de campo (que son lo nodal de la currícula). Estas prácticas se realizan en distintas instituciones (gubernamentales dedicadas a lo social, ONGs, organizaciones de la sociedad civil, etc) y duran un cuatrimestre cada una. Allí los alumnos hacen sus prácticas bajo la mirada de un supervisor de campo que es un trabajador social de la institución (labor que realizan *ad-honorem*), luego confrontan lo pensado, escrito, actuado con los profesores de las cátedras específicas en la facultad. Los alumnos deben llevar un cuaderno de campo y al mismo tiempo elaborar un texto paralelo donde ir vertiendo la experiencia y sus avatares. Estas materias-taller se aprueban con presentación de informes a lo largo de las prácticas, un texto de producción final sobre las mismas y un examen final oral sobre el proceso realizado. Sin embargo hay un fuerte malestar sobre todo en los alumnos que piensan que “en las prácticas hacemos todo *como si*” y nunca nada “de verdad”, que lo que debería ser la base de la formación es, finalmente, una pura formalidad.

Algunos molestos, otros visiblemente sensibilizados, algunos angustiados, dicen: *“Hay mucha impotencia, angustia, desazón, desesperanza cuando nos confrontamos con la realidad cotidiana en las instituciones: por un lado es como demasiado dura la realidad que vemos, por otro lado sentimos que lo que aprendemos en la facu no nos ayuda si queremos hacer realmente algo. Lo que aprendemos se nos aparece como un discurso formal y vacío que no nos sirve para las situaciones concretas que la realidad nos presenta, querríamos sentirnos útiles, que nuestro trabajo le sirva a la gente pero no sucede así”*. *“Por otro lado en muchas instituciones hay una naturalización de la realidad, del dolor y de la miseria y aparece en nosotros el temor de que nos volvamos como ellos. ¡Nosotros no queremos ser como ellos!!! “Hay muchos supervisores de campo que no están capacitados para la tarea de supervisarnos, cuando la idea es que nos formemos como profesionales, algunos nos ponen a llenar formularios, a realizar actividades administrativas o piensan que venimos a “aliviarles la tarea”. Con los profesores en la facu da la impresión de que te evalúan el uso gramatical de las categorías que enseñan y no la capacidad de entender algo o de explicar algo real con los conceptos aprendidos. Para colmo hay diferentes posiciones ideológicas, diferentes posiciones teóricas y cuando pasamos de una práctica (taller) a otra (es decir de un año a otro) parece que pasamos de un idioma a otro, como ámbitos intraducibles, y así cada vez. No sumamos nada, o casi nada, de un año a otro. También se da ese abismo entre el supervisor de campo y el titular de la cátedra porque a fines prácticos tenemos que responder a la institución y a fines pedagógicos tenemos que responder a la cátedra y después... ¿qué queda para nosotros, para nuestra formación? Muchos nos sentimos desalentados, conflictuados: hay compañeros brillantes que dejaron la carrera, o que se demoran siglos en recibirse”*. *“Esto genera un desgaste muy grande en nosotros, una frustración constante, siempre tenés que estar buscando brechas, no podés entrarle a la realidad por ningún lado, tenés que poner el cuerpo todo el tiempo cuando hay que estar allí poniendo la cara, escuchar los reclamos, el sufrimiento y no tener respuestas”*.

*“Por último, en las cátedras se evalúa los procesos pero estos procesos son de cuatro meses en los cuales el estudiante debería: insertarse en el centro de prácticas, reconocer la lógica de los sujetos y de la institución, elaborar un proyecto, llevarlo a cabo y, finalmente, ¡¡lograr alguna transformación en esa realidad!! Una enormidad a lo que hay que sumar que los profesores suelen apegarse a lo formal, despreciando las innovaciones, los intentos creativos de los alumnos.*

*Con esto lo que se genera entre la gente con la que trabajamos es incredulidad. Ya no le creen a ningún pasante o trabajador social nada. En el barrio de enfrente de la facultad (por poner un ejemplo extremo) han hecho sus prácticas generaciones y generaciones de estudiantes y todo sigue igual. No hay continuidad en ningún sentido, nos ven llegar y “se cagan de la risa”. Y los informes que tenemos que presentar... ¡qué decir de los informes! Tal vez que son una creación artística de cada alumno, reflejan más que la realidad, la inventiva de los chicos tratando de ajustar los escritos a lo que el titular espera escuchar”!!*



### a.2.2. El malestar entre egresados

Los nombres del malestar entre **egresados**: somos “sirvientes de las otras profesiones”, , “no tenemos identidad”, “no tenemos especificidad”, somos “pibes para los mandados”, “mojas laicas”, “asistentas”. La queja es de falta de identidad profesional, falta de prestigio, de seguridad para la tarea que se enfrenta, de legitimidad epistemológica, diríamos.

El trabajo social como profesión suele ocupar un lugar secundario, oscuro, de sombras, ninguneado, desvalorizado, con poco poder en el conjunto de profesionales que trabajan en una institución o entre las carreras de las facultades donde se enseña. Con fama de disciplina de poco nivel teórico, de poco interés por la producción escrita, el trabajo social parece estar al servicio de otras profesiones. Los trabajadores sociales suelen sentir que -aparte de no salir preparados para afrontar el malestar social hoy- tampoco manejan un saber específico ni tienen una identidad profesional específica. En los grupos interdisciplinarios no tienen algo específico para decir -como sí lo tienen el médico, el abogado, el psicólogo- hasta el maestro y el profesor tienen una tarea definida, una especificidad, que si bien no está muy valorizada socialmente (ni en sueldo ni en prestigio) está sin duda delimitada. El médico, el psicólogo, el psicopedagogo y hasta el abogado pueden hacer diagnósticos (aunque obviamente hacer diagnósticos no soluciona los problemas), no así el trabajador social. “¿Qué hacer?” es la pregunta que se hace constantemente el trabajador social. Pero no lo hace como el maestro que se pregunta “¿qué hacer para poder hacer lo que tengo que hacer?” sino simplemente “¿qué hacer?”. En las reuniones institucionales (interdisciplinarias) la palabra del médico no vale lo que vale la del abogado y la del psicólogo no vale lo que vale la del médico y la del trabajador social no vale la que vale la de los anteriores, se ubica, sin duda, al final de la cadena alimenticia. Entonces los que se ocupan a veces de las sombras (médicos, jueces, psicólogos, docentes) producen un cono de sombras, excluyen: allí está el trabajador social. De nuevo **excluidos en el malestar**.

Por otro lado el trabajador social suele entrar en una institución y enfrentarse masivamente con el mandato institucional, mandato que la mayor parte de las veces es de **control social**. Digamos que lo que quieren las instituciones estatales es generalmente poner paños fríos en el conflicto social, aplacar las demandas. Uno podría imaginar que en ciertas instituciones si el que entra a trabajar no tuviera el título, digamos si no fuera licenciado en Trabajo social, el resultado final sería el mismo. El Estado le daría el mismo mandato y la persona (neófito) lo ejecutaría sin problemas. Entonces o la formación recibida es innecesaria (si el trabajo igual puede ser hecho por cualquiera que obedezca el mandato estatal), o es incómoda dado que le produce más problemas que soluciones al profesional, por ejemplo si se convierte en un ombudsman de oficio que luche por los derechos de los destinatarios enfrentándose a la institución que desconoce estos derechos corriendo el riesgo de perder el trabajo.

### a.2.3. El malestar entre docentes de Trabajo Social

El nombre del malestar entre docentes tal vez no sea aprehensible con una formulación

sino más bien con el silencio. De alguna manera “la falta de malestar explícito”, la falta de inquietud y de inquietudes nos mostraría nuestro malestar. Una cierta inercia, un silencio que se podría traducir en “buey solo bien se lame” o en “que cada uno defienda su kiosquito”.

Obviamente los docentes nos quejamos de los alumnos, que no saben escribir, que no asocian, que no recuerdan lo que estudiaron el año anterior, que no saben definiciones elementales. Nos quejamos obviamente de los sueldos. Los de las materias troncales se quejan de que no cobran por supervisar. Los docentes de las otras disciplinas (llamadas complementarias) nos quejamos de que son consideradas “complementarias”, y por lo tanto sin importancia. Tal vez el 95 % de los docentes de la carrera afirmaríamos de buena fe que la misión de nuestra materia en el plan de estudios es incentivar el pensamiento crítico. Sin embargo los egresados son cada vez menos críticos. Como diría el viejo refrán gaucho: “todos muy honrados pero el poncho no aparece”.

## **b. Tiempo para comprender**

### **b.1. El significante que comanda o el mito originario del TS**

El mito originario del trabajo social, el significante que comanda su imaginario es la “ayuda”. La profesión habría nacido de una antiquísima y profunda voluntad humana de ayudar. La pregunta esencial de todo trabajador social sería “¿cómo ayudar?” en todas sus variantes, desde el clásico ¿cómo hacer el bien al otro? Al más sofisticado ¿cómo hacer bien el bien? Y de allí al más radicalizado ¿cómo hacer el bien definitivo, el de verdad?

El significante “ayuda” comanda inconscientemente al trabajador social y a su historia. La “ayuda” -para la tradición profesional- es lo indeconstruible que está al inicio de la historia del TS. Una ayuda dirigida al “pobre”, al “necesitado”, al “hambriento”, pero también al “desviado”, al “oprimido”, al “sujeto potencialmente revolucionario”, a la “víctima” -o estos últimos tiempos- al “excluido”. Hoy la tarea del trabajador social sería restablecer el lazo social roto, incluir al excluido. Entonces, repasando tenemos:

- Un origen transparente: la voluntad de ayuda. “Voluntad de hacer el bien” en el primer momento que se transforma en el segundo momento en “hacer bien el bien” (valiéndose de una técnica) para luego transformarse en la voluntad de “hacer el supremo bien” (la revolución, por ejemplo) en el tercero. Voluntad de ayuda que brotaría de un sujeto libre, autónomo, indivisible y transparente (el trabajador social).
- Un objeto de intervención unitario, unidad diferenciada, autónoma: aquel a quien se ayuda, “el pobre”, que se transforma en “el anómico”, “el desviado”, “el problema”, y termina en “el oprimido” (potencial revolucionario). Este objeto/sujeto también es transparente en su calidad de sufriente/anormal/oprimido/excluido.
- Un discurso legitimador detentador de verdad y del deber ser, es decir un discurso portador de la certeza de lo que es “el bien” para el otro, es decir, de cómo ayudarlo: en un primer momento de la historia la moral humanista (filantropía), luego las ciencias sociales nacientes

como la sociología funcionalista o la psicología que el trabajador social aplicaba para normalizar (Mary Richmond: 1917). Un tercer discurso, la Reconceptualización (Alayón) funcionó como moralizador revolucionario, pero también como crítico y productor de deseo de saber.

El alumno o el profesional se acerca entonces al usuario desde la **voluntad de ayuda**, pero esta voluntad de ayuda no se ve satisfecha en las prácticas y aparece el malestar, la queja, la crítica, la depresión, la adecuación a lo dado o la impermeabilización. El alumno crítico, que se siente insatisfecho, que quiere más, que quiere “ayudar de verdad” puede quedar en el lugar que hemos descrito como “excluido en el malestar” donde se produce un permanente bascular entre la omnipotencia y la impotencia. Una basculación que hace eco en la duda que suele acechar a los trabajadores sociales ¿somos normalizadores o liberadores? ¿reproductores de las relaciones de producción o transformadores? ¿almas caritativas o militantes? ¿defensores de los derechos humanos (*ombusman* de oficio) o detentadores cínicos del clientelismo político? ¿sirvientes de otras profesiones o productores de saber específico?

Sin embargo -y prolongando el pensamiento freudiano- podríamos decir que la función de “ayudar” como la de educar, gobernar y curar/psicoanalizar **es tan imposible como necesaria**. Esto quiere decir que sólo es posible acercarse a algo del orden que se desea si se acepta la imposibilidad radical de lograrlo, si se acepta la imposibilidad radical de “educar”, “gobernar”, “curar/psicoanalizar” y -agregaríamos ahora- “ayudar”. El trabajo social debería ser pensado también -como el psicoanálisis- “como una práctica que existe sobre un fondo de imposible” (Miller: 2005). Entonces no podemos educar, nunca podríamos decir que nosotros estamos educando, moldeando a otros seres humanos, es una pretensión sumamente soberbia, estamos ayudando a los otros, ayudar es imposible, acompañar es indispensable. No podemos incluir, tenemos que ver las formas de la inclusión que ya existen y trabajar con los interesados, pensar con los interesados sobre ellas y allí tal vez pueda suceder algo.

Lo otro es la necesidad permanente de “hacer algo” en el barrio, en cualquier institución, siempre hacer algo: un taller, una actividad, organizar algo, como si fuera más importante que entender.

Ayudar, víctima, excluido, educando, son conceptos de una constelación que no nos agrada: tratar de víctima a alguien es un desprecio, si él es la víctima yo soy el salvador, una víctima es siempre alguien pasivo, y no creo que le convenga a nadie situarse en ese lugar.

## **b.2. Los significantes del malestar**

### **El “como si” y el “de verdad”**

El plantear que en las prácticas todo se hace “como si” y nada “de verdad”, es hablar en términos universales. También lo son las oposiciones binarias normalizador/liberador, almas caritativas/militante, etc.. Habrá que deconstruirlos, habrá que ver qué particularidades hay en

cada caso. Los significantes “como si” y “de verdad” tienen al menos dos connotaciones: por un lado designa la oposición entre lo que se hace jugando, de “mentirita”, sin seriedad, sin responsabilidad y lo que se hace en serio, con compromiso, a fondo, con efectos en lo real. Pero también nombra la oposición entre lo relativo, contingente, innecesario y lo Absoluto, lo radical, la “solución final”. Estamos hablando de una crítica que puede señalar dos cosas al mismo tiempo: una denuncia de lo instituido (en las prácticas institucionales de los trabajadores sociales) como “naturalización del dolor” y “cinismo” en los viejos profesionales y una pretensión de absoluto (crítica a lo relativo de la condición humana). Están aquí dos sentidos opuestos sobre los que el discurso puede deslizarse imperceptiblemente haciendo confusa la crítica: el señalamiento -justificado- de lo esclerotizado y la pretensión -inmovilizadora- de absoluto y de “solución final”. Estamos en presencia de lo que el psicoanálisis llama la **Lógica del Todo**.

Habría que recordar que el pensamiento de la modernidad se basó en una lógica binaria que consiste en pensar y experimentar la realidad dividida en dos polos opuestos y la consecuente desvalorización de uno de ellos (alma/cuerpo, varón/mujer, racional/emotivo, público/privado, teoría/práctica, a las que podríamos agregar en este trabajo la oposición entre el “como si” y el “de verdad”). Este tipo de racionalidad -la Lógica del Todo- encarna una voluntad de determinismo que excluye lo que hay de incalculable, de inmanejable en lo social, en lo político, en lo humano. Lo que aporta Lacan con el concepto de Real es la percepción de lo excluido de lo simbólico, la percepción de un ámbito externo al ámbito de lo simbólico, externo a la lógica de los significantes, un ámbito que -en lo inconsciente, en el síntoma- *“da cuenta de los límites de todo saber, de política, en resumen, lo imposible de todo discurso”* (Cevasco, R. clase II). Entonces, la lógica del Todo pretende un saber absoluto, completo, para eso polariza y en ese mismo gesto excluye. Cuando se la denuncia se trata de poner en evidencia una lógica que paradójicamente necesita de una posición de excepción para funcionar. Para que lo colectivo, lo grupal, la unidad, lo universal, pueda constituirse ha sido necesario que la mujer, el negro, el indio, el inmigrante, el drogadicto, “los negros de mierda” que enarbola nuestra ideología de la seguridad, hayan ocupado en diferentes momentos de la historia este lugar de **lo negado/excluido** que nuestra voluntad de completud necesita para constituirse. La respuesta del psicoanálisis es pensar desde la lógica del **no-Todo**. Cevasco, por ejemplo, nos brinda una posible orientación política *“estar advertidos sobre esa lógica, y cuidar que el lugar de excepción quede siempre vacío, que no esté ocupado o encarnado por un grupo o por un sujeto. Mantener el lugar vacío, sería una interesante apuesta. No es fácil”* (Cevasco: clase 2). No es fácil porque mantener el lugar de excepción vacío implica mantener el lugar del “no saber”, evitar los libros sagrados, evitar las recetas. Para mantener el lugar de excepción vacío hay que instrumentalizar el saber, desarticular la teoría de la idea de verdad, ponerse límites al saber propio, a las propias certezas y evidencias. Instrumentalizar el saber suena herético pero si no instrumentalizamos el saber instrumentalizamos al otro que debe, así, adaptarse a nuestra verdad o a la verdad de “El libro”.

