

## *Decadencia ideológica e irracionalismo: crítica al campo posmoderno en trabajo social\**

Sergio Daniel Gianna\*\*

### **Resumo:**

El trabajo que aquí se presenta busca analizar la conformación de un campo posmoderno en el trabajo social argentino, como expresión contemporánea de la tendencia irracionalista que emerge con la fase decadente de la burguesía. Para esto se tratan de los aspectos generales y particularidades que presenta esta tendencia teórica, a respecto a las corrientes irracionalistas que la precedieron y como esto se expresa en el trabajo social, en particular, con un conjunto de proposiciones teóricas, éticas y políticas alrededor de la intervención profesional.

### **Palavras-chave:**

Irracionalismo; campo posmoderno; trabajo social; intervención profesional.

## *Ideological decadence and irrationalism: review of social work postmodern field*

### **Abstract:**

The aim of this work is to analyze the configuration of a postmodern field in the Argentine Social Work, as the contemporary expression of the irrationalistic trend emerging from the decadent phase of bourgeoisie. For such purpose, the general aspects and peculiarities displayed by such theoretical trend are hereby approached, versus the previous irrationalistic currents and how this is particularly expressed in Social Work, with an aggregate of political, ethical and theoretical proposals about the professional intervention.

### **Key words:**

Irrationalism; postmodern field; social work; professional intervention.

---

\* Revisado por Melina Sofia Kurin e Vânia Noeli F. de Assunção.

\*\* Licenciado y magister en trabajo social, doctor en ciencias sociales (FCS-UBA). Docente en la Universidad Nacional de La Plata. Becario de Investigación Post-doctoral (Conicet).

## 1. Introducción

El presente artículo se propone analizar la conformación de un campo posmoderno en el trabajo social argentino. El estudio de esta tendencia teórica requiere un abordaje que contemple la línea de continuidad entre el campo posmoderno y la trayectoria decadente e irracionalista existente en el campo de la ciencia, por otro lado, se dilucidan cuales son las particularidades que asume el campo posmoderno en las ciencias sociales y en el trabajo social.

Para esto, en un primer momento, se abordará la cuestión sobre la función social de la ciencia en el capitalismo y algunas de las principales calidades que asume en su fase “progresista”, cuando la burguesía era una clase social ascendente en disputa con el absolutismo feudal. Al mismo tiempo, se presentarán algunas de las calidades fundamentales del proceso de conformación de la decadencia ideológica de la burguesía, dando énfasis en su tendencia irracionalista.

En un segundo momento se analizará el surgimiento del campo posmoderno en las ciencias sociales y como éste puede ser concebido como una tendencia irracionalista que contiene elementos de continuidad y ruptura con la matriz irracionalista emergente con posterioridad a la conformación de la burguesía como clase dominante. Finalmente, se indagará alrededor del campo posmoderno en trabajo social y el conjunto de proposiciones teóricas, éticas y políticas a respecto de la intervención profesional.

Finalmente, cabe resaltar, tales reflexiones intentan mostrar como la obra marxiana y marxista se constituyen en un aporte significativo para el trabajo social y contribuyen a realizar un análisis heurístico y crítico de las ciencias sociales contemporáneas y de sus matrices teóricas.

## 2. La función social de la ciencia en la sociabilidad capitalista

### 2.1 El desarrollo de la ciencia en la fase ascendente de la burguesía

El modo de producción capitalista establece, dentro de la sociabilidad humana, una doble procesualidad que tendrá una directa vinculación con la función social que la ciencia comienza a ocupar dentro de la misma. En primer lugar, se produce una ruptura con aquellos elementos “naturales” que explicaban las relaciones sociales en los modos de producción, como formas de vida, anteriores al capitalismo. Tanto en el esclavismo y el feudalismo, la pertenencia a un determinado grupo, casta o clase social, como determinación puramente social, se presenta como una continuidad y/o prolongación del ser natural. Como se refiere Lukács,

Todo hombre debe aceptar como dados de una vez para siempre el día de nacimiento, su sexo, su estatura, etc.; ahora, la misma posición él asume en relación a formas sociales como la casta, el orden etc., y considera su pertenecer (...) como un hecho tan natural e inmutable como el ser que le viene del nacimiento (1981, p. 324).

El cuestionamiento a estos elementos “naturales”, que coinciden con el progresivo retroceso de la naturaleza y la preeminencia de los aspectos sociales (“retroceso de las barreras naturales”), hará posible no sólo la transformación de las relaciones sociales, sino el modo en como éstas son comprendidas. Es decir, con la instauración de la sociabilidad capitalista se produce la secularización del pensamiento, al perder valor heurístico la figura de Dios para explicar y comprender el mundo, se instala progresivamente una concepción racional de la realidad, como un complejo que posee conexiones causales y leyes inmanentes que el hombre puede conocer. Así, la ciencia comienza a poner en cuestionamiento las “falsas ontologías” y construye una cosmovisión de mundo. En segundo término, la dinámica capitalista naciente, basada en la obtención de lucro a partir de la explotación de la fuerza de trabajo, necesita de una constante revolución de las fuerzas productivas del trabajo social. Respecto a esto, Lukács destaca dos momentos:

Primero, el que el despliegue de las fuerzas productivas no conozca “fronteras sagradas” en el sentido de anteriores formaciones históricas, sino que, considerado en sí mismo, presente la tendencia inmanente a la ilimitación. Segundo, el que la ampliación ilimitada de las fuerzas productivas tenga lugar en constante interacción con

un desarrollo, no menos limitado, del método científico, en intercambio y reciprocidad de influencia. (1966, p. 174)<sup>1</sup>

En ese sentido, el modo de producción capitalista es un modo de producción revolucionario al introducir de manera constante mejoras en las fuerzas productivas del trabajo social y por ser posible producir mayores valores de uso, aptos para satisfacer la totalidad de las necesidades individuales y colectivas, en una parte cada vez menor de tiempo. Del mismo modo, la burguesía instaura no sólo un mercado mundial, dándole “un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países” (MARX; ENGELS, 1973, p. 96), sino también una cultura cosmopolita, en la medida que “La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todos” (MARX; ENGELS, 1973, p. 96).