La lógica del Todo produce, en relación al trabajo social, estas formas de negar la distancia

angustiante que habíamos señalado más arriba: excluirse del malestar (a través del TS como tecnología, refugiarse en una teoría omniexplicativa, clientelismo político o cinismo) o incluirse en él (caridad, “hacerse cargo” o pasarse del lado de los excluidos). La lógica del no-todo, por el contrario, nos sostiene para mantener la distancia volviéndola un dispositivo ético -y por eso eficaz como intervención posibilitadora de la producción del sujeto. Construir la distancia producto de un saber que debe saber no-saber, que debe aprender a ignorar. Mantener y construir una distancia que posibilite producir al sujeto. *“Producir un desplazamiento que va de la “gestión de las necesidades de un usuario” a la constitución de un lugar en el que se favorezca la aparición de la demanda del sujeto y de sus formas, muchas veces paradójicas, léase aquí sus síntomas”.* (Brignoni, Clase 10). No se trata de una distancia descomprometida sino de transformar ese “deseo de ayudar” en una fuerza que se autolimita, que cree una distancia comprometida con la producción del sujeto. La voluntad de ayuda, vehiculizada con una lógica del Todo puede devenir en pulsión de muerte ya sea para el destinatario o para el trabajador social.

Creemos que el proceso de formación debería ser un proceso de transformación interna que va desde el saber del “alma bella” (el que quiere ayudar al otro), desde el sentido común que tiende a la ayuda y por lo tanto a la clausura de lo social, hasta una deconstrucción de esos supuestos, una desmitificación de lugares comunes sobre la pobreza, el dolor, los obstáculos, la asignación de culpas. Es necesario descompletar lo que el alumno traía como ya sabido. Y finalmente es necesario una nueva envoltura que reserve un lugar para la ignorancia. Esta nueva envoltura debe ser producto del trabajo teórico y del trabajo analítico al interior de la disciplina.

Las prácticas preprofesionales, por su parte, deberían ser una *“clínica de las **estrategias de intervención** apropiadas a la singularidad de los contextos y de los sujetos que se atiende”.*

**“Poner el carro delante del caballo” o de cómo la necesidad de pensar se vuelve obligación de repetir.**

Los profesores suelen bascular entre el discurso universitario y el discurso del amo: es decir el profesor quiere que las cosas marchen, que haya un orden, que se hagan las tareas, que se cumplan los plazos. Por otro lado quiere que se aprendan las definiciones, que se lean los textos, que se repitan literalmente los ejemplos. “Cada maestrillo con su librillo” dice el dicho y cada profesor quiere que su librillo sea leído y repetido, que no se lo tergiverse, que se honre al autor, que no se lo banalice. Cada profesor (y a veces cada intelectual) tiene sus textos como biblias, como palabra revelada y entonces se indigna frente a la innovación o el pensamiento propio de un alumno: “¡Marx (Hegel, Lacan, Teresa Matus o el que sea) no dice eso!!!”. Desde el discurso universitario no quiere necesariamente que se piense. La complejidad de lo real lo horroriza, lo distrae, le lleva mucho tiempo y lo siente como una herejía contra el texto sagrado.

Es cierto que las prácticas no están mal diseñadas, están pensadas para pensar, para elaborar, para apresar la experiencia: a los alumnos se les pide que lleven un cuaderno de campo, que elaboren un texto paralelo, que saquen conclusiones personales en los informes finales. Sin

embargo el problema, como en todo lo instituido, es la fetichización del medio, la transformación del medio en fin. Se pierde de vista, en cada paso, el objetivo de pensar, de elaborar, de experimentar para los alumnos y los docentes, “se pone el carro delante del caballo” y las herramientas para pensar se transforman en obligación de repetir, en palabra vacía. Es ya un lugar común entre los que trabajan en lo social **la necesidad de hacer del síntoma la posibilidad**, es decir de crear a partir del obstáculo, de convertir el obstáculo en trampolín, sin embargo imperceptiblemente se deriva hacia la esclerotización de lo creado constituyéndolo en una receta y no en una herramienta. Se cae en “la comodidad de la oreja”, es decir, en esperar que lo creado sea “lo que yo he creado”, lo que ya ha sido creado o lo que el texto ha creado.

### **b. 3. El problema de la especificidad**

Hoy podríamos decir que el trabajador social busca por tres vías diferentes: busca un saber específico; un saber de la complejidad; una clínica transdisciplinaria. La búsqueda de un saber específico estuvo muy de moda en los años 80 y consistía básicamente en la sistematización de la práctica. El saber de la complejidad es propio de estas últimas décadas (Edgard Morin: 1997, Rolando García: 1994). De todos modos no se entiende bien si el saber de la complejidad es una nueva especificidad o una no-especificidad, si funciona como una clausura de lo social o como un límite a la clausura. Por último la clínica transdisciplinaria (Saül Karsz:2007) orientada desde el psicoanálisis lacaniano, implica un saber que incluye un no saber. Este último saber está advertido de que se deben poner límites a la pretensión de clausura de lo social, a esa necesidad de todo trabajador social de sentir que cuando interviene cierra el problema. Se trata de poder acoger al otro, a la demanda del otro dándole el valor de un enigma y para eso es necesario poner un cierto velo sobre el sujeto con el que se trabaja.

Creemos que lo que aporta el psicoanálisis es fundamental para una práctica transdisciplinaria. La transdisciplina, desde esta perspectiva, no es un saber nuevo sobre cierta cosa específica sino un saber crítico de toda especificidad. No se trata de la búsqueda de la especificidad como de la búsqueda de un refugio o de un nicho en el mercado sino del ejercicio crítico del pensamiento que nos recuerda que ninguna especificidad da cuenta de lo real. La transdisciplina se basa en el pensamiento crítico (Marx, Nietzsche, Freud), y hay que decir que el pensamiento crítico no es propiedad de la filosofía ni de ninguna disciplina, más aún, el pensamiento crítico se encarga de quebrar las ilusiones de positividad de cualquier disciplina instituida. El Trabajo Social Crítico no consiste en la adhesión a ninguna teoría por más crítica que sea. No es la actitud de “adhesión” la que necesitamos desarrollar, sino la actitud de rechazo de toda receta, de todo enlatado, de todo pensamiento empaquetado.

Se ha dicho también que la especificidad del trabajo social es un saber sobre el “lazo social” (Marchevsky: 2007). En ese sentido se podría afirmar que el conocimiento de lo que hace lazo no es un conocimiento específico como el de la psicología, el de la sociología o el de la ciencia política, tenemos que decir que es más bien ontológico, pero una ontología negativa, es

decir del ser que es vacío.

### c. Momento de concluir

Lo que hace lazo social es el discurso. El discurso -lo sabemos- está atravesado de poder y goce. Hay por lo menos cuatro formas, según Lacan, de hacer lazo social: el discurso del Amo, el discurso del Universitario, el discurso de la Histórica, el discurso del Analista. El trabajador social tanto como el docente deben estar advertidos de estas cuatro formas posibles y de la función que pueden cumplir, llamada *función paterna* desde el psicoanálisis, para hacer lazo. La función paterna está basada en la transferencia y posibilita arreglárselas con la ley haciendo realidad algo del deseo, posibilita la producción, el cambio, la transformación, la metáfora. Pero primero el malestar tiene que transformarse en síntoma. La función paterna permitiría este movimiento. Siempre hay algo de la función paterna que está en cualquier institución, grupo, movimiento social, empresa. Desde el liberalismo y la derecha se le llama “liderazgo”, desde la izquierda no ha sido suficientemente pensada. Se tiende más bien a negarla abogando generalmente por una democracia horizontal. Sin embargo la cuestión del padre y de la función paterna es una cuestión fundamental para pensar las experiencias comunistas (Lenin, Stalin, Fidel, Mao, el Che), pero sobre todo lo es para pensar las prácticas sociales institucionales.

Lo primero es crear la posibilidad del vínculo, la posibilidad de la transferencia, es decir la posibilidad de ejercer la función paterna. Una vez instalada la transferencia, es decir que el otro haga una pregunta, o que haga un síntoma (una pregunta encriptada) -entonces- hay que **trabajar sobre el síntoma** y hacer del vicio virtud, de la debilidad fortaleza, del síntoma creatividad. Pero hay que trabajar para que el malestar se convierta en síntoma, es decir, en llamado. Se trata de realizar el viejo sueño de los alquimistas del Medioevo de transformar la escoria en oro: si la queja es que “no sirven las prácticas”, que “allí no se hace nada de verdad” lo que estamos haciendo en nuestra institución es que los alumnos **escriban sobre eso**. Que hagan letra de su crítica, de sus dudas con respecto al sistema, de su angustia. Para ello hemos instituido un Foro de Prácticas en la Facultad donde los alumnos exponen sus experiencias.

Segundo: darle lugar a la angustia, que sea puesta en valor para ponerla a producir, es decir que los alumnos **narren el malestar (la angustia)** en sus trabajos (y que los profesores lo puedan escuchar), digamos hacer lugar para el “don de la palabra”. O dicho de otra manera abrir un lugar para la experiencia trunca, para la derrota, para el fracaso, para pensar el error. Se aprende mucho más de los errores que de los aciertos. Allí, en esos escritos podremos percibir -esperamos- lo que es el malestar estructural/subjetivo: ¿qué se puede cambiar y qué no? Si se trata de una exigencia suprema, de un deseo de absoluto o de pretender fundar el mundo de nuevo habrá que escucharlo y saber escucharlo: es decir, no discutir, ni humillar, ni enfrentarse con el alumno sino preguntar y repreguntar y esperar, darle tiempo a la comprensión de lo que han vivido.

Obviamente, como en todas las instituciones, la salida (y también la proeza, la utopía) va

en dirección de la “práctica entre varios”. Pensar las experiencias profesionales o educativas de cada uno “entre varios” sin perseguirnos (“me están serruchando el piso, me quieren quitar la cátedra, me van a llamar a concurso para poner a otro”) es casi una utopía. Sostener desde una lógica del no-todo que ninguna experiencia es totalmente exitosa y ninguna totalmente errada, que ninguna explicación explica la totalidad de una situación, que todo saber es barrado y que toda perspectiva tiene su cuota de verdad es la condición de posibilidad de construir una práctica que satisfaga de alguna manera a quienes la llevan adelante. Si no hay “práctica entre varios” lo excluido es el saber, la producción, el movimiento. Pero claro, allí se cuelan el tema del poder, de las competencias académicas y del narcisismo: si yo expongo mis dificultades o fracasos mi poder decrece aparte de “quedar como un boludo”. La institución tiene la responsabilidad de crear el clima donde se disminuyan lo más posible estos fantasmas persecutorios y se acreciente la posibilidad de ir construyendo una práctica entre varios, donde se pueda dejar “de estar en riesgo” para “tomar el riesgo de hablar”. Entonces si pasamos de un sujeto impersonal, queja difusa, universal que dice “las prácticas no sirven”, “todo se hace *como si* y nada *de verdad*” (que hemos tratado de deconstruir) a un *sujeto recíproco* que intente trabajar, pensar, construir **entre varios** y de allí a un *sujeto asertivo* que pueda hacer acto, es decir que pueda intervenir tanto en las prácticas como en la profesión en el océano de lo imposible mostrando la forma de **hacer con** el síntoma. No de “estar en riesgo” sino de “tomar un riesgo”.

### **El discurso político y el discurso social en TS**

La cuestión de lo político está muy presente en el debate al interior de la disciplina. La perspectiva de la escuela brasilera (Netto, Yamamoto, Montaño) acentúan desde una perspectiva marxista lukacsiana el lugar del trabajador social como militante.

Una teoría no tiene necesariamente que ver con la Verdad, una teoría es un arma o una herramienta, y también, como toda arma o herramienta puede ser usada a la vez como defensa, como armadura o envoltura. Una pala, un pico, son herramientas que también pueden ser usadas como armas y a la vez como escudos. Los escudos, las armaduras pueden preservar pero también aislar, es decir, convertirse en mecanismos de defensa. Necesitaríamos una teoría de la teoría como arma, como herramienta y como mecanismo de defensa.

Por el momento se puede avanzar diferenciando entre la lucha y el trabajo, la lucha como militancia política y el trabajo como ejercicio profesional. Sin hacer de esta división una división tajante (muchas veces elegir entre intervenir de una manera u otra es una decisión que se hace según criterios políticos, es decir de lucha ideológica). Sin embargo también hay que decir que una cosa es la militancia y otra el ejercicio profesional, y muchas veces esos dos ámbitos exigen teorías diferentes, es decir teorías que funjan como armas y teorías que funjan como herramientas.

Pero digamos que la militancia, como todo discurso político, debe identificar a un enemigo, por lo tanto debe polarizarse en amigo/enemigo. La envoltura que da la militancia es



necesariamente la de agrupar voluntades a través de identificar al enemigo. Por el contrario el profesional no es una persona, es una función. Todo “saber” que sirva para trabajar con otros seres humanos debe implicar un no-saber, debe guardar en su seno un lugar para el no saber, pero el discurso político es más difícil que guarde un lugar para el no-saber, o al menos la movilización se realiza siempre sobre certezas y contra enemigos, como decía Freud, *“el rasgo común que hace posible la mutua identificación entre varios es la común hostilidad hacia algo o alguien”*.

La totalidad es un objeto a la vez imposible y necesario, si acentuamos esta paradoja en lo imposible tendremos un discurso ético, si lo acentuamos en lo necesario tendremos un discurso político.

*“Planteo que la formación es uno de los ejes de la protección. La formación podemos definirla como los elementos simbólicos que permiten mediar la relación entre las personas. Desde esta perspectiva vemos que la función que se despliega en el día a día excede a la persona que somos y hace que nos planteemos las dificultades no tanto en el nivel del individuo sino más bien en el nivel del acto por el que estamos convocados en nuestros lugares de trabajo. Centrar la función profesional en el acto y la formación implica que cuando uno ejerce una profesión ha de saber en qué discurso está ubicado porque el riesgo se presenta cuando uno no está ubicado en el discurso que lo enmarca. El discurso es lo que determina el marco y las estructuras de relaciones posibles y, en ese sentido, organiza y regula la experiencia profesional. El discurso es “una manera particular de ordenar los elementos en juego (sociales, políticos, culturales, e individuales) que permite así fundar una realidad y otorgar un lugar al sujeto/individuo en esa realidad creada”*. Brignoni.

Por último y para unirlo con el primer nombre del malestar (el de los alumnos en las prácticas), en ese cono de sombras y en el cono de sombras que proyecta el cono de sombras brillan las luces engecedoras de los ideales de los alumnos o de algunos profesionales. La impotencia de habitar el cono de sombra se ve incrementada por la omnipotencia de querer fundar el mundo de nuevo. “Todo malestar se anuda con un ideal” enuncia el psicoanálisis.

Digamos que hay muchos niveles de extranjería y de malestar. Hay muchos niveles donde lo extraño le da consistencia al grupo. Pero si en lo social la apuesta política es mantener este lugar vacío, en lo político tenemos que ubicar claramente a algún grupo en este lugar (la oligarquía, el imperialismo, tal o cual partido, el estado, las multinacionales, la patronal, etc.)