Como se observa, este contexto socio-histórico favorece la expansión de la ciencia dentro de la sociabilidad capitalista. Esta expansión incluye la producción de conocimientos que contribuyan al perfeccionamiento de las fuerzas productivas y a la conformación de una visión antropocéntrica de realidad, que ubica al hombre como producto de la sociedad y creador de la misma y de la historia humana. Esto permite inferir que el desarrollo exponencial que tendrá la ciencia dentro de la sociabilidad capitalista no puede explicarse a partir de sus elementos inmanentes, esto es, desde “las ideas filosóficas o de las personalidades que la sustentan” (LUKÁCS, 1959, p. 3), por el contrario, es la sociabilidad humana, en su fase socio-histórica concreta, y “el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo social, el desenvolvimiento de la lucha de clases, el que plantea los problemas a la filosofía y señala a estos los derroteros para su solución” (LUKÁCS, 1959, p. 3). Así, el devenir del complejo social de la ciencia se desarrolla al compás de las contradicciones que adquiere el modo de producción capitalista. Sobre esto, Lukács observa:

Los filósofos aparecen siempre, en el fondo –consciente o inconscientemente, queriendo o sin querer-, vinculados a su sociedad, a una determinada clase de ella, a sus aspiraciones progresivas o regresivas. Y lo que en su filosofía nos parece y es lo realmente personal, lo realmente original, se halla nutrido, informado, plasmado y dirigido precisamente por ese suelo (y por el destino histórico suyo). (1959, p. 81)

Esto significa que existen dos determinaciones a tener en cuenta. La primera es la mediación existente entre la sociabilidad histórica, los científicos y los problemas a los que éstos se enfrentan. En segundo lugar, Lukács señala que, para que “reine la atmósfera de una crítica sana, serena y objetiva, o el aire viciado de la superstición, la fe en los milagros y la credulidad irracional, no es un problema de nivel intelectual, sino de situación social” (1959, p. 71). Así, la función social que desempeñan las corrientes teóricas del pensamiento no dependen de la capacidad de los científicos ni del nivel de conciencia o inconciencia que éstos tengan a respecto, sino de la disposición para aprender y reproducir la realidad y las determinaciones objetivas de ésta.

Esta mediación existente entre el científico, la sociabilidad histórica y las problemáticas que derivan de ella es lo que lleva a Lukács a destacar la existencia de dos momentos dentro del pensamiento científico y filosófico de la burguesía. El primero de ellos se ubica en el marco del enfrentamiento de la burguesía al absolutismo feudal, ya que a partir del siglo XVI, y durante los dos siglos subsiguientes, se produce la transición del feudalismo al capitalismo.

Durante su enfrentamiento y disputa por el poder político y económico con el absolutismo feudal, la burguesía se conformó en una clase ascendente y progresiva que representaba el “interés general del pueblo”, en la medida que nucleaba alrededor de ella a otros sectores y clases sociales que apoyaban a la burguesía en su enfrentamiento con el absolutismo. Esta situación histórica será acompañada por la ciencia y la filosofía, constituyéndose, entre el

---

1 Seguramente el desarrollo científico en el capitalismo ha alcanzado una amplia expansión, particularmente en el campo de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, esto no significa que tal desarrollo haya sido destinado al conjunto de la humanidad. A propósito del desarrollo de las fuerzas productivas en la actualidad, Mészáros señala que “el sistema del capital es orientado por la expansión y movido por la acumulación” (2002, p. 100) y, si bien el capitalismo atravesó distintas crisis, la crisis “que experimentamos hoy es fundamentalmente una crisis estructural” (MÉSZÁROS, 2002, p. 795), en la medida que “afecta la totalidad de un complejo social en todas las relaciones con sus partes constituyentes o subcomplejos, como también a otros complejos a los cuales es articulada” (MÉSZÁROS, 2002, p. 797). En ese sentido, Mészáros destaca como la ciencia, al volverse bajo el ejido del estado, del complejo militar-industrial y de las necesidades del capital, hace que los científicos naturales no puedan quedarse apartados de “las estructuras productivas dominantes de su sociedad” (2007, p. 284), ya que al ser asalariados de las grandes corporaciones industriales del capital dependen de ellos para ciertas condiciones instrumentales e institucionales de su quehacer científico. Esto denota la finalidad destructiva que asume la ciencia en la sociabilidad capitalista: si en la fase ascendente de la burguesía la misma ocupaba un papel fundamental en el desarrollo de la potencialidad positiva, en la actualidad su nueva función “puede ocurrir porque consumo y destrucción son equivalentes funcionales del punto de vista perverso del ‘proceso de realización’ capitalista: la única cosa en que el capital está realmente interesado. De este modo, la cuestión de que prevalecería, si el consumo normal –esto es, el consumo humano de valores de uso correspondientes a las necesidades– o un ‘consumo’ por medio de la destrucción, es decidida a partir de la comparación de la adecuación de uno o de otro para satisfacer las exigencias generales de la autoreproducción del capital sobre las nuevas circunstancias” (MÉSZÁROS, 2007, p. 296).

Renacimiento y fines del siglo XIX (1848), en una

época de nacimiento de la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía (...). La filosofía de esta época codifica los principios últimos y la concepción general del mundo propia de este vasto movimiento progresista y libertador, que ha reformado tan profundamente la sociedad. Asistimos a la transformación revolucionaria de la lógica, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales (LUKÁCS, 1975, pp. 21-2)<sup>2</sup>.

En este punto, cabe destacar que la ciencia y la filosofía se constituyen en verdaderas “armas de la crítica” del absolutismo feudal, en la medida que éstas expresaban la “lucha histórica y social que tenía lugar entre la razón (la sociedad burguesa en ascenso) y la irracionalidad (el absolutismo feudal decadente)” (LUKÁCS, 1975, p. 11). Esto, al mismo tiempo, les otorgaba al filósofo y al cientista una función social y un lugar muy particular dentro de la sociabilidad, ya que, como observa Lukács en una extensa cita que vale la pena reproducir:

De esta unidad profunda e íntima entre filosofía y los intereses generales de la burguesía ascendente resulta una independencia considerable de los filósofos frente a la táctica momentánea de su clase y, sobre todo, ante ciertas capas de ésta. Tal independencia les confiere la posibilidad de una crítica muy seria; la crítica viene del interior puesto que ella se funda en la gran misión histórica de la burguesía, y la situación del filósofo es tal que ella autoriza la posición más clara, la más decidida y la más valiente. Y finalmente como ese valor no es sólo una virtud individual sino función, por cierto, de esta relación entre el filósofo y su clase, éste se siente con pleno derecho para criticar, de la manera más radical, la menor desviación de la misión histórica en nombre de esta misión misma. (1975, p. 22)

Los filósofos pretenden condensar y universalizar los conocimientos adquiridos por las ciencias y generar una determinada concepción de mundo que se condecía con el papel práctico y político que la burguesía desarrollaba en el seno de la sociabilidad capitalista naciente. Esta concepción de mundo permitía marcar el rumbo de las revoluciones burguesas en curso y una capacidad de crítica y auto-crítica de los filósofos para con la procesualidad socio-histórica. Lukács recalca la existencia de un *corpus* teórico que comienza a tener ciertas calidades y determinaciones comunes a la de los pensadores de la época. Podría hablarse, entonces, de un programa teórico, político y práctico que los científicos y filósofos, ligados a la burguesía, comienzan a impulsar:

a todo ellos era común la preocupación de escrutar la sujeción a leyes del proceso histórico, del progreso histórico-social, de descubrir y reducir a conceptos la razón en la historia y, sobre todo, la razón inmanente a la historia humana, la razón implícita en el propio movimiento de la historia en su conjunto. Esta preocupación impulsó a los pensadores de que hablamos a los problemas dialécticos, en una época en la que no se habían investigado aún los fundamentos reales de aquellas leyes(1959, p. 100).

Hegel sería quien sintetice en su filosofía aquellos aspectos progresistas de la burguesía como clase social ascendente, siendo la misma “una respuesta honesta y científica, aunque incompleta y contradictoria” (LUKÁCS, 1981, p. 31). Recuperando los planteos de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (LUKÁCS, 1970), se observa como a partir del período de Jena (1801-1803) Hegel realiza uno de los más importantes hallazgos en su filosofía: la concepción de que el trabajo es la actividad fundante de la humanidad y la sociabilidad y supera al mismo tiempo, el dualismo entre teleología y causalidad que reinaba hasta el momento en otras expresiones filosóficas, que oscilaban entre una posición teleológica universal, que proyecta la finalidad en la naturaleza y encuentra en Dios a su demiurgo y portavoz, mientras que otros filósofos, rechazando la finalidad por ser algo subjetivo y humano, niegan la teleología y afirman la causalidad como principal motor de la vida. Frente a estas tendencias, Hegel plantea un *tertium datur*, en la medida que:

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

2 Se toma aquí como referencia la exposición de Lukács en términos del desarrollo genérico del conocimiento, en especial a partir del Renacimiento y las transformaciones que se desencadenan a partir de allí. Pero, seguramente, un análisis particular e histórico de países capitalistas como Argentina o Brasil requeriría tener en cuenta las particularidades de su formación. Aquí sólo se quiere resaltar que el desarrollo del capitalismo se expresó de forma desigual: el capitalismo de la “vía clásica”, particularmente en Inglaterra y en Francia, se extendió posteriormente a otros países. Chasin (1978) defendió la tesis de que la expansión del capitalismo en América Latina fue una tercera vía y la denominó de “vía colonial”. El carácter de la burguesía colonial, en particular en América Latina, no siempre fue progresista ni siempre fue democrático, en el sentido de servir a los intereses del pueblo.

Del mismo modo, Hegel capta correctamente la mediación entre la finalidad y la investigación de los medios en los actos de trabajo particulares y el devenir socio-histórico. En los actos de trabajo, lo que ocupa el momento predominante es la finalidad, ya que en ella se pone en juego la satisfacción de una necesidad humana en un *hic et nunc*. Por el contrario, del punto de vista del devenir socio-histórico, las generaciones actuales legan de sus antepasados un conjunto de medios, herramientas de trabajo y formas de organizar el trabajo que permiten que la vida humana no deba comenzar desde el principio y si lo haga desde los avances y desarrollos, contradictorios y desiguales, de las generaciones precedentes.

Los aspectos destacados por Hegel dan cuenta acerca de cuál es la función social que ocupó la obra hegeliana en la fase ascendente de la burguesía y su carácter esencialmente racional, al afirmar el real como racional y el racional como real y al ubicar al hombre como el centro de la propia historia. No obstante, en otros aspectos el pensamiento del autor termina contradiciéndose con los elementos progresivos, generándose una antinomia entre el método dialéctico y su sistema, o lo que Lukács (2012) llamará en la *Ontología del ser social*, en el capítulo sobre Hegel, la existencia de una doble ontología.

Esto se expresa en el tratamiento que realiza Hegel en torno a la teleología y causalidad—la libertad y necesidad—presente en la categoría trabajo. Si en el proceso de trabajo Hegel analiza correctamente las determinaciones, cuando aborda la totalidad se refiere a la “astucia de la razón”, que significa que

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

De este modo, en vez de concebir los resultados del accionar humano en el marco de una sociabilidad concreta, que actúa como una “segunda naturaleza” y donde los hombres realizan su historia bajo circunstancias que ellos no eligen y que hace que la totalidad sea la resultante del conflicto entre un gran número de acciones individuales y de fuerzas que se contrarrestan entre sí, Hegel mistifica “el proceso histórico como totalidad, poniendo en su base un portador conciente, el ‘espíritu’” (LUKÁCS, 1970, p. 353). Así, el proceso histórico de la naturaleza y la sociabilidad como un todo es obra de un “espíritu” que refunda, sin que Hegel lo advierta, una recaída en la vieja teleología:

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

En ese sentido, pese a esta doble ontología, entre el método y el sistema, Hegel sintetiza los avances más significativos en una concepción de mundo propia de la burguesía. Coutinho (1973) destaca del período de la fase ascendente de la burguesía tres pilares fundamentales: el primero, el *humanismo*, que reconoce que el hombre es el producto de su propia actividad; en segundo lugar el *historicismo concreto*, que afirma el carácter ontológico e histórico de la realidad y de la capacidad del hombre para intervenir sobre el medio y alcanzar un mejoramiento de las condiciones materiales y espirituales de vida del género humano; y, finalmente, la *razón dialéctica*, que asume una concepción de realidad como una síntesis de múltiples determinaciones, que varía históricamente a partir de un devenir contradictorio, y la capacidad de la ciencia para apropiarse de la realidad y reproducirla idealmente en el plan del pensamiento.

Esta fase progresista de la burguesía, y su correspondiente concepción de ciencia y filosofía, permitió la construcción de una cosmovisión de mundo que lentamente empezará a ponerse en cuestionamiento desde 1848, ya que si “las relaciones entre la ciencia y la concepción del mundo es, en la etapa de ascenso, una relación de fomento mutuo, en la línea descendente se traduce en un entorpecimiento de una y otra” (LUKÁCS, 1959, p. 86).

## *2.2 1848 como año bisagra para la burguesía: ciencia y decadencia ideológica*

A partir de 1830 el modo de producción capitalista comienza a desnudar su contradicción principal: si por primera vez en la historia de la humanidad aparecía un modo de organizar el metabolismo social que permitía la creación de una porción creciente de valores de uso, aptos para satisfacer las múltiples y diversas necesidades de los individuos, por otro lado, se evidencia una apropiación privada de los productos del trabajo social, en la medida que no existe un acceso directo a la riqueza social y la misma se realiza mediante el intercambio de mercancías.