Lo primero que hay que decir es que el excluido no está excluido sino que es parte de la estructura, cumple un papel fundamental, el del chivo expiatorio, el del ejército de reserva. El excluido nunca está sólo excluido, sirve para apoyarse en él, el invisibilizado nunca está sólo invisibilizado, ha sido puesto a trabajar para dar consistencia al grupo de los “iguales”, para dar identidad a un grupo que lo excluye. Si en la lógica del no-todo planteamos la necesidad de mantener el lugar de la exclusión vacío, es decir sostenemos la necesidad de no excluir a nadie, estamos excluyendo al Saber Todo, estamos excluyendo a la totalidad o al universal, lo cual es sin

duda más justo, aunque implique trabajar sin garantías, sin reaseguros. Un reaseguro es poder asignar culpas: la culpa la tiene el Estado, la culpa la tiene el tipo en cuestión porque no se preocupó, la culpa la tienen el trabajador social, la culpa la tiene la patronal. En otras palabras con la lógica del no-todo” es trabajar “trabajar sin saber quién tiene la culpa”.

#### Bibliografía

Apuntes del Curso Psicoanálisis y prácticas sociales. Flacso.

Miller, J-Alain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós. Buenos Aires.

Karsz, Saül (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Barcelona, Gedisa.

Montaño, Carlos (1998): *La naturaleza del Servicio Social: Un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción*, Cortez Editora, Sao Paulo,.

### **Sobre el compromiso social de los profesionales de la salud o sobre su innecesaria promoción. Interrogantes para el debate.**

**Autora: María del Pilar Rodríguez**

#### **Introducción**

El presente trabajo es parte de la investigación, actualmente en ejecución, acerca de las ideologías sobre salud/enfermedad que configuran los espacios de atención primaria de la salud en la provincia de Mendoza. La misma se financia con una beca interna de posgrado de CONICET. El mencionado proyecto se articula, a su vez, con dos proyectos de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCu. Uno de ellos, desarrollado en la carrera de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas y dirigido por el Lic. Nicolás Lobos, tiene por objeto realizar un análisis comparado de diversas propuestas teóricas con el fin de realizar aportes para la articulación de una teoría social pertinente para la intervención social. El otro, desarrollado en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y dirigido por la Dra. Adriana Arpini, tiene por objeto la reconstrucción de una tradición de pensamiento práctico que identificamos como humanismo latinoamericano, concentrando la atención en las categorías de reconocimiento y diversidad.

Trabajo social es una disciplina del campo de la salud y como tal comparte inquietudes con otras, como la psicología, la enfermería y la medicina. La búsqueda de adecuadas formas de comprensión y de intervención en la salud, el cuestionamiento sobre las implicancias políticas del quehacer profesional y sobre las funciones de los profesionales en relación a comunidad, constituyen un piso en común que permite un diálogo multidisciplinar como propone el congreso que nos reúne.

El objetivo del presente trabajo es compartir y de ser posible debatir ciertos interrogantes que

orientan nuestra recién comenzada investigación en el ámbito de la salud. Las diversas respuestas a tales interrogantes tienen implicancias directas y disímiles, por un lado, en el ámbito político relacionado al conjunto social y, por el otro, en la intervención cotidiana de los equipos profesionales de la salud (aún reconociendo la existencia de aspectos políticos también en este nivel).

Planteamos nuestros interrogantes en torno a conceptos que se reiteran en la bibliografía sobre salud comunitaria: 'autodeterminación', 'autonomía', 'libertad', 'participación', 'contexto', 'multidisciplina', 'salud integral', 'social' (Restrepo, H., 2001; Villegas, J. 2002; Morales Calatayud, F., 2002; Reynoso Erazo y Nisembaum, 2002; Di Nella, Y., 2007). Proponemos un contrapunto, un diálogo, un debate con las propuestas de S. Karsz (2007) y N. Lobos (2007) en las que las nociones mencionadas son puestas entre comillas, no negadas, pero sí matizadas a la luz del anudamiento entre ideología e inconsciente. Así por ejemplo, cabría pensar en 'limitadas autodeterminación y autonomía', 'escasa libertad', 'imposible salud integral'.

En un primer momento analizamos los aportes que algunos autores realizan en el ámbito de la salud comunitaria, focalizando nuestra atención en el empleo de significantes como los arriba explicitados. Dedicamos el segundo apartado a los aportes que Karsz y Lobos realizan desde la filosofía para pensar formas de intervención social. Finalmente, compartimos algunas reflexiones, parciales y provisionarias, sobre las implicancias que las diferentes posiciones aquí enunciadas tienen en el ámbito político y en el ámbito de la intervención cotidiana en salud.

- I -

En este apartado tomamos algunos discursos que consideramos relevantes en el campo de la salud comunitaria y entre los que, aún con matices, encontramos puntos en común. Dados los límites en la extensión del presente trabajo, tomaremos sólo algunas citas que permiten ejemplificar el tipo de postulados con los que queremos debatir. Helena Restrepo y Hernán Málaga (2001) en el libro Promoción de la salud: cómo construir vida saludable tras repasar los antecedentes históricos de la promoción de salud y reconocer la existencia de múltiples definiciones del concepto, sostienen:

Sin embargo, es coincidente el concepto de que la PS, se dirige a modificar fundamentalmente los determinantes de la salud, entendida ésta, como el bienestar y la óptima calidad de vida. (Restrepo, H., 2001: 30)

Consideran como fines últimos de la PS el "conseguir sociedades más saludables en el sentido más holístico" (Restrepo, H., 2001: 28), al mismo tiempo que expresan

Esta nueva forma de actuar para conseguir el más alto compromiso de lograr una sociedad no sólo más productiva, sino más justa y equitativa, constituye la esencia de lo que persigue la PS, y por ende la salud pública. (Restrepo, H., 2001: 29)

Julio F. Villegas (2002) al ser entrevistado sobre su comprensión acerca del futuro de la psicología expresa

No podemos en Latinoamérica estar ajenos a las circunstancias que estamos viviendo, pero tampoco podemos pensar siempre en una investigación estrictamente aplicada. (...) Es importante que nuestros jóvenes entiendan que pueden controlar su mundo, tomar decisiones importantes. Esto sería una línea de investigación que tendría que ver más bien con elementos macrosociales en los cuales los psicólogos, independientemente de su orientación teórica, deberíamos sentir la obligación de contribuir. (Villegas, J.F., 2002: 2)

Reynoso Erazo y Nisembaum (2002) proponen la siguiente definición de salud comunitaria:

[L]a medicina tradicionalmente concibe la salud de manera individual (...) La salud comunitaria es la estrategia que trata de aplicar los programas de salud pública en los ámbitos locales de cada comunidad (...) Todo esto con el apoyo y la participación de la comunidad. En la salud comunitaria es importante señalar la importancia del contexto como el lugar donde residen los riesgos a la salud, pero también residen las oportunidades para ésta. Reynoso Erazo y Nisembaum, 2002: 27)

Yago Di Nella (2007) sostiene la vigencia de pensar una psicología política en la senda que trazara Ignacio Martín-Baró, psicólogo y sacerdote jesuita que postuló una 'psicología de la liberación' y que fue muerto en El Salvador en 1989. Consideramos que las reflexiones de Di Nella para la psicología son pertinentes para todas las disciplinas del campo de la salud. El autor expresa la necesidad de partir de la noción de sujeto, un sujeto que permite superar la antinomia individuo-sociedad, un sujeto que es 'sujeto de época' y, finalmente, un sujeto que es 'sujeto sujetado', en el sentido de un sujeto que es tal en relación a otros y que se encuentra sobredeterminado por ataduras, por su proceso de socialización. Al respecto expresa

Y en la medida que nos vamos concientizando de nuestras propias limitaciones y ataduras (en los modos de pensar y actuar en este mundo, de las cargas que los otros ponen sobre nosotros, así como todo lo referido a las consecuencias del proceso de socialización del que cada uno de nosotros somos parte y víctimas insoslayables, etc., etc.) podemos ir desujetándonos (...) pero la sobredeterminación no podemos evadirla. (Di Nella, 2007: 47)

Al referirse a las producciones críticas del ámbito de la psicología en las décadas de 1960 y 1970, producciones borradas de la formación actual hegemónica en esa disciplina, el mismo autor sostiene que "una psicología con compromiso social fue posible y aún lo es, bajo la única condición de la memoria". (Di Nella, 2007: 48)

En síntesis, observamos que los autores trabajados centran sus análisis en postulados compartidos, aún con matices. Podemos resumir tales postulados en la consideración de la existencia de sujetos autónomos con capacidad de participar en procesos de mejora de su calidad de vida, sujetos que están fuertemente condicionados por su entorno social. Los profesionales de la salud colectiva son llamados a comprender la salud en sentido amplio, analizando el modo en que el contexto incide en su definición y en las posibilidades de alcanzar formas de vida

saludables, son invitados a superar comprensiones biologicistas y psicologistas de la salud y de la enfermedad y a asumir un compromiso con la comprensión e intervención en problemas macrosociales.

- II -

En este apartado presentamos algunas nociones que, desde cierta filosofía, postulan Saül Karsz (2007) y Nicolás Lobos (2009) para pensar formas de intervención social, específicamente la profesión trabajo social. Encontramos interesantes puntos de convergencia y aún más interesantes puntos de divergencia, pues son estos últimos lo que facilitan el debate y obligan a explicitar lo que se cree compartido y evidente.

Comencemos planteando la necesidad de definir qué se entiende por 'social', por 'sociedad', por 'problemas sociales', etc. 'Social' es un término amplio, nada unívoco, que puede dar lugar a posiciones claramente contradictorias. Para Karsz se trata de formaciones económico-sociales, lo cual remite concretamente al estudio del conjunto social en que se inserta la intervención. En toda formación económico- social están en juego condiciones económicas, políticas y psíquicas (ideológicas), pero ninguna de ellas es causa primera y única de todos los fenómenos. La economía no explica todo, afirmación esta nada evidente pues suele ser habitual que referirse a problemas sociales o tener compromiso social se asocie a problemas de pobreza, a compromiso con los sectores pobres, denotando una reducción de la idea de 'social':

En efecto, cumplen un papel activo las ideas que las personas tienen en su mente y que realizan o que esquivan en su cuerpo, sus resignaciones y rebeliones, los ideales por los que luchan, los principios por los que se comprometen o que en cambio traicionan, los pánicos y las osadías subjetivas, íntimas. (Karsz, 2007: 37)

Las ideas pueden ser entendidas como ideologías, término también amplio que en el caso de Karsz refiere a significados, normas, valores, modelizaciones, ideales, pero también ritos y rituales, gestos y actitudes, afectos, dispositivos institucionales, prácticas materiales. Es decir, lo 'social' está configurado tanto por lo económico y por lo político, como por lo ideológico. Pero en este caso, ideología no es un conjunto sistemático de ideas a las que concientemente adhiero ('soy liberal', 'soy populista', 'pertenezco al nuevo paradigma de la salud'). Las ideologías son materiales, son ideas, pero también prácticas (es atender mejor a tal usuario que a tal otro, es dar pocos turnos para poder tomar más mate y es también trabajar sin parar).

Las ideologías no son un adorno externo que se agrega a las situaciones de salud, por el contrario, junto al componente económico y al político, configuran la situación de salud. Lo que se determina como 'enfermo' o 'saludable', lo que se prioriza o se desconoce como problema, es una decisión ideológica, no importa si la toma el político de turno, el profesional convencido del nuevo paradigma en salud o un vecino de algún barrio. De cualquier modo es ideológico, en el sentido que no es neutral, señala una opción por un determinado modo de comprender al hombre, al conjunto social, a las relaciones sociales, a la desigualdad, a la igualdad, etc.

Desde esta posición cabe preguntarse ¿es necesario promover el compromiso social de los profesionales de la salud, tal como postulan Villegas (2002) y Di Nella (2007)? ¿Existe ausencia de compromiso? ¿O se trata más bien de determinar con qué ideologías, con qué valores, con qué modelo de sociedad, los profesionales nos encontramos siempre ya inevitablemente comprometidos? Lo mismo puede pensarse, por supuesto, para los usuarios de los servicios. ¿Se trata de transmitir valores, de dar sentido a sus demandas? ¿O se trata de analizar los compromisos que ya tienen? Sentidos y valores sobran, no faltan, aunque los existentes no se parezcan a los que el nuevo paradigma de salud postula.

Poder identificar los compromisos ideológicos, las ideologías en pugna, ayuda a mejorar la atención profesional, pues el profesional no escucha lo que el usuario dice, escucha apenas lo que puede y eso conlleva diferencias tan significativas como escuchar el mismo discurso y considerarlo 'normal' o 'patológico', puro sufrimiento o crítica al orden social. Esto supone que es posible, vía trabajo teórico y vía reflexión sobre la propia práctica, elucidar algo de nuestros compromisos ideológicos, por ende no se postula un sujeto ausente, dominado por fuerzas externas. Supone, más bien, la necesidad de advertir la existencia de una lucha ideológica en las instituciones, una lucha en la que es necesario argumentar y mostrar las diferencias entre unas y otras posiciones, mostrar la incidencia de unas y otras en el marco de las particulares relaciones sociales y de poder en que se involucra.

Según Karsz en las intervenciones sociales conviven entremezcladas, solapadas unas en otras, tres configuraciones ideológicas que denomina 'ayuda', 'toma a cargo' y 'toma en cuenta'. Respecto a la primera, el autor destaca que, aún cuando la caridad forma parte de la doctrina social de la Iglesia, ésta puede adoptar una forma laica o secular. Esta caridad humanista que combate el egoísmo, el racismo, la pobreza, pretende que lo hace desde un lugar no político, comprometido solamente con el hombre.

De la toma a cargo, diremos solamente que Karsz la relaciona con las ciencias sociales, llamadas a explicar los funcionamientos sociales o psíquicos por los cuales ciertos sujetos no pueden acceder a lo humano, reconociendo que no se trata de una condición universal. Y aquí juega también un papel fundamental la ética humanista. El hombre es el centro de la preocupación y se pretende acceder a un conocimiento universal, integral sobre él. En esta figura lo que se busca no es el enderezamiento, sino la inserción: lograr que cada uno encuentre un lugar en la sociedad, no cualquier lugar, uno que permita la realización de lo humano en esa individualidad. Un imperativo para la toma a cargo es abarcar a la persona en su integridad, para lo que se propone una perspectiva pluridisciplinaria que permita poner juntos los diferentes compartimentos (educativos, psicológicos, políticos, etc.) y culminar en la totalidad llamada persona. Por su parte,

En la toma en cuenta, no le corresponde al profesional dar (¿otorgar?) un lugar semejante ("hacer nacer su deseo"; "darle un lugar de sujeto"), sino reconocer el lugar que los sujetos

ya ocupan, con o sin su beneplácito (...) Un trabajo de acompañamiento, más que de guía, de indicación de vías posibles, más que de educación en pos de horizontes inexorables. Se trata de instalar balizas. Se trata de dejar que la gente se organice: en su cabeza, en su casa, en el mundo (...) (Karsz, 2007: 151).

En el mismo sentido, Lobos (2009) considera:

Para el humanismo el significado de “el hombre”, “la vida”, “el sujeto” es evidente, pero esa evidencia no nos ayuda a pensar, por el contrario, el efecto primero de toda evidencia es que nos impide ver. (Lobos, 2009: 1)

Y si seguimos hablando de sujeto (en psicoanálisis o en teoría social), en el sentido que atañe a algo relativo a la libertad, es para referirnos a la posibilidad incierta, lejana, pero real de revertir las determinaciones en elecciones, de revertir las debilidades en fortalezas y los síntomas en singularidades. (Lobos, 2009: 1)

- III -

### **Interrogantes para un debate**

Los aportes y avances desde la perspectiva de la salud comunitaria son indudables, más aún teniendo en cuenta que la hegemonía médica, en el sentido de una perspectiva biologicista y reductivista, persiste en la atención de salud (Restrepo, H., 2001, Minayo, MCS, 2009).