Esta contradicción empieza a ser reconocida por una nueva clase social que advierte que los valores emancipatorios proclamados por la burguesía en su fase ascendente, sintetizados en la proclama de libertad, igualdad y fraternidad, son negados. Es decir, el proletariado comienza a vislumbrar que el orden burgués no había alcanzado la emancipación humana y la liberación del hombre de cualquier forma de dominación y de opresión, sino una emancipación política basada en la dualidad entre el *citoyen* y el *bourgeoise*, destinada a ocultar bajo el manto de la personificación de la ciudadanía las relaciones de explotación de una clase social sobre otra.

El develamiento de las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista y la aparición de una clase social que disputa la direccionalidad económica-política de la sociabilidad capitalista, con el fin de transformarla desde su raíz, vuelve a la burguesía, hasta entonces progresista, una clase conservadora, al volverse ésta la clase dominante que busca defender el *status quo* reinante. Como observa Lukács, “La lucha ofensiva de la burguesía contra los restos del feudalismo ha concluido ya: ahora se la reemplaza por la lucha defensiva ante el proletariado en ascenso” (1975, p. 23).

El viraje que sufre la filosofía y la ciencia desde 1848 sólo puede ser comprendido a partir del cambio que se produce en la sociabilidad capitalista, en la que aparecen las dos clases sociales antagónicas que disputan el mantenimiento o superación del orden social vigente: la burguesía y el proletariado. Como ya se observó, “la opción entre la *ratio* y la *irratio* no es nunca un problema filosófico ‘inmanente’. En la opción de un pensador entre lo nuevo y lo viejo no deciden, en primer plan, las consideraciones filosóficas o mentales, sino la situación de clase y la vinculación a una clase” (LUKÁCS, 1959, p. 79).

Es esta transformación societaria la que producirá un corte cultural en la teoría social (NETTO, 2005), ya que desaparece del horizonte de la ciencia las bases fundamentales para la elaboración de una teoría social de base unitaria y con perspectiva de totalidad: en primer lugar, la economía política y la filosofía de Hegel, siendo ésta última abordada sucintamente en el punto anterior, toman a la categoría trabajo como el modelo de toda praxis social que se orienta a la transformación de la naturaleza y la producción de la riqueza social de toda sociabilidad humana. Ahora es necesario velar a la categoría trabajo, mistificarla, en la medida que la clase que trabaja (el proletariado) es aquella clase social ascendente que tiene la potencia de disputar la direccionalidad de la sociabilidad a la burguesía. En segundo término la razón dialéctica analizaba el carácter histórico y cambiante de la realidad, al ser una unidad del diverso basada en un devenir contradictorio. Con esta nueva fase dentro de la sociabilidad capitalista, la ciencia debe ocultar y negar el carácter histórico del capitalismo, negándose su posibilidad de transformación radical y habilitando un conjunto de reformas y mejoras que éste podría incorporar.

Lukács observa que a partir de 1848, con el abierto antagonismo entre el proletariado y la burguesía, la ciencia y la filosofía abandonan las conquistas alcanzadas por éstas en su fase ascendente (el humanismo, el historicismo concreto y la razón dialéctica) y pasan a asumir una actitud defensiva del orden capitalista. Éste pensamiento burgués decadente y

las diferentes etapas del irracionalismo nacen como otras tantas respuestas reaccionarias a los problemas planteados por la lucha de clases. El contenido, la forma, el método, el tono, etc. de sus reacciones en contra del progreso social no los determina, por tanto, aquella dialéctica interna y privativa del pensamiento, sino que la dictan, por el contrario, el adversario, las condiciones de la lucha que a la burguesía reaccionaria le vienen impuestas desde afuera (LUKÁCS, 1959, p. 8).

Esto supone un giro en el alcance y la función social que la ciencia y la filosofía deben desempeñar dentro de la sociabilidad capitalista. Si la razón en la fase ascendente de la burguesía expresaba la capacidad humana de aprender las determinaciones presentes en la realidad objetiva, ya en ésta fase decadente su papel es negado o limitado, al “renuncia(r) a la ambición de proporcionar la respuesta a las últimas cuestiones del espíritu” (LUKÁCS, 1975, p. 23). Esto se manifestará en un fuerte agnosticismo que “pretende que nada podemos saber de la esencia verdadera del mundo y de la realidad y que este conocimiento carecería, además, de utilidad alguna para nosotros” (LUKÁCS, 1975, p. 23).

Lo que expresa esta transformación es que la ciencia y la filosofía, durante la fase ascendente de la burguesía, construían una visión de mundo, mientras que a partir de 1848, con la conformación de la burguesía como clase dominante, éstas deben estar orientadas a las “conquistas de las ciencias sociales especializadas y separadas entre sí, conocimientos indispensables desde el punto de vista de la vida práctica de todos los días” (LUKÁCS, 1975, 23). Es decir, la ciencia no puede detener la producción de un conocimiento científico apto para manipular y dominar ciertas porciones de la realidad, pero la capacidad de alcanzar una nueva concepción de mundo, que articule los conocimientos parciales obtenidos, es cada vez más limitada y restringida.

La situación resulta “inédita” desde el punto de vista histórico, en la medida que en las anteriores formas de sociabilidad eran los aspectos “naturales” los que impedían construir una visión de mundo capaz de analizar las particularidades del ser social y sus mediaciones con las esferas de la naturaleza inorgánica y orgánica. En el caso de la sociabilidad capitalista, es la consolidación de la burguesía como clase dominante la que obstruye la visión de mundo, aunque esto no supone el abandono de la ciencia, sino que ésta se transforma, ya que éstas “se hallan, con

frecuencia, en condiciones de resolver directamente determinados problemas que la vida plantea, no pocas veces sin preocuparse gran cosa de las consecuencias filosóficas que de ello puede derivarse” (LUKÁCS, 1959, p. 82).

Es esta calidad de la ciencia la que lleva a que adquiera un carácter formal-abstracto o instrumental, en la que predomina su rasgo manipulador, ya que en “todo uso meramente práctico de los objetos (...) el cómo necesariamente pasa a primer plan” (LÚKACS, 2012, p. 90) y permite el dominio y el control de ciertas porciones de la realidad. Es este dominio práctico y segmentado de la realidad el que “impide no sólo una aprehensión rica y claramente determinada de la objetividad, sino también una correcta conciencia del significado humano y social de la praxis” (COUTINHO, 1973, p. 70). Este carácter manipulado del conocimiento científico se condice con las determinaciones fetichistas y cosificadoras que adquiere la sociabilidad capitalista, en la medida que las relaciones sociales se vuelven relaciones entre cosas que dominan a sus propios portadores. En ese punto, la adhesión de un autor dentro de la decadencia ideológica no depende de su opción política o teórica, sino de su capacidad para superar esta capa epidérmica, en la medida que:

En las condiciones del capitalismo desarrollado, los rasgos regresivos de la formación económica burguesa comienzan paulatinamente a asumir el primer plan. En tales condiciones, la praxis humana tiende a objetivarse contra los mismos hombres, tiende a volverse una objetividad enajenada (...). Todas las relaciones sociales entre los hombres aparecen bajo la forma de relaciones entre cosas, bajo la apariencia de realidades “naturales”, extrañas e independientes de su actividad (COUTINHO, 1973, pp. 28-9).

En ese sentido, la decadencia ideológica de la burguesía no puede romper con éste carácter cósico e inmediato de las relaciones sociales capitalistas y frente a esto se van configurando dos grandes tendencias teóricas hacia su interior: la primera es una racionalidad formal-abstracta vinculada a la práctica manipulada (que no será objeto de tratamiento en este trabajo) y un irracionalismo que lo coloca en las calidades subjetivas e intuitivas de los sujetos, la posibilidad de superar las capas epidérmicas y aparentes de la realidad.

Así, el irracionalismo pone el acento en una dimensión subjetiva, ya que, mediante la misma, y por vía de las vivencias personales, es posible alcanzar una realidad auténtica, al disolver el objeto –y su racionalidad inmanente– en una intuición de carácter subjetivo. Esta intuición, como se verá, será la resultante de una antinomia entre objetividad y subjetividad, entre intelecto y razón y resuelve tales antinomias por fuera de la ciencia y de la filosofía. En este punto, antes de ingresar a algunos aspectos generales del irracionalismo, cabe destacar la conexión existente entre éste y la racionalidad formal-abstracta, en la medida que ésta última, al manipular ciertas variables de la realidad, alcanza ciertos límites que no puede sobrepasar en el pensamiento:

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

Esto significa que el irracionalismo parte de los logros que alcanza la racionalidad formal-abstracta, pero si ésta última declara irresolubles los problemas de contenido, como el estudio de un fenómeno a partir de la totalidad, las mediaciones y las contradicciones inherentes que lo atraviesan, el irracionalismo plantea una solución “superracional” que va más allá de la ciencia, el entendimiento y la razón. De allí que el irracionalismo no sólo sea complementario a la racionalidad formal-abstracta, sino que actúa a partir de los problemas irresueltos del primero.

La solución aparecerá en las dos etapas que atraviesa el irracionalismo. Cabe destacar que ambas poseen una determinación común: se propone contrarrestar el “más alto concepto filosófico de progreso de su tiempo” (LUKÁCS, 1959, p. 6). Pero la primera etapa nace de la crisis económico-social más significativa de los siglos XVIII y XIX: la Revolución Francesa y la filosofía de Hegel. Mientras que la segunda remite al enfrentamiento entre el irracionalismo y la concepción de mundo del proletariado, que elabora fundamentalmente la teoría marxiana y marxista. Como observa Lukács, en ambas fases existe una distinción en sí, la concepción más avanzada de la época es “una dialéctica idealista burguesa o la dialéctica materialista, la concepción del mundo del proletariado, el socialismo” (1959, p. 6).

Así, por ejemplo, en la primera fase del irracionalismo, con Schelling, se observa una tendencia a separar y contraponer el intuitivo del discursivo. Pese a que el autor parte de un idealismo objetivo – que reconoce la existencia de una realidad objetiva pero que ésta es asimilable a una conciencia que no es la conciencia individual o humana, sino a una “conciencia objetivamente existente de la cual la conciencia humana no sería más que un derivado bastante lejano, una emanación o fase” (LUKÁCS, 1975, p. 154)-, el mismo lo señala

la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo tenga una significación cabalmente decisiva en la filosofía schellingiana. Su filosofía de la naturaleza (...) intenta operar el viraje hacia la dialéctica bajo la forma de una brusca repulsa de las simples categorías intelectivas de la Ilustración; y esto lo obliga, por tanto, a buscar un “órganon” del conocimiento filosófico que garantice, por su modo de ser, una actitud dialéctica distinta, cualitativamente superior, ante la realidad. En el eje mismo de la teoría del conocimiento del joven Schelling se coloca, por tanto, la contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo (LUKÁCS, 1959, p. 113).

Este planteo de Schelling, que contrapone el intuitivo del discursivo, conduce a la segmentación del entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*) y produce una distinción con las proposiciones de Hegel, en la medida que, en éste, “el tránsito del entendimiento a la razón es una superación, en su triple sentido específico de destruir, conservar y elevar a un plan superior. Entre el entendimiento y la razón media una contradicción dialéctica” (LUKÁCS, 1959, p. 116). En Hegel el pasaje del entendimiento a la razón se da por la superación de los elementos simples que el entendimiento segmenta y aprende y que luego la razón las totaliza, conociendo las relaciones y mediaciones que la constituyen.

Si entre el entendimiento y la razón media en Hegel operaciones cognitivas (experimentos ideales), en Schelling hay “un rígido antagonismo entre inteligencia y razón (...) el tránsito es, aquí, un salto que, al darse, destruye y deja atrás las categorías intelectivas” (LUKÁCS, 1959, p. 116), siendo un saber al que no se llega por ningún tipo de pruebas ni deducciones. Schelling encontrará en la intuición estética, y luego en la religiosa, la síntesis de su filosofía, con lo cual encuentra en la filosofía y la dialéctica “el preludio, el punto de partida para la intuición intelectual y se acaba en ella, es evidente que el conocimiento se cancela aquí mismo, se quita de en medio, para pasar al reino del más allá, de la fe, de la plegaria, de la oración: la filosofía es, por tanto, el tránsito a la ‘no-filosofía’” (LUKÁCS, 1959, p. 127).