El principal interrogante que nos interesa expresar es: ¿qué posiciones teóricas, qué modos de entender a los sujetos y a las sociedades resultan más pertinentes para intervenciones sociales democráticas?, ¿cuáles facilitan la tan mentada ‘participación comunitaria’?

Ejemplificamos con algunos interrogantes más precisos ¿Postular la idea de una sociedad ‘justa y equitativa’ (Restrepo, H., 2001) no oculta que la idea de justicia está en pugna, que se trata de medidas que favorecen a unos e inevitablemente perjudican a otros? Pensar en términos de ‘contexto como riesgo y oportunidad’ (Reynoso Erazo y Nisembaum, 2002), ¿no supone, en cierto modo, una visión dicotómica, la existencia de una persona que puede diferenciarse de su contexto?, ¿y cómo se define tal persona si no es en lo concreto, en la materialidad de sus relaciones?, ¿se trata de comprensiones universales de ser humano que luego se convierten en ‘deber ser’ a alcanzar, en fundamento desde el cual ‘orientar’ al otro? Postular la obligación de contribuir a la investigación y resolución de problemas macrosociales (Villegas, 2002) y de un compromiso social como posibilidad (Di Nella, 2007: 47), ¿suponen que tales compromisos pueden no existir?, ¿es posible pensar las intervenciones en salud como neutrales?, ¿cuáles son las consecuencias concretas de tales posiciones?

Consideramos las propuestas de Karsz y Lobos con alta potencialidad para lograr reflexiones sobre las intervenciones concretas que ayuden a mejorarlas, que permitan la existencia de profesionales más advertidos de lo que hacen y de sus efectos. Sin embargo, si bien en el nivel de la intervención (con sus presupuestos políticos) nos parecen propuestas pertinentes, nos

preguntamos sobre las consecuencias políticas en el nivel del conjunto social. Si las ideologías sólo se dirimen entre sí en la lucha ideológica, si no hay ningún a priori desde el cual considerar ciertos postulados como más válidos y legítimos que otros, ¿cómo sostener la lucha política? Si todo universal oculta lo diverso, ¿tras cuáles banderas lograr niveles de convergencia que puedan incidir en el espacio público?

Finalmente, ¿debemos esperar que una propuesta teórica sea aplicable a todos los casos?, ¿necesariamente la misma teoría debe servirnos para la intervención profesional y para la comprensión y lucha política?

### Referencias bibliográficas

Di Nella, Yago (2007) "Ideas para una psicología política en la Argentina del siglo XXI). A propósito del artículo de Ignacio Martín-Baró "Hacia una psicología de la liberación". En: *Psicología sin fronteras*. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria. Vol. 2, N° 1 y 2. p. 46-55

Karsz, Saül (2007) *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. España, Gedisa. Original en francés: 2004.

Karsz, Saül (2007) *La filosofía en la formación de los trabajadores sociales*. Conferencia inédita.

Lobos, N. (2009) *Diez requisitos para ser un buen antihumanista (y no un antihumanista bueno)*. Inédito.

Minayo, M.C.S. (2009) *La artesanía de la investigación cualitativa*. Buenos Aires, Lugar.

Morales Calatayud, Francisco (2002) "¿Tenemos una psicología de la salud para América Latina?". En: Reynoso Erazo, L., I. Seligson Nisembaum (Coord). *Psicología y Salud*. México, UNAM.

Restrepo, Helena y Hernán Málaga (2001) *Promoción de la salud: Cómo construir vida saludable*. Bogotá, Editorial Médica Panamericana.

Reynoso Erazo, L., I. Seligson Nisembaum (2002) "Psicología y salud en México". En: Reynoso Erazo, L., I. Seligson Nisembaum (Coord). *Psicología y Salud*. México, UNAM.

Villegas, Julio F. (2002) "Psicología social latinoamericana". Entrevista publicada en: Ardila, Rubén. *La psicología en el futuro. Los más destacados psicólogos del mundo reflexionan sobre el*



*futuro de su disciplina.* Santiago de Chile, Ediciones Pirámide. Disponible en [http://ecampus.uniacc.cl/Textos/psicologia/Julio\\_Villegas/villegas.htm](http://ecampus.uniacc.cl/Textos/psicologia/Julio_Villegas/villegas.htm)

## Denominación:

***“La crítica de la ideología y la producción del sujeto en la intervención social de los trabajadores sociales desde la obra de Teresa Matus”***

Natalia Pesquín

## Introducción

El presente trabajo se ha desarrollado con el objeto de lograr algún tipo de contribución al proyecto denominado *“El concepto de ideología anudado al de inconsciente en la obra de los filósofos Terry Eagleton, Slavoj Žižek y Saül Karsz y su pertinencia para pensar las prácticas de intervención social”* y para el proyecto

*“Aportes para la articulación de una teoría del lazo social pertinente para la intervención social de los trabajadores sociales. El debate de la Corriente Crítica Brasileña, Dra. Teresa Matus, Fóscolo/Arpini, Saül Karsz y la teoría de los cuatro discursos de Lacan”* aprobado por la SeCTyP de la UNCuyo código 06/F220, ambos dirigidos por el Lic. Nicolás Lobos.

En el presente escrito hemos intentado desarrollar la propuesta teórico metodológica realizada por la Dra. Teresa Matus, en sus escritos. Creemos haber cumplido con los objetivos propuestos para el proyecto. Logrando una sistematización de la crítica, que realiza la autora, a las ideologías dominantes en Trabajo Social. Y precisando las relaciones que Matus establece entre el discurso, la práctica política y la intervención del trabajador social.

Consideramos que Matus realiza importantes aportes para considerar, no sólo en el momento de la intervención, sino y sobre todo en el momento de la formación profesional. Ya que consideramos que su propuesta guarda una coherencia teórica y epistemológica, que permite la construcción de herramientas necesarias para una intervención social más advertida de las posibilidades de producción del sujeto o de reproducción de las relaciones dominantes.

A continuación realizaremos una breve síntesis de sus planteos.

Para poder introducir la propuesta que realiza Teresa Matus al Trabajo Social debemos poder sintetizar y desarrollar sus lugares teóricos - filosóficos. Plantearemos, inicialmente que

entendemos que la autora utiliza el concepto de modernidad como referente explicativo. Desde allí expone la tensión con los procesos sociales de la década de los noventa, que han sido caracterizados como la modernización en América Latina. Matus insiste que no es este el único modelo posible y que el desafío consiste en la posibilidad de: crítica a la modalidad asumida y pensar que tipo de modelo se pretende gestar.

Desde una crítica a los modelos de racionalidad nos desafía con la posibilidad de pensar en una nueva razón. Que sea capaz de ir contra una razón instrumental de explicaciones omnicomprensivas y esencialistas que no dan lugar al no lugar, que imposibilitan otras palabras, otras miradas. Esta otra razón, guiada por los ideales de la modernidad, daría lugar a la pluralidad, en su posibilidad de nombrar lo múltiple. Logrando nuevas interrogaciones acerca de la integración social y la construcción colectiva de un orden social. Distinto de la normatividad funcionalista planteadas por las explicaciones neoliberales.

Esta búsqueda por nombrar lo múltiple permite una búsqueda de identidad abierta, que pueda comprender las múltiples construcciones identitarias que tienen lugar en las sociedades actuales. Esta identidad también debe ser pensada desde una nueva conciencia del tiempo, donde la tradición, no debe ser desechada sino que debe ser pasada por la crítica para así develar sus contradicciones, sus negaciones, sus lugares de poder.

La crítica de la modernidad busca dar lugar a las contradicciones, desestructurando el orden de las representaciones para reinscribirlas. Dando lugar a las diferencias y situando al hombre en una particular relación con el mundo. Esto permite visualizar las realidades persistentes (renovadas formas de exclusión) para reconstruirlas y renombrarlas dándoles el lugar que no llegan (o no quieren) visualizar la razón esencialista.

Confía en lo diverso, en lo múltiple, en lo polifónico del hombre y en sus capacidades autocreadoras y soberanas. Esto le permite una concepción de hombre que se opone al pensamiento omnicomprensivo que sostendrá el "fin de la historia", con una humanidad incapaz de revertirla.

Entendemos que es desde esta concepción teórica- filosófica que Matus realiza una crítica a los modos de intervención del Trabajo Social. Poniendo en cuestión al método y sus fundamentos positivistas. Este es el posicionamiento que se erigió como hegemónico en la profesión durante las décadas de los ochenta y noventa; y pese a las críticas realizadas al mismo todavía quedan rezagos en las intervenciones sociales y en la formación del profesional. Es por esto que todavía se encuentra lejos de perder vigencia.

Matus realiza una punzante crítica epistemológica, que si bien ponen en el centro de la cuestión al método de intervención. Va mas allá, realizando un contundente cuestionamiento de la racionalidad instrumental y del método científico. Ya que reconoce que esto ha producido y produce grandes dificultades a la hora de intervenciones sociales efectivas que respondan a los contextos actuales.

La autora se opone a esta racionalidad porque entiende que no es factible seguir sosteniendo

modelos de intervención basados en una lógica que desconoce la prefiguración del dato y la historicidad del sujeto. Que en la búsqueda de “cientificidad” desconozca el interés del sujeto, que al mismo tiempo implica un ocultamiento de las condiciones de posibilidad de la ciencia y sus lugares de poder. Que considera que la verdad es posible por rigurosidad lógica, desconociendo tanto la relación que la verdad guarda con los mecanismos sociales de poder; como el principio de lectura y exclusión, que solo hace inteligible del suceso aquello que somos capaces de comprender. Que nos deja deudores de experiencia, al partir de explicaciones omnicomprensivas que no permiten el surgimiento del sujeto ni de ningún tipo de cuestionamientos.

En el Trabajo Social esto queda reflejado en intervenciones monódicas, basadas en un modelo de intervención de caso, familiar, grupal o comunitario; que a su vez asumen como momentos a superar en su desarrollo: al diagnóstico, la planificación, la ejecución y la evaluación.

Estos momentos se encuentran cuasi determinados de antemano si consideramos que: desde este pensamiento omniexplicativo las características de los objetos de intervención están de antemano comprendidos en la teoría. Así, podemos pensar que, por ejemplo la violencia intrafamiliar presenta siempre las mismas características por lo que no es necesario revisar la situación ni casi considerar al sujeto que la padece, ya que el profesional tiene prefijados los mecanismos a seguir en estas situaciones. El Trabajo Social se convierte así en mera técnica. Que pierde la esperanza de lo reflexivo. Es a este trabajo social, por considerarlo incapaz de dar cuenta de los procesos sociales, al que Teresa Matus critica.

De todo lo anterior se puede decir que existen serios obstáculos contextuales para que Trabajo Social siga operando con una matriz tecnológica: porque es incapaz de superar tanto las limitaciones conceptuales como de asumir críticamente las transformaciones del contexto. Esta matriz pretende establecer viejos códigos de interpretación ante realidades nuevas, en la ilusión de univocidad de una lectura instrumental. Por lo que ésta, la noción hegemónica ha hecho crisis y es claro en los diversos ámbitos de intervención. El Trabajo Social se encuentra encapsulado y por tanto es preciso desencapsularlo, resituándolo.

Su propuesta radica, entonces, en la posibilidad de resignificar, de resituar a los fenómenos sociales en las interpretaciones realizadas desde el Trabajo Social. Entiende que la profesión encuentra su especificidad en esta capacidad de interpretación que determinará un hacer reflexivo, en la medida en que sea capaz de recoger las contradicciones y pueda nombrarlas. Propone una intervención fundada en una compleja comprensión de lo social. Es este tipo de interpretación, fundada en la comprensión compleja de lo social, funciona como mediación y posibilita la intervención efectiva.

Dichas mediaciones deben dar cuenta de los cambios existentes en el contexto, de las diversas perspectivas de las teorías sociales, los diversos enfoques epistemológicos y los marcos valorativos. Reconociendo, de esta manera, que las interpretaciones dan cuenta de determinadas formas de fijación de lo real. Esta idea se opone claramente al posicionamiento omnicomprensivo y esencialista, previamente criticado por Matus.

La mediación, entonces, debe permitir mostrar “el derecho a la legítima rareza”, en tanto se deje de lado la búsqueda de un patrón unívoco de comportamiento desde el cual se juzga a lo que queda por fuera como transgresión. “La función mediadora en Trabajo Social debe contener la posibilidad de recuperar la unidad de lo razonable dejando escuchar sus múltiples voces.” Es a partir de lo planteado que la autora propone un concepto de comunicación que logre el reconocimiento de la diferencia.

En este sentido, el lenguaje en tanto producción simbólica de sentido, ocupa un lugar central en esta propuesta. Pensando en el momento de categorizar, nombrar. Ya que el Trabajo Social trabaja con individuos que emergen de una categoría analíticamente determinada. Matus invita a desplegar esta dimensión simbólica de manera propositiva; porque entiende que si la categorización se realiza en términos estigmatizadores esos sujetos llevarán esa marca en forma persistente. Por lo que considera que hay una enorme tarea de transformación en los cánones de problematización de los sujetos.

Otro de los puntos importantes de su propuesta se encuentra vinculado a la posibilidad de los sujetos a la autorregulación y a la posibilidad de construcción de orden. Esto devela en sus oponentes un miedo funcional, que termina generando una importante población a cautelar. Esto determinará las formas de nombrar al otro y las posibilidades simbólicas que se le asignan. De hecho la autora considera que el Trabajo Social no opera con objetos tangibles sino con el discurso como tangibilidad, como condición de posibilidad. Es por todo esto que asume en su propuesta las competencias comunicativas, desarrolladas en la propuesta de Habermas, como un aporte a la intervención social. Constituyéndose en su lugar ético.

### Desde donde

En los escritos de Teresa Matus, se vislumbra una fuerte preocupación por el lugar que ocupa el Trabajo Social frente a los múltiples cambios producidos en lo social<sup>30</sup>. “No se trata sólo de las variaciones en la noción de Estado, de una redefinición del espacio público, de nuevas formas de exclusión social. Todas estas son expresiones de una mutación profunda... no en el sentido lineal o en la forma concebida por determinada filosofía de la historia, sino en cuanto su impacto es de tal magnitud que se vuelve acelerado y complejo, tanto para comprenderlo como para intervenir en él.” (Teresa Matus, 2001, 25)

Las transformaciones del contexto no son un referente descriptivo para el Trabajo Social sino un núcleo sustantivo. Entendemos que es a partir de las interpretaciones, conceptualizaciones que tenga la profesión de dichos cambios sociales, se generan las posibilidades y límites de la misma en la intervención social. El proceso de cambios, comprendemos no puede transformarse en un referente meramente descriptivo, ya que no puede quedar por fuera, como contexto de las conceptualizaciones. O sea, el contexto no puede ser asumido como el marco del lienzo, en un cuadro, sino que es el lienzo mismo. “Es a partir de la concepción que se tenga de realidad social que asume diversas posturas definiéndose en su proyección, sus objetos, sus formas de investigación y de intervención.” (Teresa Matus, 2001, 26) Deviene, que las diversas lecturas que se hagan del contexto estarán delineando formas diversas de construcción del Trabajo Social y por lo tanto el tipo de intervenciones que produzca.

La autora pasa en limpio las grandes transformaciones producidas alrededor del concepto de trabajo y las consecuencias que devienen al momento de pensar en la estructura social, los procesos identitarios, la pobreza y la exclusión. Estas transformaciones dan cuenta de que ya no es posible, que ya no se cuenta con categorías unívocas y homogéneas desde las cuales intervenir. “Los expuesto provoca, en una dimensión metodológica, un problema directo a las formas de nombrar y a las posibilidades de dar cuenta de estas renovadas complejidades.” (Teresa Matus, 2001, 28) Entendemos que esto desafía y pone en cuestión al Trabajo Social, en tanto construcción de herramientas conceptuales que permitan interpretar la realidad.