La diferencia de Schelling, otro representante de la primera época del irracionalismo, Schopenhauer, era un idealista subjetivo, lo que significa que “el mundo exterior no puede poseer una objetividad real, independiente de la conciencia individual; de que el conocimiento (...) sólo tiene significado puramente práctico en la “lucha por la existencia”, en la conservación del individuo y la especie” (LUKÁCS, 1959, p. 183). Esto hace que la dualidad entre entendimiento y razón, que perdura en Schopenhauer, tenga ciertas particularidades, ya que en éste

tenemos (...) dos modos diametralmente opuestos de concebir la realidad: uno, no esencial (el de la realidad objetiva realmente dada), otro, auténtico y esencial (el del irracionalismo místico). Pero mientras que en el joven Schelling (...) con esta dualidad sólo trataba de rechazar el conocimiento conceptual (discursivo) de la realidad y aspiraba, con su intuición intelectual, a captar (...) la esencia de la misma realidad (...) Schopenhauer difama de antemano todo conocimiento científico, ahonda de por sí el abismo entre el conocimiento del mundo de los fenómenos y el de la cosa en sí (LUKÁCS, 1959, p. 182).

Éste pensador se caracteriza por su profundo pesimismo y una educación dirigida a la pasividad social, que retira al individuo, aislado ahora de su sociabilidad, de la práctica social y política. Al individuo aislado de la sociedad en la que vive sólo le queda desarrollar su propio egoísmo educado en la pasividad, mediante un nuevo tipo de religiosidad sin Dios. Un aporte significativo de Schopenhauer al irracionalismo es la transformación de esta situación histórica de abnegación y pesimismo en una condición humana eterna, en parte inherente a las determinaciones esenciales del hombre como ser social. Junto a la apologética directa, que busca negar las contradicciones y conflictos y presentar al capitalismo como la fase más desarrollada y acabada de la vida humana, se desenvuelve una apologética indirecta, la cual<sup>3</sup>,

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

3 En el trabajo “Gran Hotel ‘Abismo’” (2007), Lukács adelanta esta concepción en torno a la obra de Schopenhauer, basada en un pesimismo radical que conduce a la pasividad social, al señalar que: “Cada día se hace más evidente que los problemas del capitalismo decadente se vuelven insolubles. Permanentemente se amplían los sectores de la mejor parte de la intelectualidad que ya no pueden taparse los ojos ante esta pesadilla, ante la imposibilidad de resolver aquellos problemas cuya solución es la base vital específica de estos sectores, y cuya respuesta conforma la base material y espiritual de su existencia. Precisamente la parte más seria y mejor de esos sectores llega hasta aquel abismo que permite percibir la insolubilidad de estos problemas” (2007, p. 39). De este modo, Schopenhauer sería un intelectual que miró el abismo y se recluyó en el Gran Hotel Abismo, lo que le permitió encontrar una “comodidad” intelectual ante su pesimismo.

Esta primera fase de la decadencia ideológica de la burguesía coincide con la disolución del hegelianismo, el cese de la fase ascendente del pensamiento clásico burgués y la conformación del heredero de los aspectos progresistas anteriores a 1848: el marxismo. Es decir, la decadencia ideológica pasa de ser un pensamiento restaurador y anti-burgués a otro que repudia cualquier tipo de revolución y encuentra su enemigo en el proletariado, siendo un instrumento de defensa del *status quo* del orden capitalista.

Lukács (1959) encuentra en la obra de Nietzsche, como representante de esta segunda fase del irracionalismo, la misión social de rescatar a la intelectualidad de cualquier ruptura con la burguesía. Para esto, la filosofía de Nietzsche parte de aquellos “aspectos negativos” de la sociedad burguesa, pero con el fin de invocar a una “revolución más profunda” que la proletaria.

El tiempo de Nietzsche se encuentra marcado por la Comuna de París y la conformación progresiva de los partidos socialistas de masas; su aporte teórico está dirigido a la creación de una ética no universalista, ya que su proposición es la elaboración de una ética de la clase dominante, una moral de la dominación que adopta una apologética directa, basada en la creación de mitos que destaca la existencia de una historia humana basada en la división de dos castas: aquella que realiza el trabajo forzoso y esclavo y la que puede dedicarse al ocio y a la creación de una alta cultura.

Esta ética de una élite ociosa ha coexistido y se ha enfrentado con una ética de la horda, de los plebeyos, que se convierte, por el darwinismo social de Nietzsche, en una lucha entre razas superiores e inferiores, ocultando la lucha de clases bajo el manto del biologicismo. Esta ética del egoísmo de Nietzsche se basa en la voluntad de poder: en la creación conciente de un superhombre que ya ha existido en la historia, pero que emerge de forma espontánea y azarosa. Esta voluntad de poder está destinada a revertir la lucha por la existencia, ya que ésta ha conducido a que los fuertes, la clase dominante, se vean reducidos y subordinados por los más débiles.

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

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

Esta trayectoria inaugurada por Nietzsche encontrará su continuidad en la “filosofía de la vida”, que recalca la vivencia como la base última de conocimiento, o en la fenomenología, que propone una introspección intuitiva basada en poner entre paréntesis la realidad. Sobre ésta última, Lukács observa que se desarrolla durante el período de relativa estabilidad que antecedió a la Primera Guerra Mundial, en el cual predominaba un clima de seguridad y “la inteligencia burguesa vivía en medio de una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada” (1975, p. 56).

La fenomenología se presentaba como una “tercera vía en el pensamiento”, que superaba al idealismo y al materialismo, al plantear la correlación entre conciencia y existencia, pero expulsando “el idealismo por la puerta para permitirle volver por la ventana, puesto que al admitir que la existencia no puede existir sin la conciencia se abandona el materialismo, según el cual la existencia es independiente de la conciencia” (LUKÁCS, 1975, p. 48). La fenomenología de Husserl propone una metodología que

ha creído descubrir en la *Wesensschau* un instrumento de conocimiento capaz de captar la esencia de la realidad objetiva sin superar, empero, la conciencia humana, esto es, individual. La *Wesensschau* es una especie de introspección intuitiva, que no tiene por objeto el proceso de reflexión mismo en tanto que proceso psicológico, sino la estructura de los objetos de tal proceso, y la naturaleza del acto abstracto por el cual la reflexión pone su objeto (1975, p. 49).

Esta metodología, que pone entre paréntesis el problema de la realidad del objeto, “toma como punto de partida absoluto los datos inmediatos de la experiencia vivida, sin analizar su estructura y condiciones, para conducir a las últimas revelaciones abstractas, podía dar fácilmente la apariencia total de la objetividad científica” (LUKÁCS, 1975, p. 51).

Así, el método fenomenológico construye una experiencia intuitiva y subjetivista que “lleva a oponer la conciencia del individuo aislado al pretendido caos de las cosas y de los hombres, puesto que, sin reconocerlo, hace abstracción de todo elemento social” (LUKÁCS, 1975, p. 52). Como la fenomenología representa una “tercera vía”, que identifica la conciencia con la existencia, la misma hace que la subjetividad sea la organizadora de la realidad y a lo sumo sea ésta la que incorpora en su intuición elementos que provienen de una realidad exterior al individuo.