### La tensión entre la noción de modernidad y modernización.

Creemos comprender que, en el marco de las transformaciones sociales a las que hicimos referencia, Matus considera que América Latina vive un proceso de **modernización** que ha sido comprendido como el despliegue de la tecnificación. Este proceso se ha acompañado “...de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente: formación de capital, movilización de recursos, desarrollo de las fuerzas productivas e incremento de la productividad del trabajo.”

---

<sup>30</sup> Recordemos que sus escritos más significativos fueron escritos en la década de los 90 o a finales de la misma.

(Teresa Matus, 2001, 29) Estos procesos se han instaurado en nuestros países dando lugar a procesos inequívocos de asimetría cultural, que ha sido justificada desde la “evidencia de una sociedad legítimamente diferenciada” (Teresa Matus, 2001, 30) Esta comprensión ha dado lugar a un permanente “malestar cultural” donde las diferencias económicas, sociales, étnicas, culturales se cristalizan en relaciones de desigualdad, produciendo identidades segmentadas.

Matus sostiene que paradójicamente el neoliberalismo (o esta expresión de la modernidad globalizada) se desarrolla y auto explica a partir de “el apareamiento, las continuidades, las acentuaciones en visiones esencialistas que ligadas a una cierta visión de naturaleza quedan por su propia condición sustraídas al discurso argumentativo” (Teresa Matus, 2006, 9) Entendemos que se presenta como paradójico dado que la modernidad revoluciono las formas de conocer en el momento que entendió que “ya no es posible justificar creencias, instituciones y prácticas por el solo hecho de estar vinculadas a herencias y tradiciones.” (Teresa Matus, 2006, 10) Por el contrario “Si la modernidad propugna algo es la posibilidad de expresión de una razón que se piense por sí misma.” (Teresa Matus, 1999,189)

La autora sostiene que si bien la dialéctica de la modernización contiene mecanismos de globalización que son irreversible, esto no significa que el modelo neoliberal de modernizarnos sea el único posible. Esto, entendemos abre posibilidad de pensar cuáles son las críticas a la modalidad asumida y qué tipo de modernidad se pretende gestar.

Podríamos decir que el problema radica cuando se identifica a la razón moderna con la racionalidad formal. “La cuestión no es oponerse al proyecto de modernidad como tal sino a una determinada modalidad asumida” (Teresa Matus, 1999,202). La modernización, en su racionalidad, presenta como principal obstáculo una aceptación monista de la realidad. Matus considera que si asumimos que: el proceso social esta entrelazado por diversas lógicas, su avance y transformación ya no puede consistir en pasar la realidad por una lógica determinada. La articulación que busca se efectúa teniendo como base la aceptación de lo plural. En este sentido la crisis de los paradigmas no es otra cosa que la expresión del reconocimiento central: la racionalidad única resulta inadecuada para describir y analizar una sociedad compleja como en la que vivimos. (Teresa Matus, 1999,203)

Por otro lado, la autora resalta que es preciso recordar que los rasgos de la modernización se determinan históricamente y se define por factores específicos. En consecuencia no se pueden declarar legítimas o naturales las formas de exclusión social ni confundir diversidad con desigualdad. La modernización por tanto está lejos de ser una decisión técnica o neutral (Teresa Matus, 1999, 213).

### **Modernidad como horizonte de comprensión**

Queremos resaltar aquí que el concepto de “**modernidad**” es central en la propuesta que realiza

Teresa Matus al Trabajo Social. Ya que, entendemos, se presenta como horizonte de comprensión.

En los textos de Matus la modernidad es caracterizada como: un vertiginoso cambio en las dimensiones de espacio y tiempo; de permanente extensión universal del capital y de incesante conmoción y movimiento (Teresa Matus, 1999, 186). Esto en tanto la experiencia de la modernidad promete aventuras, poder, crecimiento; pero al mismo tiempo amenaza destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos. La modernidad anula las fronteras geográficas y raciales, de religión e ideología; en este sentido se podría decir que une a la especie humana. Pero es una unidad paradójica, una unidad en la desunidad: nos somete a un torbellino de permanente desintegración y mudanza. Ser modernos es hacernos parte de un universo en el cual como dice Marx “todo lo que es sólido se desvanece en el aire.”(Berman Marshall, 1989, 1). En este proceso el capital tiende a destruir toda barrera espacial y temporal, tiende a conquistar toda la tierra como un mercado, a anular el espacio por medio del tiempo. Como así también “todas las relaciones estancadas y enmohecidas en su cortejo de creencias e ideas veneradas durante siglos quedan rotas, las nuevas se hacen anticuadas antes de llegar a osificarse” (Marx Karl, 1969, 38)

Siguiendo a varios autores adjetiva la modernidad a partir de lo efímero, transitorio, contingente, múltiple, lo que se desliza. La modernidad supone un lazo con el pasado y una apertura incierta hacia el futuro; abierta a lo nuevo, rompiendo con la concepción antigua y medieval de un mundo cerrado y finito. La modernidad “...se concibe como el paso de un orden dado a un orden producido” (Teresa Matus, apunte, 10) Esta, a su vez, presenta un vínculo con antecedentes filosóficos en el pensamiento de la ilustración: con acento en la razón y en la diferenciación legítima.

Intentaremos ampliar alguna de las características, que según Matus son constitutivas del proceso de la modernidad y que servirán para comprender su propuesta para Trabajo Social.

### **Demanda de pluralidad radical**

Entendemos que si observamos las actuales formas de lecturas rígidas del proceso de modernidad, pareciera como si un primer paso hubiese sido suplantarse esas visiones abiertas de la vida moderna por perspectivas cerradas. “De esta forma la modernidad es aceptada acríticamente o condenada con un distanciamiento y desprecio neo-olímpico: en ambos casos concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los propios hombres modernos.” (Teresa Matus, 1999, 189). Esto queda expresado en discursos radicalmente clausurados, donde las explicaciones neoliberales, sujetadas a esencialismos, entienden al desarrollo económico como una vía certera e indiscutible y propugnan un resurgimiento moral de grandes referentes pre modernos. Es por lo que la autora resalta la expresión de Habermas, que sospecha acerca de la complicidad de existencia de tendencias contra ilustradas.

Esta explicación de lo real, que ya hemos dicho no significa que sea la única posible, presenta una realidad reificada, que por explicarse esencialmente se naturaliza y se nos entrega como deber ser. Para Matus esto es trágico en tanto ese deber ser cancela la posibilidad de cambio, de pensamiento, de otra forma de ser, de una concepción abierta. Entendemos hasta aquí que para la autora la modernidad representa, por lo contrario, una razón con capacidad de nombrar lo múltiple, reconociendo todas las manifestaciones sociales y sus diferencias como legítimas. (Las diferencias frente a las explicaciones omnicomprensivas, que predeterminan un deber ser, son inaceptables no tienen lugar)

“Lo más trágico, en el sentido de Benjamín, es que las actuales revisitaciones metafísicas y esencialistas, tanto de lo moral como de lo económico y lo político, traicionan y niegan el núcleo de la esencia: su carácter polifónico. Ya que la esencia, en cuanto facultad de nombrar es básicamente múltiple...” (Teresa Matus, 2006, 10)

La posibilidad de pensar lo múltiple se produce en el pensamiento moderno a partir de la diferenciación de las esferas: la verdad, lo bueno y lo bello se autonomizan. En virtud de ello ya no es posible asumir, como venimos insistiendo, la existencia de una explicación omnicomprensiva que pueda responder a dichas esferas. Esto implica un cambio en la concepción de hombre y las preocupaciones por el orden social. Esto se verá reflejado en los modos epistemológicos de comprensión que serán posteriormente desarrollados en el apartado de la crítica.

### **De un orden dado a un orden producido**

El concepto de modernidad al pensar la sociedad como posibilidad de realidades abiertas, no clausuradas no como ya pensadas, se caracteriza por pasar de un orden dado a un orden producido. Mientras “para la filosofía práctica, el orden social era el que permitía actualizar toda potencia humana, desplegar virtudes y potencias ontológicas del ser y conducirlo a una vida buena y justa ... un nuevo orden social, aparece inspirado en la idea de supervivencia. Junto con ello, la vida justa y buena se redefine en término de una preocupación por el bienestar, ya no vinculado a un principio ontológico sino a una posibilidad de la supervivencia.” (Teresa Matus, 1999, 193) Mientras que el primer orden se presenta como normativo, ajustado a determinado deber social al que el individuo debe adaptarse para no quedar fuera de él. El segundo orden social, es el que se pregunta por la pluralidad, por la posibilidad de integración social, por una construcción colectiva del orden. Esta posibilidad de interrogación, nos parece fundamental al momento de pensar las intervenciones en Trabajo Social; ya que implican una revisión profunda de las metodologías funcionalistas, que han primado en la profesión, sobre todo en la década de los noventa.

En la construcción de este nuevo orden se pone en juego la exigencia de la demanda de pluralidad radical. “La pregunta radica en cómo concebir la totalidad, el colectivo social, de modo que logre dar cuenta de la pluralidad” (Tersa Matus, 1999,199). Aquí, se juegan dos aspectos,



por un lado, la pregunta por la identidad en sociedades complejas y diferenciadas como las actuales; y por otro lado, la consideración de que las sociedades requieren para consolidarse un principio utópico (concebido en términos capitalistas, anarquistas o marxistas). Estos aspectos nos ponen alerta en tanto se corre el riesgo de la imposición de verdad, de las representaciones absolutistas de los referentes utópicos, como así también de volver a caer en expresiones de la racionalidad formal (esencialista).

### **Critica al verbo ser**

La pregunta no puede estar reducida a si somos modernos o descubrir lo que verdaderamente somos; ya que corremos el riesgo de usar nuevas nociones con lógicas antiguas. Es insostenible pensar desde el concepto de modernidad, que se viene desarrollando, que “podemos ahora preguntarnos por lo moderno como si fuera un locus, una categoría dada y así discutir si somos – como si se tratara de una naturaleza – premodernos, posmodernos, peculiarmente modernos...” (Teresa Matus, 1999, 209). Ya que este tipo de pretensión monista, encapsula y se vuelve incapaz de indagar en la realidad que busca nombrar.

Dice Matus que el camino a seguir para la interpretación necesita otras claves de inicio. “no fijando la modernidad a la idea del ser, sino partiendo de un concepto de identidad abierto, que trate de entender cómo funcionan las construcciones identitarias múltiples existentes en los sectores de la sociedad. Este desafío nos coloca en los problemas de interpretación de nuestros procesos culturales construyendo categorías específicas de análisis...” (Teresa Matus, 1999, 210).

Lo interesante de esto es que nos permite una reconstrucción desde las contradicciones y negaciones sobre las cuales se construye el sentido de identidad. Y resalta la autora que recorriendo los contenidos de los procesos de identidad, podamos reconstruir el listado de los otros que son negados o caen sobre sospecha.

Esta idea de construcción identitaria queda plasmada en la propuesta de Matus tanto en la revisión de la historia del Trabajo Social, como en la revisión del sujeto con quien trabaja.

### **Relación pasado- presente. La tradición**

Entendemos que Matus plantea que se ha desarrollado una inadecuada comprensión de la vieja contraposición de modernidad y tradición. Esto ha producido una ruptura pasado- presente, en cuanto la forma de apelar a lo moderno ha perdido sus referencias históricas. “Esta dimensión modernizante se rebela contra la tradición y se alimenta de la experiencia de su rebelión permanente contra toda normatividad.” (Teresa Matus, 1999, 210)

Entendemos que en la indagación moderna, la tradición, la identidad, pasa por la búsqueda en una nueva conciencia de tiempo. “Por lo tanto, cada sociedad debe representar su historia, poner en discusión su pasado, de una forma no binaria, rompiendo el silencio de las contradicciones existentes en él, cuestionando la incuestionable continuidad de sus tradiciones” (Teresa Matus,

1999,210) Es por esto que la identidad no se puede pensar como algo dado o algo realizado a simplemente continuar.

Aquí, entendemos, se pone en cuestión el concepto de tradición. La autora para desarrollar dicho concepto toma las definiciones de Habermas. Y siguiendo esta línea plantea que “La tradición no es un espacio cerrado donde inscribimos nuestro mundo sino una gama de intereses y poderes que nos dan, entre otras cosas, una forma peculiar de definir nuestro pasado.” (Teresa Matus, 1999, 211). Es por esto que la tarea radica en pasar por el filtro de la crítica a la tradición con su construcción selectiva, para lograr una apropiación consiente de la propia historia.

Esta relación con la tradición, también se constituye como fundamental al momento de reconstruir la identidad del Trabajo Social, en la propuesta de Matus.

Es importante entender que en el núcleo de los textos de Matus, surge “...el impulso crítico de vincular presente- pasado intentando iluminar una contradicción que aparece como una paradoja: el esencialismo en los tiempos de hoy” (Teresa Matus, 1999,14). Esta afirmación, de alguna manera, integra todo lo hasta aquí desarrollado. La autora demuestra en todo momento la crítica sostenida a una visión omnicomprensiva del mundo sostenida desde su concepción de modernidad.

La autora propone, entonces, ejercer un proceso de **crítica de la modernidad** que no significa una postura involucionista. “No se trata de de conservar el pasado sino de realizar sus esperanzas. Tampoco consiste en asegurar que se ha dado el paso a una instancia posmoderna donde la incertidumbre se ha adueñado de todos los espacios vitales.” (Teresa Matus, 1999, 194). Se trata de una crítica que desestructura el orden de las representaciones a fin de reinscribirlas. Donde la comunicación es concebida como el mecanismo de reconocimiento de la diferencia, sin exclusiones ni jerarquías. Que se plantea filiaciones sociales, que reconozca la relación hombre-mundo. Es en el fondo, la concepción de que la razón solo puede ser definida por la vía de la crítica a la razón. (Teresa Matus, 1999, 195).

Frente a lo expuesto T. Matus propone para pensar las intervenciones en Trabajo Social: “Es preciso construir nuevas categorías conceptuales que permitan mostrar una realidad persistente y múltiple. Las posibilidades de gestión con estas formas renovadas de exclusión requieren de una adecuada comprensión de contexto. De otro modo, solo se acentuara la separación entre interpretación e intervención. Con una interpretación encapsulada, se genera una intervención débil o estrictamente funcional, donde queda imposibilitado el trabajo del concepto.”

Insiste en la idea de que es preciso comprender que el análisis en trabajo social debe ser reconstructivo porque las respuestas no son univocas, ni mono causales. Para esto hay que trabajar en redimensionar las herramientas. “Si Trabajo Social quiere intervenir adecuadamente debe partir por aprender estos mecanismos de reconstrucción polifónica” (Teresa Matus, 2006, 13)

## Polifonía

Otro de los conceptos que entendemos, Matus tiene como horizonte explicativo es el de polifonía. A continuación intentaremos una reseña de lo que implica dicho concepto.

A partir de la historia de la música<sup>31</sup>, su origen eclesiástico y su vuelco a lo mundano, Matus desarrolla el concepto de polifonía. Este concepto, encuentra su representante filosófico en Pico Della Mirándola. Quien como representante del Renacimiento se abre a la experiencia mundana en oposición a la experiencia de la tradición eclesiástica medieval.

La autora resalta de este filósofo, dos movimientos que considera polifónicos. El primero, “en cuanto a la forma de organización de sus argumentos, en los que recurre desde los clásicos a herencias de diversas tradiciones y campos disciplinarios” y el segundo movimiento relacionado con “el planteamiento polifónico e indeterminado de la naturaleza humana” (Teresa Matus, 1999,10).

En este segundo movimiento, entendemos, se construye una noción de hombre. Para Pico della Mirándola “la dignidad del hombre no sólo es la adhesión a una vida virtuosa sino que el ser humano puede construir y asumir varios puntos de vista al mismo tiempo. Esta posibilidad de polifonía no genera el desorden sino por el contrario, se vincula con la potencialidad de una armonía que es expresión de verdad” (Teresa Matus, 1999,11). Esta idea de posibilidad de distintos puntos de vista viene a fortalecer la idea de posibilidad de pluralidad, de la comprensión de lo múltiple, por el hombre, frente a comprensiones monistas del mundo. De esta forma se introduce la idea de autocreación y soberanía como categorías fundamentales en tanto expresión de posibilidad de metamorfosis del hombre.

Entendemos, que Matus entiende al hombre como lo hace Pico, en tanto “el hombre puede hacer varias cosas, pudiendo colocar en el mundo cosas que nunca existieron” (Teresa Matus, 1999, 12). La autora resalta que es esta noción de mudanza, de variedad la que es asumida en el ideario ilustrado.

## Régimen de la mirada

El último concepto que desarrollaremos aquí, es el de régimen de la mirada. Entendemos que este concepto, también, funciona como base para la comprensión de la crítica y la propuesta que Matus le realiza al Trabajo Social. Para desarrollar este concepto se apoya en los textos de Foucault.

Como planteará Benjamín: “*El sentido de los escombros es ver caminos por doquier. Y el que ve caminos por doquier no piensa en destruir ni en los escombros mismos, sino en las múltiples sendas que lo cruzan.*” (Teresa Matus, 2006, 16) En este sentido propone trabajar con el concepto de “régimen de la mirada”, entendido como “una clave que busca exponer las categorías

---

<sup>31</sup> La historia nos remite a los orígenes de la escritura musical y la posibilidad de diversificación, metamorfosis que esto produjo.

conceptuales desde donde se nombran los objetos/ sujetos de estudio. Esto permite dilucidar en cada corriente y en sus propias rupturas, el paso de lo pre categorial a lo categorial.” (Teresa Matus, 2006, 17)

El concepto es trabajado como una herramienta que permite la deconstrucción de los discursos. “Para comprender cuándo se ha producido una mutación en un discurso es menester interrogar algo más que a los contenidos temáticos o a las modalidades lógicas, y recurrir a esa región en que palabras y cosas no están aún separadas.” “Esta zona se encuentra al nivel del lenguaje, en la manera de ver y de decir, en la distribución originaria de lo visible y lo invisible, en la medida que esto se encuentra íntimamente relacionado con lo que se dice y con lo que se calla.” (Teresa Matus, 2006, 17) Permite la innovación de saberes en tanto permite ver lo que había quedado en el umbral de lo visible y de lo enunciable.

“Consecuentemente el régimen de la mirada es fundador del sujeto en su calidad irreductible. En lo no- hablado, dirá Foucault, *duerme la palabra*. De este modo, lo pensado cuenta tanto como lo no-pensado, ya que abre a la posibilidad de pensar de nuevo. Esta categoría se vuelve relevante a la hora de analizar los diferentes regímenes de la mirada que el Trabajo Social ha proyectado porque posibilita estudiar sus fundamentos y, desde ellos, abrirse al espacio desafiante de lo no pensado” (Teresa Matus, 2006, 18)

## **Crítica a las ideologías dominantes en Trabajo Social**

Si pensamos en la historia de la profesión podríamos decir que en el momento en que el Trabajo Social se introduce en la academia comienza a interrogarse acerca de su cientificidad, y por lo tanto a preguntarse por su definición como disciplina con objeto, objetivo y método. Para T. Matus, estas respuestas fueron construidas desde lo que considera como “la opción hegemónica” (Teresa Matus, 1990, 33) que concibe al Trabajo Social como una tecnología.

En este proceso se define a la profesión como disciplina en tanto “...se alude al proceder racional y metódico que debería ser compartido por todas las personas que se dediquen a ejercer la profesión”(Teresa Matus, 2006, 34) donde queda claro que el acento está puesto sobre todo en una forma de hacer, y prima el concepto weberiano de racionalidad con arreglo a fines.

Para este tipo de planteos, los objetivos del Trabajo Social logran eficacia racional y validez a partir de la aplicación del método científico; que se corresponden con: la definición del problema, formulación de hipótesis, derivación de las consecuencias observables, contrastación de hipótesis, definición de variables, definición de la población y de la muestra, determinación del instrumento de medición, aplicación del experimento, análisis de datos y elaboración de conclusiones. Por lo que la urgencia radica en “pasar de un método de ensayos tentativos a otro racional y científico” (Teresa Matus, 2006, 37), si se quiere lograr cumplir con los objetivos establecidos para la profesión. “Sería la aplicación- del método- la generadora de teorías, reglas, datos...” (Teresa Matus, 2006, 37).

Se vislumbra que desde esta perspectiva, anclada en un posicionamiento positivista- empirista, existe una fuerte búsqueda de modelos desde los cuales pensar las intervenciones en lo social, y por lo tanto de regularidades que permitan abordar los fenómenos de la realidad. Esta búsqueda de modelos y regularidades ha dado lugar en Trabajo Social a lo que se denomina metodologías de intervención social. Estas se diferenciaron de acuerdo al objeto a abordar, entonces se presenta una metodología específica de caso, familia, grupo, etc.; que a su vez asume como momentos de su desarrollo al diagnóstico, planificación, ejecución y evaluación. Asumiendo estos momentos como pasos a superar para lograr una intervención satisfactoria. Entendemos que es a esta perspectiva de Trabajo Social a la cual la Dra. Matus pretende realizar una crítica profunda.

En primer lugar la autora plantea que esta perspectiva marcó en la profesión, por lo menos, cuatro fallas básicas:

En primer lugar, los profesionales, por apegarse al método, desprestigiaron la descripción o interpretación de los fenómenos a estudiar; se asumieron solo aquellos aspectos de la realidad que el modelo podía contener, dejando fuera el conocimiento restante por no ser pertinente.

En segundo lugar, se adscribe a una ciencia concebida como objetiva y neutra, esto no da lugar al propio profesional ni a los planteamientos valóricos de la profesión, por lo que separa tajantemente decisión y razón. “Así, el énfasis en la dirección de los cambios sociales quedó en

manos de un modelo científico que, encubierto tras una ideología tecnocrática, favorece el statu quo y la conservación del sistema, basándose en criterios de adaptación social” (Teresa Matus, 2006, 40).

En tercer lugar, esta perspectiva de análisis no favoreció un proceso de autocrítica profesional; “si la dirección del cambio queda ligada a los resultados del método, el investigador no tiene por qué cuestionarse sobre el sentido y la dirección de la transformación ni si esta es factible de ser pensada en dichos términos.”(Teresa Matus, 2006, 40)

Y finalmente, visualiza que dentro del mismo paradigma positivista el Trabajo Social no profundizó la propuesta; creando una configuración estática del modelo, sin seguir la evolución y cambios dentro de dicha corriente de pensamiento.

### **Aspectos epistemológicos de la crítica**

T. Matus resalta que en lo anteriormente dicho se vislumbra que la relación entre Trabajo Social y epistemología ha quedado determinada por el método. Por lo que considera que es necesario un análisis profundo de la temática para superar las adherencias positivistas que existen en las intervenciones y que hoy no responden a la complejidad de lo social. Consideramos que, la autora, pretende una revisión del cómo de la intervención social. Como la misma ha estado estrechamente vinculada a las perspectivas positivistas es necesaria una crítica epistemológica al método, al cómo de la intervención social; para superar sus debilidades y ser capaces de “...intervenciones sociales efectivas, que respondan a las transformaciones actuales...” (Teresa Matus, 2006, 2)

En el análisis teórico epistemológico, que permitirá la crítica a esta postura hegemónica dentro del Trabajo Social, se desarrollan los siguientes temas: el lugar de la teoría, la relación entre conocimiento e interés, la relación teoría- práctica, la relación sujeto- objeto, el lugar de la verdad y la verificación del conocimiento, los esencialismos explicativos de un modelo de racionalidad única (explicación neoliberal).

Su desarrollo conceptual sigue las discusiones dadas por Horkheimer, Popper y Habermas, principalmente. El horizonte que abren estas temáticas es demasiado extenso para su desarrollo en este tipo de trabajo pero intentaremos realizar una reseña de los nudos centrales que nos permita comprender la crítica.

### **El lugar otorgado a la teoría**

Consideramos que uno de estos nudos centrales es el lugar que se le brinda a **la teoría**. Creemos entender que Matus rechaza el concepto de teoría desarrollado por el positivismo, en tanto, hasta aquí comprendemos, que ésta teoría es producto de la rigurosidad lógica de la aplicación del método, y por lo tanto de un riguroso proceso de observación de hechos en busca de

regularidades. Por lo que se la define como “aquel conjunto de proposiciones relacionadas unas a otras acerca de un campo de objetos de las cuales pueden deducirse las restantes proposiciones” (Teresa Matus, 2006, 18). De esta manera la teoría siempre quedará deudora del dato, del hecho.

A partir de esta definición de teoría se pone en cuestión, entre otras cosas, la posibilidad de acceso a este **dato**, que para el positivismo se configura como transparente, accesible por el sólo hecho de la observación. Sin embargo entendemos, aquí reside otra de las críticas centrales a este posicionamiento. Esto no es posible ya que el dato es siempre una construcción del sujeto, en palabras de Matus “se olvida de que el dato que se nos ofrece esta siempre preformado por el carácter histórico del objeto como así también del sujeto que lo construye” (Teresa Matus, 2006, 18); agregando que tanto objeto como sujeto son configurados por la actividad humana. El lugar que el positivismo le otorga a la teoría la posiciona como autónoma del contexto societal, buscando sus fundamentos a partir de una forma esencial e íntima del conocimiento.

Para la autora la crítica más relevante a ésta mirada radica en que la teoría pierde su capacidad de iluminar las contradicciones, ya que “... opera clasificando datos en sistemas conceptuales que simplifican o eliminan dichas contradicciones” (Teresa Matus, 2006, 19). Por lo que esta teoría no tiene posibilidad de autocrítica, no puede visualizar las contradicciones que presentan los contextos actuales y por lo tanto no tiene herramientas para explicarlos; “la teoría tradicional no tiene como colocarse contra el presente cuando el presente es miseria<sup>32</sup>”. Pensamos que esto se vuelve relevante para el Trabajo Social, en tanto sus intervenciones y objetivos históricamente han tenido que ver con la transformación, como así también con la capacidad de comprender y trabajar en las contradicciones. Otra cosa que nos llama la atención es que desde este posicionamiento (positivista) no queda lugar para el otro, el sujeto con el cual el Trabajador social trabaja, porque este y su contexto son convertidos en un objeto transparente, accesible, capaz de ser captado en su totalidad por el Trabajador Social. Posibilidad que nos resulta peligrosa.

### **La validación del conocimiento científico**

Entendemos, según lo que T. Matus desarrolla en sus textos, que para el discurso científico uno de los temas centrales es **la validez de los enunciados**, del conocimiento. El positivismo al afrontar esta problemática pretende, a través del método, escindir la razón (fuente de conocimiento) del sentido común, de los intereses y valores del sujeto (componentes no racionales). A partir de este razonamiento se desprenden varias críticas, que la autora trabaja a partir de una discusión entre Popper<sup>33</sup> y Habermas. En primer lugar, para Popper los elementos no

---

<sup>32</sup> 2006 de la intervención social Pág. 20

<sup>33</sup> Para Habermas, Popper ocupa un lugar peculiar: por una parte es un representante defensor de la teoría analítica de la ciencia y por otra es un encarnizado crítico de los presupuestos empiristas del nuevo positivismo. Así, es la propia crítica de Popper la que inicia una etapa de auto reflexión en este enfoque epistemológico. Sobre ella, Habermas apuntará a los límites que este nuevo tipo de

racionales intervienen sólo en la conjeturas, excluyéndolo del momento de la validación del conocimiento, para él el momento de la falsación<sup>34</sup>. Creemos comprender que Habermas advierte dos problemas en lo expuesto por Popper: el primero relacionado a las fuentes del conocimiento; y la segunda sobre la división artificial entre conocimiento e interés.

### El lugar de la verdad

En relación a las **fuentes del conocimiento**, Habermas, considera todas ellas son impuras (la observación, el pensamiento y la tradición), por lo que el camino a los orígenes del conocimiento nos está interceptado. Por lo que entendemos, lo que venimos reiterando, el dato no nos es accesible ni transparente, sino una construcción humana. Es por esto que Habermas le critica a Popper el hecho de considerar que el método de la falsación es capaz de medir la validez empírica. Habermas considera que la falsación se corresponde y justifica recurriendo a una de las fuentes del conocimiento: la tradición. Entendemos que la tradición representa, de alguna manera, los lugares comunes de significación social, las construcciones/ explicaciones humanas e históricas. Habermas sostiene, haciendo referencia a Popper, que "... pese a todas sus críticas, sigue compartiendo, todavía un prejuicio positivista de profundo arraigo: el suponer la independencia epistemológica de los hechos respecto de las teorías, cuya función sería aprehender descriptivamente estos hechos y las relaciones entre ellos" (Teresa Matus, 2006, 21). Entendemos este aporte como relevante ya que nos permite pensar críticamente, desde la postura de Matus, los lugares de la verdad y sus posibilidades. Importante para el Trabajo Social desde el momento en que el conocimiento científico regula las intervenciones.

Esta preocupación por el cómo se conoce (muy moderna) está estrechamente vinculada con el acceso a **la verdad**. Creemos comprender que Popper con su lógica de verificación y falsedad, entiende que a la verdad se accede gradualmente, por lo que la ciencia tendrá un carácter provisional. Lo que si le permite su método es determinar cuáles de las teorías está más cerca de esa verdad provisional. Pero hay que tomar en cuenta que Popper inserta estas categorías dentro de su lógica racional, por lo que los criterios de validez y verdad se definen por procedimiento. (Teresa Matus, 2006, 25)

Al contextualizar su requisito de falsear dentro del marco de la lógica racionalista, Popper devela que, de concordar con él en este aspecto, se debe necesariamente compartir toda su estructuración. Así sucede lo que, expuesto en palabras de Foucault, es principio de lectura y exclusión, ya que "de todo lo que pasa no entenderás más de lo que se ha convertido en inteligible porque ha sido cuidadosamente extraído y seleccionado para hacer inteligible al resto. Bajo las especies de lo que se denomina la verdad, se trata siempre de conjurar lo que

---

positivismo mantiene. Teresa Matus, 2006, 20.

<sup>34</sup> Aunque ningún número de observaciones nos permite alcanzar una proposición universal – por lo que la verificación no es posible- basta con una observación que señale lo contrario para concluir que la proposición es falsa. Teresa Matus, 2006, 25.



acontece: el suceso<sup>35</sup> De este modo lo que conocemos por verdad, o los procedimientos para acceder a la verdad dentro de un conocimiento científico pasa por una forma de imposición de cierto filtro de saber que se oculta bajo el aspecto universal y objetivo de este conocimiento.

Por otra parte, la verdad y su definición nunca están exentas de su relación con los mecanismos de poder. Es decir cada sociedad ha tenido y presenta hoy su política general de la verdad, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos e instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, las técnicas y procedimientos para obtenerlos. En nuestra sociedad estos criterios son inseparables del discurso científico y de las instituciones que los producen.

Así es como detrás del concepto de verdad encontramos su propia presuposición. La elección de determinados criterios para definir la verdad, sus procedimientos de realidad y racionalidad son producto humano. Es un acto social y depende de la situación histórica.

Creemos comprender entonces que las verdades, de este conocimiento científico, surgen de cierto filtro, de cierto tipo de mirada que además está íntimamente vinculada con determinado poder, que legitima dicha mirada. Esto es importantísimo a tener en cuenta para el Trabajo Social; ya que lo obliga a preguntarse por los fundamentos del conocimiento que guía la intervención, y le sacude el polvo a los posicionamientos éticos.

### **La relación interés - conocimiento**

La segunda advertencia tiene que ver con la **relación interés- conocimiento**. Para Habermas, y entendemos que también para Matus, pensar una ciencia que escinda la razón del interés es insostenible, ya que los intereses están siempre presentes en el que hacer científico (Teresa Matus, 2006, 22). Y en primer lugar se asevera que al luchar contra la idea de intereses particulares la ciencia se engaña sobre sus condiciones de posibilidad objetiva.