La separación entre una subjetividad coagulada y abstracta respecto a la realidad objetiva adquiere nuevas determinaciones luego de que estalla la Primera Guerra Mundial, ya que ésta coloca en jaque algunos de los

valores centrales de la modernidad: el progreso y la conquista de la emancipación humana, haciendo surgir ciertas tendencias teóricas, como el existencialismo, que universalizan estas determinaciones históricas en una condición eterna de la vida humana y configurando el sentimiento de la angustia y el aislamiento como constitutivos de la conciencia individual fetichizada que se enfrenta a la nada. Así,

la ruptura se produce ahora en el seno mismo del sujeto, mientras que antes (...) se dividían los hombres, hasta cierto punto en dos clases, los que vivían la vida y los que se quedaban al margen de ella, ahora se considera en peligro la vida de todos, la vida en general (LUKÁCS, 1959, p. 400).

Para Lukács, en Heidegger se expresa con suma claridad una “tercera vía” cuando éste, al utilizar la categoría existencia (o “ser ahí”), “aparenta una objetividad independiente de la conciencia humana, si bien su “ser ahí” no significa, cabalmente, otra cosa que la misma existencia humana y, en definitiva, más aún, simplemente su manifestación en la conciencia (LUKÁCS, 1959, p. 401). Con esto, tiende a ocultarse un idealismo subjetivo que crea una pseudo-objetividad entre la subjetividad y la objetividad. Para Heidegger la existencia (“ser ahí”) es distinta a lo que se expresa de modo inmediato y aprehender la verdadera realidad depende de una intuición eidética, que “capta como ‘esencia’ ‘oculta’; partiendo de la realidad directamente existente y percibida por la vía subjetiva inmediata” (LUKÁCS, 1959, p. 403).

La finalidad de la filosofía de Heidegger es apologética: realizar una descripción de la existencia humana, de su inmediatez y cotidianidad bajo una visión mítica. En ese punto el cotidiano es la caída del hombre de la autenticidad y produce un “derrumbe de la existencia” en el que predomina la falta de verdad de la existencia de la vida cotidiana y las fuerzas de la alienación. El cotidiano es el reinado del “uno”, que, traducido a un lenguaje mundano y terrenal, sería el mundo social, la vida pública del período imperialista, con lo cual se condice con la cotidianidad, ya que el “reinado del ‘uno’, es, pues, en rigor, un no-ser. Y Heidegger determina, en efecto, el ser, no como lo inmediatamente dado, sino como lo más remoto” (LUKÁCS, 1959, p. 410).

Este aspecto inauténtico de la existencia (“ser ahí”) se liga con el “mundo de ‘lo impersonal [das Man]’, todo ser humano actúa por impulsos que recibe puramente de afuera, quiere decir, es manipulado” (LUKÁCS, 2012, p. 95). Por otro, esta manipulación, propia del capitalismo y de la cosificación de las relaciones sociales, es transformada por Heidegger en una apología indirecta, ya que vuelve estas determinaciones socio-históricas en una condición propia del individuo humano. Es decir, se transforma en “una tendencia tan profundamente condicionada por el tiempo en factor ontológico fundamental de toda vida humana, podemos vislumbrar en eso, tranquilamente, un caso típico de arbitrio como base metodológica de la fenomenología” (LUKÁCS, 2012, p. 91).

Esto conduce a una separación rauda entre lo auténtico y lo inauténtico en la existencia (“ser ahí”) y la autenticidad se alcanza mediante un repudio del “uno”, de la vida pública y cotidiana, es decir, rechazando todos los criterios objetivos de la realidad. La autenticidad supone que “el hombre debe ‘esencializarse’, prepararse a escuchar y comprender ‘la voz de la conciencia’, para ir madurando así hacia el ‘estado de resuelto’” (LUKÁCS, 1959, p. 412). Este “estado resuelto” conduce a la existencia (“ser ahí”) a la nada, siendo este estado de autenticidad un reconocimiento de la misma en la conciencia.

Alcanzar la autenticidad no apunta a la transformación del “uno”, sino, por el contrario, darle la espalda al mismo y alcanzar la verdadera vida: vivir para su muerte, que ésta no sea una ruptura que sobreviene, por el contrario, es una liberación del individuo desvinculado de lo impersonal y factual, una supuesta superación del “uno” por una subjetividad vacía, desligada de cualquier mediación con lo macroestructural.

En síntesis, los planteos del irracionalismo, aún con sus particularidades, apuntan a un mismo blanco: los avances alcanzados por la filosofía en la fase progresista y ascendente de la burguesía. Se observa un ataque directo a la concepción de *historicismo concreto*, no sólo porque se llega a negar cualquier concepción de historicidad, sino porque se rompe con cualquier noción de progreso y se busca justificar un orden social a partir de la conversión de las determinaciones históricas de una forma de sociabilidad en una calidad innata y propia de los hombres. Esto condice con una crítica al *humanismo*, en el sentido de que se pone en cuestión que todos los individuos hagan la historia humana y sean los protagonistas de su propia historia. Serán sólo algunos individuos los que realizan algo por la historia, pero el modo en que lo hacen es mediante la educación en la pasividad y en el auto-mejoramiento individual de los mismos. Todos estos elementos confluirán en una crítica a la *razón dialéctica*, con lo cual es realizada desde una teoría aristocratizante del conocimiento, porque no todos los individuos pueden hacer filosofía y ciencia, sólo pueden hacerla aquellos capaces de cultivar la intuición, que es posible de ser alcanzada al superar los umbrales de lo discursivo y del entendimiento.

### ***3. Campo posmoderno y trabajo social: irracionalismo e intervención profesional***

#### *3.1 El campo posmoderno en las ciencias sociales*

El surgimiento del campo posmoderno en las ciencias sociales<sup>4</sup> es la resultante, al igual que la de cualquier otra matriz teórica, de una doble procesualidad: las transformaciones socio-históricas en curso y las respuestas teóricas, éticas y políticas que los filósofos y científicos vienen dando a las problemáticas que se configuran alrededor de la misma. O sea, en el proceso es necesario tener en cuenta las formas concretas que adquieren la sociabilidad y al mismo tiempo, un estudio y crítica inmanente de las proposiciones teóricas que se conforman en el campo de la ciencia y de la filosofía.