Pensar desde esta escisión implica no dar lugar a la discusión acerca de los objetivos y valores de la ciencia, como si ellos les fueran inmanentes. Popper entiende que en este sentido la ciencia queda librada al plano de las decisiones, donde se debe decidir por un posicionamiento racionalista; “el problema reside no entre la elección entre razón y fe, sino en la elección entre dos tipos de fe” (Teresa Matus, 2006, 23).

Creo que lo importante aquí es entender que con esta escisión la ciencia positivista intenta justificar la legitimidad del conocimiento a partir de conceptualizaciones externas, donde prevalece el objeto; y se desconoce al sujeto y la historicidad de construcción de ese objeto.

A partir de esta tensión, Teresa Matus desarrolla en sus escritos, el sentido que le otorga Habermas a esta relación conocimiento- interés, desde donde él pretende radicalizar la epistemología, argumentando que “las raíces del conocimiento se hunden en el terreno de la vida de la especie humana” (Teresa Matus, 2006, 33). Afirmando que siempre detrás del conocimiento

---

<sup>35</sup> Foucault cita n°88 pág.26

se encuentra un interés referido a la reproducción de la vida. A partir de este argumento visualiza tres formas de vinculación: interés técnico<sup>36</sup>, interés práctico<sup>37</sup> e interés emancipatorio<sup>38</sup>.

Esto, según lo expuesto por Matus, articula tres grandes temas: la preocupación por derrocar la ilusión objetivista donde el mundo es concebido como independiente del sujeto que conoce; la clasificación de los procesos de investigación en tres categorías que se distinguen a partir de sus propias estrategias cognitivas y la conexión entre esas estrategias con sus intereses específicos que tienen su fundamento en la historia natural de la especie humana.

Los intereses son estructuradores del conocimiento posible; son empíricos en tanto están arraigados a los problemas del desenvolvimiento histórico y a las dificultades de la reproducción de la especie humana.

Habermas se propone retomar una teoría del conocimiento, que ha sido desplazada por la teoría de la ciencia, remontándose a través de fases abandonadas de la reflexión, caminos que han sido bloqueados por el auge del positivismo. Propone la ampliación del concepto de razón, integrando interés y tendencia a la corte del conocimiento. Una nueva razón que guíe el conocimiento humano.

Es necesario que la razón recorra todos los caminos de su constitución (reconstrucción de la certeza sensible, experiencia de la conciencia, crítica). La propia razón debe recorrer todos los caminos de su constitución. El conocimiento y la relación conocimiento –interés se desenvuelven en la tensión entre ser y deber ser. Esto configura su canon normativo. Este resuelve la dirección de las ciencias hacia el mundo de la vida. En tanto el sujeto solo puede interpretar el sentido de sus textos en relación con la estructura del mundo al que pertenece, que actúan como medios de la reproducción de esa vida y al mismo tiempo determinan los criterios que la sociedad entiende por vida buena (Teresa Matus, 2006, 35) En consecuencia se da el paso desde la acción a la comunicación, pero, el investigador queda atado a un concepto de razón que actúa como referente utópico.

### **Relación Teoría- Práctica**

Queda así por desarrollar lo que entendemos como otro de los nudos centrales de la crítica que desarrolla Matus; hacemos referencia a la relación teoría – práctica. Esta relación esta signada por lo ya desarrollado. Creemos comprender que en un conocimiento fundado en elementos racionales, sostenido desde el método, que busca las regularidades, que determina ciertos filtros;

---

<sup>36</sup> Existe un interés técnico en las ciencias empírico analíticas vinculado a una necesidad de reproducción de la vida, al cual le corresponde una estrategia de conocimiento que ha plasmado su metodología y orientación cognoscitiva.

<sup>37</sup> La reproducción de la vida humana descansa en el problema de posibilitar una comunicación intersubjetiva confiable y permanente entre los hombres. Este es un interés práctico en el cual se pueden encontrar las bases de los conocimientos de las ciencias histórico- hermenéuticas.

<sup>38</sup> Existe un interés emancipatorio tanto en su dimensión subjetiva como social de las formas de dominación pseudo naturales. Este interés es el que está en la estructuración de las orientaciones generales de las ciencias críticas.

produce “la pérdida de la experiencia ocasionada por la racionalidad de lo siempre igual” (Teresa Matus, 2006, 32). Queremos decir con esto que la realidad abordada desde este conocimiento científico, por lo tanto verdadero, que determina una forma de entender el suceso, siempre va a producir el mismo resultado, al abordarlo siempre desde un mismo lugar, no dando lugar a la experiencia, a lo nuevo, al sujeto. Pensando en Trabajo Social, si pensamos en los sujetos con los que intervenimos y las situaciones a las que se enfrentan podríamos pensar que, por ejemplo, todas las situaciones de violencia intrafamiliar están determinadas por los mismos factores, por lo que de antemano sabemos cuales deben ser los pasos a seguir en la intervención.

Sin embargo esto, entendemos produce, el efecto contrario, o sea si tenemos la seguridad de que el conocimiento que nos guía es el verdadero y que las formas de intervención que de él derivan son las correctas entonces nos enfrentamos a un hacer, una intervención de las menos reflexivas, abandonando los interrogantes.

Para Matus esta separación entre teoría y práctica no permite iluminar las contradicciones que se presentan en el mundo actual. Por lo que creemos entiende que el problema de la praxis es también el problema del conocimiento; “ya que pensar es un hacer y la teoría una forma de praxis” y “... el pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que se lo ignore. Sólo piensa quien no se limita a aceptar pasivamente en cada caso lo dado...” (Teresa Matus, 2006, 32)

Por lo que la autora afirma que la práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro y, la teoría un empalme de una práctica con otra. Así el teórico ha dejado de ser un sujeto que se debe situar “un poco en avance o un poco al margen para decir la muda verdad de todos” sino aquél que “enfrenta las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso.” De esta forma la teoría es una práctica, y funciona exactamente como una caja de herramientas. (Teresa Matus, 2006, 23). Esto se plantea como un desafío para el Trabajo Social.

### **Una nota sobre ideología**

Nos interesa rescatar que la autora plantea que “esta concepción- positivista- impulsa una crítica de la ideología que opta por el beneficio de la racionalidad tecnológica” (Teresa Matus, 2006, 42) en tanto asume como central la separación entre lo que considera ciencia del “sentido común” dejando por fuera, como ya dijimos, al sujeto y sus decisiones. “No se trata de tomar partido a favor del sentido común y rechazar la ciencia, sino de darse cuenta de cómo esa lectura positivista de la ciencia se ha vuelto ideológica.”<sup>39</sup> (Teresa Matus, 2006, 42) Entendemos que el concepto ideología se asume aquí para dar cuenta que este posicionamiento al validar sus razonamientos a través de la razón y entregándole el valor de la verdad, desarrolla una explicación sobre las relaciones sociales como esenciales. Y le atribuye al interés y al sentido común el lugar de ideología. Sin embargo, lo que señala la autora que estas explicaciones se

---

<sup>39</sup> Op. Cit. Pág. 42

convierten en ideológicas. Para T. Matus dar cuenta de esto le permite plantear la búsqueda de una forma diferente de encarar los métodos de investigación.

### **Análisis del contexto**

Matus suma a esta crítica epistemológica un análisis del contexto, sobre todo focalizada en la década del noventa, que ella denomina “incomodidades contextuales” (Teresa Matus, 1999, 57). Entendemos que aquí pretende una fuerte crítica a los procesos explicativos que produce el Neoliberalismo. En tanto este presenta “... una **versión unívoca de la razón** donde se puede definir lo real social unívocamente” (Teresa Matus, 2006, 27). Relacionado a lo que venimos planteando, el neoliberalismo solo da lugar a una determinada forma de explicación de las relaciones sociales que la autora, creemos, considera ya no sirven para comprender y enfrentar las situaciones actuales. “En todo problema social contemporáneo: violencia, pobreza, enfermedad, no es posible la existencia de categorías a priori de las que partir incuestionablemente” (Teresa Matus, 2006, 28)

Se presenta, entonces, como un desafío para el Trabajo Social el no partir de aquellas explicaciones sustanciales de los fenómenos (violencia intrafamiliar, desarrollo comunitario) como si todas las situaciones se plantearan a partir de las mismas categorías, por el contrario se debería reconstruir el problema en situación. Esto implicaría poder **poner en cuestión la categoría** con la cual se va a trabajar, profundizando los fundamentos ya que allí surge un cúmulo de contradicciones que se van a expresar no sólo en la comprensión del problema sino que se traducirán en diferentes formas de intervención social. (Teresa Matus, 2006, 28)

Nos parece interesante aquí resaltar que Matus al realizar esta crítica a los fundamentos sustanciales o a las categorías a priori, introduce esta otra razón, que viene construyendo desde la perspectiva de Habermas. Por lo que entendemos, son posibles distintos y nuevos modelos de racionalidad. Esto implica que no hay solo una versión objetiva de lo real y que el nudo se presenta en los **diversos procesos de interpretación**, que se ponen en juego en los choques de racionalidades existentes en todo fenómeno social (Teresa Matus). Así queda planteada una fuerte apuesta a análisis que pretendan la comprensión de formas de estar y no de ser.

Por otro lado entendemos se pone en juego la visión que el Trabajo Social construye del sujeto en estos procesos de interpretación. Por lo que considera insostenible una visión ontologizada y esencialista de los sujetos con los que trabaja. Ya que si se sostiene en este posicionamiento el Trabajador Social queda perplejo frente a las situaciones actuales. Entendemos que la autora propone el rescate de las lógicas discursivas que presenta el sujeto (Teresa Matus, 2006, ...); en tanto rescate de sus intereses frente a los intereses de las instituciones y por lo tanto de las intervenciones que ellas proponen. Pretende, entendemos, darle lugar al sujeto, a sus valores e intereses.

Matus desafía al Trabajo Social a realizar un trabajo crítico que considera fructífero para la intervención social. En tanto entiende que los esencialismos como únicas explicaciones no dan lugar al no lugar, imposibilita otras miradas, otras palabras. Por lo que se propone un análisis que busque alumbrar lo que no fue dicho, para que pueda sedimentar nuevas prácticas.

“Esto implica una superación de la lógica racionalista: es urgente descubrir y develar las diferentes caras que presenta la razón para no dejarla reducida a mera racionalidad instrumental. Sin embargo esto no significa, de ningún modo renunciar a proponer un concepto ampliado de razón, una instancia racional normativa...” (Teresa Matus, 2006, 30)

De todo lo anterior se puede decir que existen serios obstáculos contextuales para que Trabajo Social siga operando con una matriz tecnológica: porque es incapaz de superar tanto las limitaciones conceptuales como de asumir críticamente las transformaciones del contexto. Esta matriz pretende establecer viejos códigos de interpretación ante realidades nuevas, en la ilusión de univocidad de una lectura instrumental. Por lo que ésta, la noción hegemónica ha hecho crisis y es claro en los diversos ámbitos de intervención. El Trabajo Social se encuentra encapsulado y por tanto es preciso desencapsularlo, resituándolo.

### Propuesta para la intervención

Teresa Matus inscribe sus escritos en la posibilidad de resignificar al Trabajo Social; proponiendo un análisis crítico de las tradiciones<sup>40</sup> que determinan a la profesión. Este análisis comienza por pensar la identidad de la profesión y los sujetos con los que trabaja para poder resignificarlos, reinscribirlos en los actuales procesos sociales. “Ya no puede sostener las visiones duales que lo hacían concebir el lugar de los cambios como un mecanismo de reacción cultural que provenía de sectores socio-políticos, de segmentos de estratificación social o de ámbitos religiosos” (Teresa Matus, 2006, 12). Ya que, como sostiene la autora, han quedado demostrados los profundos mecanismos de hibridación cultural y mostrado la infactibilidad de reservas culturales intocadas. Esto hace emerger un nuevo mapa de preguntas para la profesión.

Preocupada por la construcción de intervenciones sociales efectivas, que respondan a las transformaciones actuales, se propone nombrar lo social reconstructivamente. “La apuesta es la construcción de una lógica de innovación de los procesos de intervención social, que profundice en nuevos modelos complejos de intervención, que evalúe sus estrategias, su consistencia operacional, sus mecanismos para una gestión más integral que se oriente a resultados. Que se adentre en preguntas nuevas y tenga una intervención más competente y sólida, que se inserte en una perspectiva de derechos, promueva una participación responsable y fomente la autonomía de los sujetos.” (Teresa Matus, 2006, 2) Matus reconoce que aquí la gran pregunta radica en el “Cómo” realizar esta apuesta. A continuación intentaremos desarrollar su propuesta. Siempre tomando en cuenta lo ya desarrollado en los apartados anteriores de este trabajo, referido a sus lugares teóricos- filosóficos y a las críticas realizadas al posicionamiento tecnológico en la profesión; porque desde allí será posible la comprensión de esta nueva racionalidad propuesta.

### Dos premisas centrales

Como lo que pretende es resignificar, intenta dar cuenta de algunos criterios y problemas a considerar en el despliegue de nuevas cartografías. En este sentido plantea dos premisas centrales. La primera pone el acento en sacar al Trabajo Social de su posición binaria entre conocer y hacer para pensarlo como una forma de **intervención acotada a un hacer reflexivo**; donde sea posible superar la inconsistencia, de la noción tecnológica, para **nombrar con claridad las contradicciones** existentes en sus ámbitos de acción y por lo tanto también en su intervención.

La segunda premisa dice “Que es posible pensar otras propuestas para Trabajo Social

---

<sup>40</sup> En el sentido en que Habermas le asigna a las tradiciones, en cuanto: “nuestras tradiciones no son solamente algo que nos hayamos encontrado ahí sino que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero si tenemos que saber que está en nuestras manos decidir cómo podemos proseguirlas.” (Teresa Matus, 2006, 14)

reasumiendo una posición contradictoria de teoría y praxis en el horizonte de una comprensión social compleja, de una intervención social fundada en otros parámetros” (Teresa Matus, 2006, 15). Aquí la resignificación del Trabajo Social parte de una **intervención fundada en una “rigurosa y compleja comprensión social”**. Reconociendo la imposibilidad de la intervención sin la interpretación, por lo que toda intervención es capturada a partir de un lugar teórico, a partir de un modo de ver. “Trabajo Social constituye su especificidad, por tanto, en **las mediaciones de un modo particular de ver que tiene como resultado un hacer particular.**” (Teresa Matus, 2006, 15)

Entendemos que la autora está planteando en un Trabajo Social reflexivo, capaz de interpretación de las transformaciones del contexto y por lo tanto capaz de nombrar dichas transformaciones. Es este tipo de interpretación, fundada en la comprensión compleja de lo social, que funciona como mediación y posibilita la intervención efectiva.

### **La mediación**

Teresa Matus cuando propone una comprensión social compleja para una intervención fundada, entiende que las mediaciones deben dar cuenta de: los cambios existentes en el contexto, de las diversas perspectivas de las teorías sociales, los diversos enfoques epistemológicos y los marcos valorativos. Reconociendo, de esta manera, que las interpretaciones dan cuenta de determinadas formas de fijación de lo real. Que se opone a pensar en una versión objetiva de lo real, como sí lo hace el positivismo. El desafío es, como ya lo hemos dicho, reconstruir el problema en situación. Y por lo tanto no incorporar sobre un fundamento sustancial el fenómeno a indagar.

Comprendemos, hasta aquí, que el Trabajador Social debe ser capaz de dar cuenta que interpreta a través de estas mediaciones. Lo que permite pensar en la posibilidad de interrogarse sobre dichas interpretaciones (no hay posibilidad para los fundamentos sustanciales). Es en este momento de su planteo que el concepto de “régimen de la mirada<sup>41</sup>” juega un papel central. Ya que este nos permite la deconstrucción del discurso a partir del análisis del concepto. Permite la innovación de saberes ya que posibilita, desde el reconocimiento de lo dicho y lo no dicho, nuevas interrogaciones y repensar los fundamentos.

Afirma Matus que “la función de mediación no involucra un procedimiento de bisagra, sino la posibilidad de nombrar un escenario posible de reconstrucciones, una tarea. La función de mediación no es hablar de otros sino mostrar las contradicciones en los discursos”.(Teresa Matus, 2006, 28) Entendemos que no es admisible que no se profundice sobre los fundamentos de los enunciados, que se pretenda un paso directo a la intervención. Esto, dice Matus, ha empobrecido la producción de conocimiento y las intervenciones del Trabajo Social.

Entender la crítica que la autora realiza a la postura tecnológica en la profesión, implica reconocer

---

<sup>41</sup> Ver pag.

en este postulado de la necesidad de mediaciones para interpretar los fenómenos sociales un aporte central al Trabajo Social. Ya que las categorías teóricas dejan de funcionar como un a priori para pasar a ser un resultado donde se ponen en evidencia las lógicas en juego. La mediación, entonces, debe permitir mostrar “el derecho a la legítima rareza”, en tanto se deje de lado la búsqueda de un patrón unívoco de comportamiento desde el cual se juzga a lo que queda por fuera como transgresión. “La función mediadora en Trabajo Social debe contener la posibilidad de recuperar la unidad de lo razonable dejando escuchar sus múltiples voces.” (Teresa Matus, 2006, 29)

Como ya hemos afirmado la autora no renuncia a la razón, sino que propone un concepto ampliado de la misma. Desde este concepto ampliado de razón, se define una instancia normativa para generar las posibilidades de un Trabajo Social que contenga las condiciones de un trabajo emancipador. Esto significa analizar el contenido de la teoría crítica que no deje los valores afuera de su quehacer, sino que se oriente según ellos.

Desde este planteo Matus propone un concepto de comunicación que logre el reconocimiento de la diferencia. Esto le brinda sentido, orientación valórica a la mediación. Que deberá contener saberes que en su lenguaje sean capaces de nombrar e intervenir en las escisiones producidas entre la concepción de la cultura de expertos y la praxis cotidiana. Esto implica un rescate de las lógicas discursivas, donde se reconozcan los intereses de los involucrados (personas e instituciones), para lograr interpretaciones que permitan intervenciones efectivas. (Teresa Matus, 2006, 30)

Matus afirma, que trabajo social está inserto en el proceso problemático de la mediación, característico de la modernidad. Por lo que debe asumirse como una forma de trabajo reflexivo y crítico, es decir, que se constituya en una actividad creadora y no en una mera necesidad productiva, que dé forma conceptual y práctica, a un lenguaje que le permita decir lo que ve.

### **Lo simbólico y la producción de sentido**

Se viene sosteniendo que es parte de los desafíos para la profesión la reinscripción de los fenómenos sociales. Esto implica trabajar con los conceptos para enriquecerlos. En esta línea, Matus afirma que el Trabajo Social trabaja con individuos que emergen de una categoría analítica determinada: mujer golpeada, menor en conflicto con la ley, etc. O sea de una problematización determinada, muchas veces entendemos realizada unilateralmente por el profesional. “Por tanto, el núcleo de la profesión es una intersección, un cruce entre los sujetos y el fenómeno social que los convoca” (Teresa Matus, 2006, 35) Consecuentemente si la categorización social se realiza en términos estigmatizadores esos sujetos llevarán esa marca en forma persistente.

De esta manera Matus resalta la importancia que tiene la dimensión simbólica para la profesión; e invita a desplegarla en forma propositiva. Entiende que la eficacia profesional radica en esta



dimensión: "No hay intervención efectiva sin una búsqueda rigurosa de una constelación explicativa que la configure." (Teresa Matus, 2006, 36) Para comprender lo anterior se requiere pensar el trabajo social como una forma de ver que se funda en hacer peculiar.

De allí que es crucial entender que sus mecanismos de intervención deben ser configurados como una propuesta, ya que en su fuerza en su capacidad reflexiva y flexible se encuentran los elementos claves para su contingente apropiación por los usuarios.

La encrucijada clave del saber, del Trabajo Social, se encuentra inscrita en el lenguaje, en su potencialidad enunciativa. La selección de términos mediante los cuales Trabajo Social califica, categoriza y ejerce sus intervenciones están transidos de operatividad simbólica.

Para Matus, entonces, lo simbólico ocupa un lugar en primera fila entre los factores explicativo de la realidad, que se traducen sintéticamente en un modelo, en una metáfora, en un nombre. En lo simbólico por tanto se crea sentido y explica lo real desde una hermenéutica renovada. Considerándolo así, la autora considera que en Trabajo Social hay una enorme tarea de transformación de los cánones de problematización de sus objetos. Ya que allí tiene lugar, al mismo tiempo, una categorización social de esa demanda. (Menor en situación irregular- niños con derechos).

Si trabajamos con categorías estigmatizantes (desafiliados, descalificados, desposeídos) entonces trabajamos con la falta, la ausencia, la carencia; se ejerce una marca simbólica que acompaña y sobredetermina contingentemente las posibilidades de esas personas. El trabajo social tiene entonces la posibilidad de generar sentidos en sus intervenciones desde el solo hecho de nombrar.

Consecuentemente el Trabajo Social tiene una eficacia simbólica que está contenida en la discursividad, en la gramática, en la retórica de lo social que sobredetermina la intervención.

### **Producción de orden**

Como se viene sosteniendo la primera tarea que establece Matus para quien interviene en el campo de lo social es la de resignificar, analizar cuál es el sentido otorgado. Pero aquí agregaremos que esta nominación no es ni será ingenua; ya que entendemos, ésta guarda en sí una importante carga de poder. Poder que es capaz de establecer un orden social. "La forma de habla es también una forma de realización de las formas de poder" (Teresa Matus, 2006, 50) Entender esto y estar dispuestos a resignificar los objetos del Trabajo Social implica, para la autora, revertir aquellos mecanismos que perpetúan y socaban las posibilidades autoregulatorias de los sujetos.

Matus resalta en sus textos que "aparece funcional el terror a la desregulación de la producción del orden que pudiesen efectuar los propios afectados" (Teresa Matus, 2006, 45) haciendo mención a instituciones y a profesionales que trabajan en lo social. Esto, entendemos es el terror

a que los sujetos tengan la verdad y además la libertad de disponer que sería lo mejor para ellos. Frente a esto sobran los ejemplos de situaciones sobre intervenidas que lejos de mejorar empeoran.

Cuando se habla de miedo de autorregulación del sujeto, entendemos en primera instancia que se produce negación del sujeto y al mismo tiempo se lo posiciona como sujeto a tutelar a cautelar a cuidar. Así asegura la autora crece una matriz social de riesgo.

El modo en el que se determine lo real, más el enlazamiento con las prácticas sociales se jugará dando resultados muy distintos en la forma de nombrar al otro en el discurso. Trabajo Social no opera con objetos tangibles sino con el discurso como tangibilidad, como condición de posibilidad. Esto requiere adentrarse en las formas de nombrar de interpretar una realidad. (Teresa Matus, 1999, 86)

Entiende que el problema es que: “La diversidad no logra ser asumida como pluralidad sino que es vivida como una desintegración cada vez más insoportable” (Teresa Matus, 1999, 87). La cuestión es que el otro adopta las características dadas por quien lo mira y lo busca nombrar. A su vez esto está estrechamente vinculado a un discurso ético: al valor y a la posibilidad del otro en una sociedad diferenciada.

### **Su propuesta comunicativa**

Para T. Matus es importante el lugar que ocupe el sujeto en esta gramática, en esta posibilidad de orden; por lo que su supuesto gira alrededor de una propuesta comunicativa. Asume la propuesta de Habermas por considerar que las competencias comunicativas son orientadas permite la unidad en la pluralidad de voces. “Ella radica en comprender que la propia noción de unidad contiene como requisito funcional una matriz de distinciones. Lo anterior posibilita no renunciar sino resignificar un concepto de totalidad y diferenciarla de los mecanismos metafísicos de la totalización.” (Teresa Matus, 2006, 51) Si la comunicación consiste en el reconocimiento de la pluralidad, ella dará lugar a disensos y consensos.

Desarrolla algunas características de la propuesta conceptual comunicativa, que aportarían a la intervención social:

- Intenta acceder y fundamentar una noción de pluralismo sin renunciar a la idea de unidad
- Es universalista, porque los criterios dados para el punto anterior no expresa las instituciones de una determinada cultura sino que tiene validez universal
- Es formalista porque en su principio regula un procedimiento de resolución argumentativa de conflictos
- Sin embargo, No es formalista en tanto no otorgue contenido normativo a la idea de imparcialidad.

- Es Dialógica en tanto solo puede pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con asentimiento de los afectados como participante de un discurso práctico. De allí que las formas de producción del orden, de mediación, de negociación forman parte sustantiva de los propios principios comunicativos de operación.
- Es Procedimental por lo que no conlleva respuesta material dada como un a priori, ya que esta han de buscarla los agentes morales mismos y nadie puede buscarla por ellos. Con esto lo moral se inscribe en las estructuras de la interacción, en la medida en la que permite que la razón no se considere como un principio originario externo, una suerte de orden objetivo, sino que se ancle en la misma estructura de la práctica comunicativa argumentativa.
- Considera una idea de solidaridad comprensiva, ya que es ella y sus movimientos de conmoción, las que informan acerca del mejor modo de comportarse para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas.
- Es precisamente en los procesos de comunicación en donde se forman y mantienen, ya sea la identidad de los individuos como la identidad de la colectividad. Es justamente por eso por lo que se vuelve necesario prestar atención y consideración a la integridad de los sujetos en su necesidad de reconocimiento recíproco. Esto permite hacer valer los principios de justicia y solidaridad; mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo.
- La acción comunicativa es reflexiva en tanto cuando hay discursos cuyas pretensiones de validez se vuelven problemáticas, es capaz de volver sobre lo que antes daba por supuesto. Los seres humanos pueden llegar a partir de sí mismos a establecer qué es lo que se considera valioso a través de la ética del discurso.

La propuesta, ética, en este enfoque es pensar que esto garantizaría un lazo social más real en cuanto justo, ya que la ética del discurso reclama de los sujetos un igual derecho y espacio.

## Bibliografía

- Matus S., Teresa: *“El peso que queda. Condiciones de efectividad en los programas de acción social”*. EXPANSIVA. Chile, 2004.
- Matus S., Teresa: *“Escenarios y desafíos del Trabajo Social en América Latina”* en *Boletín electrónico Surá*. Escuela de Trabajo Social. Universidad de Costa Rica, N° 69, Abril 2002.
- Matus S., Teresa: *“Propuestas Contemporáneas en Trabajo Social. Hacia una Intervención Polifónica”*.Ed. Espacio. Buenos Aires, 1999.
- Matus S., Teresa: *“Apuntes sobre intervención Social”, 2006. Material entregado en 1º Ciclo de Seminarios Latinoamericanos de Actualización Profesional de Trabajo Social.*
- Matus S., Teresa y Otros: *“Perspectivas Metodológicas en Trabajo Social”*. Ed. Espacio. Buenos Aires, 2001.
- Matus Sepúlveda, Teresa et alt.: *La reinención de la memoria. Indagación sobre el proceso de profesionalización del Trabajo Social 1925 - 1965*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2004.

## Índice

Introducción .....	81
Desde donde .....	85
La tensión entre la noción de modernidad y modernización. ....	85
Modernidad como horizonte de comprensión .....	86
Demanda de pluralidad radical .....	87
De un orden dado a un orden producido.....	88
Crítica al verbo ser .....	89
Relación pasado- presente. La tradición.....	89
Polifonía .....	91
Régimen de la mirada .....	91
Crítica a las ideologías dominantes en Trabajo Social .....	93
Aspectos epistemológicos de la crítica .....	94
El lugar otorgado a la teoría.....	94
La validación del conocimiento científico .....	95
El lugar de la verdad .....	96
La relación interés - conocimiento.....	97
Relación Teoría- Práctica.....	98
Una nota sobre ideología .....	99
Análisis del contexto.....	100
Propuesta para la intervención.....	102
Dos premisas centrales .....	102
La mediación.....	103
Lo simbólico y la producción de sentido .....	104
Producción de orden .....	105
Su propuesta comunicativa .....	106
Bibliografía.....	108
Anexos.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>

Actividades desarrolladas durante la beca ..... **¡Error! Marcador no definido.**

Índice ..... 109

## Resumen de actividades

Lic. Daniela Pessolano

En el transcurso del año 2010, al margen de las actividades desarrolladas conjuntamente con el equipo de investigación, he centrado la atención en la realización de un análisis comparado de la perspectiva teórica de Saül Karsz y de la Corriente Crítica Brasileira (CCB) en torno a la dimensión ético-política, considerando los aportes que esto puede significar para la comprensión de la intervención social. Lo distintivo del análisis es, justamente, que el foco está puesto en el establecimiento de mediaciones, en la formación como manera de interpelar las prácticas.

En este sentido he avanzado en lecturas bibliográficas, rescatando las categorías fundamentales, volviendo a las tradiciones conceptuales presentes en cada una de éstas dos perspectivas teóricas y repensando la intervención social. Actualmente me encuentro en proceso de sistematización de lo analizado.

Respecto de la perspectiva karsziana he identificado categorías centrales tales como: inconsciente, ideología, lo Real, transdisciplina, intervención social, formación económico social, sujeto sociodeseante, etc. Como así también fueron identificadas en la CCB: ontología social, trabajo, ser social, ética, alienación, vida cotidiana, moral, Proyecto ético – político, proyecto societario, como las más destacadas.

Asimismo fueron entendidos como posibles aportes para reflexionar -y tal vez direccionar- la intervención social en cuanto a su dimensión éticopolítica las siguientes ideas:

- La recuperación de una mirada histórico-crítica en trabajo social desde una postura no endógena, la construcción profesional colectiva de un proyecto ético-político, considerar el/la trabajador/a social como trabajador/a asalariado/a (CCB)
- La existencia y explicitación por parte de Karsz de ciertos límites y posibilidades del trabajo social en cuanto a la intervención social, significar al/la trabajador/a social como sujeto sociodeseante, la intención de instaurar un enfoque transdisciplinario (Karsz)

Podemos hablar de que ambas perspectivas se encuentran en el sentido crítico que le imprimen a sus análisis, no obstante sus objetos de estudio las alejan ya que; por un lado, una se orienta a la elucidación de la intervención social en trabajo social mediante la clínica transdisciplinaria y la otra enfatiza en una lectura crítica, histórica y macroestructural del Estado, las políticas sociales y el trabajo social (los estudios de Karsz y los de la CCB respectivamente).

Al mismo tiempo las corrientes teóricas -desde donde cada uno conceptualiza y objetiva la realidad- constituyen la zona de mayor desencuentro. El punto de inflexión puede constituir – respecto de la dimensión ético-política- postular una ética (fundamento de las acciones políticas) humanista, la creencia en un Ser Humano por parte de la CCB. Esta temática podría desencadenar una fuerte discusión teórica entre ambas.

A grandes rasgos es el rumbo que progresivamente fue tomando el presente estudio, el cual continuaremos profundizando en el intento de acercarnos en la resolución de las siguientes inquietudes:

¿Qué elementos fundamentales de cada teoría podemos rescatar para pensar la intervención social en Trabajo Social, para direccionarla en sentido éticopolítico crítico?

¿Cuál es el sentido ético – político que cada una de las teorías busca imprimir a la intervención social en Trabajo Social?

¿Las teorías tienen puntos débiles? ¿Cuáles?

¿En qué aspectos ambas perspectivas se encuentran? ¿En qué aspectos son inconmensurables?

¿Cuál es el alcance real de las propuestas?

Estos seguramente constituyen una parte de los ítems que continuaremos abordando, considerando siempre que los mismos se reestructuran, reevalúan en el proceso de estudio como así también emergen nuevas interrogantes.