Así, el campo posmoderno se configura dentro de un conjunto de transformaciones de la sociabilidad capitalista que, sintéticamente, podrían resumirse en *condiciones económicas*: dadas por el agotamiento del ciclo expansivo de la economía mundial capitalista y la conformación de una estrategia económico-política a nivel global que articula la reestructuración productiva, la financiarización de la economía y la ideología neoliberal (HARVEY 2004; NETTO; BRAZ 2006). Del mismo modo, se produce un conjunto de transformaciones en las *condiciones políticas*, tanto por el cierre de una fase ascendente de la lucha de clases, durante el período 1966-1976, cuanto por la crisis del estado de bienestar y del socialismo real. La ruptura del “mundo bipolar” y la “victoria” de una de las alternativas, la del capital, genera un clima que refuerza un sentimiento de derrota y de las tendencias individualistas y hedonistas que se encontraban dentro de aquellos movimientos contraculturales de la década del 1960 y 1970 (EAGLETON, 1997). También se producen nuevos patrones de sociabilidad dados por las prácticas culturales (*condiciones socio-culturales*) de una “nueva clase media” (CALLINICOS, 1993) y de un “contingente de intermediarios culturales” que buscan la “liberación emocional” y la “estetización de la vida”. Finalmente, sucede un cambio en la *compresión espacio-temporal*, desde la intensificación del proceso de aniquilación del espacio a partir del tiempo, reduciéndose el primero a partir del aumento del tiempo de rotación del capital y de la reducción, y al mismo tiempo el aprovechamiento con fines de lucro, de las barreras espaciales.

Este conjunto de transformaciones va a configurar un tipo de sujeto que, coexistiendo con la objetividad cosificada del fetichismo de las mercancías, acentúa “los valores y virtudes de la instantaneidad (...) y de lo desechable” (HARVEY, 2004, p. 316), siendo esto un proceso que supone “algo más que tirar a la basura bienes producidos (...) significaba también ser capaz de desechar valores, estilo de vida, relaciones estables, apego por las cosas (...) gente formas de hacer y de ser tradicionales” (HARVEY, 2004, p. 316).

De este modo, el campo posmoderno se configurará en una respuesta teórica a éste escenario macroestructural, siendo una “conciencia fenoménica” de la sociabilidad capitalista tardía, en la medida que no logra superar las capas epidérmicas y apariencias de la sociabilidad capitalista y conformando un tipo de respuesta que coloca en el aspecto subjetivo, en la vivencia y en una “subjetividad desobjetivada” las posibilidades y alcances del conocimiento científico, que dejará de tener cualquier tipo de primacía como modalidad de conocimiento y será parte de los “juegos del lenguaje” (Lyotard) o de una “epistemología del sur” (Sousa Santos).

Antes de ingresar en el estudio y análisis de tal tendencia teórica, cabe observar que la utilización del término “campo posmoderno” refiere a la inexistencia de una teórica posmoderna y si a la existencia de un conjunto de tendencias posmodernas que, al mismo tiempo que poseen atributos comunes y generales, en otros adquieren rasgos diferenciadores y hasta antagónicos. El propio Sousa Santos, adherente al campo posmoderno, observa la existencia de un posmodernismo reconfortante que señala que al “no haber soluciones modernas es indicativo de que probablemente no hay problemas modernos, como tampoco no hubo antes de ellos promesas de la modernidad” (2002, p. 29). Es decir, para el campo posmoderno reconfortante la modernidad es una falacia histórica que no existió nunca y que debe ser dejada de lado. Mientras que el campo posmoderno de oposición observa la “disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones” (2002, p. 29).

Aquí se observa con claridad, mediante su contraste, la distinción entre las dos tendencias fundamentales que existen dentro del campo posmoderno y que se vincula con su diagnóstico particular de la modernidad: para el primero, ésta es una falacia y la única alternativa es salir de ella, mientras que la segunda reconoce la existencia de la modernidad y que ésta ha entrado en crisis, ya que la sociedad actual enfrenta problemas heredados de ésta y su salida o solución es posmoderna, siendo una respuesta de nuevo tipo. Así, se retomarán los planteos de Lyotard,

---

<sup>4</sup> Se habla de campo posmoderno en las ciencias sociales en la medida que la posmodernidad no se reduce a la ciencia, sino que adquiere expresiones en el campo del arte y de la estética.

que podrían ubicarse dentro del campo posmoderno reconfortante, y finalmente se abordará la propia obra de Santos como expresión del posmodernismo de oposición.

La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, es considerada la primera reflexión teórica en el campo de la ciencia que se encuentre vinculada con la posmodernidad. La obra toma como punto de partida una visión concreta en torno de la modernidad, ya que “el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado, sino destruido, liquidado” (LYOTARD, 1996, p. 30). Aquí se observa como para Lyotard la “liquidación” de la modernidad, su “no realización trágica” (1996, p. 30), expresa la desaparición de las problemáticas de la modernidad y de cualquier ideario ligado a éste, al tiempo que la sociedad estaría ingresando a una nueva fase: la post-industrial, basada en la producción de servicios y en la utilización del conocimiento científico y de las “tecnologías intelectuales”, que habrían introducido transformaciones en el estatuto del saber, ya que “la naturaleza del saber no queda intacta (...). Se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción” (LYOTARD, 1991, p. 12).

Así, se habría producido un triple proceso: en primer término el ocaso y cese de la modernidad; en segundo lugar la conformación de una sociedad post-industrial, y en tercera medida la aparición de una cultura posmoderna. Será en el marco de esta última que el estatuto del saber científico se habría transformado, ya que la posmodernidad “Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes” (LYOTARD, 1991, p. 7).

Tales transformaciones serían la resultante de una creciente incredulidad en aquellos metarrelatos que habrían actuado como legitimantes de las ciencias. Lyotard (1991) señala que la ciencia se contrapone a otros tipos de relatos que llamará narrativos y como la primera tiene por fin la búsqueda del verdadero, esto requiere un proceso de legitimación de sus reglas de juego. Según el autor, “Cuando este metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato (...) se decide llamar ‘moderna’ a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse” (LYOTARD, 1991, p. 7). Estos metarrelatos defienden la fuente del Iluminismo, en su búsqueda de la emancipación racional del hombre, y el idealismo alemán, que plantea el devenir de la idea. Estos metadiscursos son los que legitiman ciertas prácticas, formas de pensar e instituciones, ya que aportan un valor de verdad a las reglas de consenso de la comunidad científica, entre el destinador y el destinatario. Estas reglas de juego son las que hacen que “un enunciado deba presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico” (LYOTARD, 1991, p. 17).

Es la crisis de estos “consensos científicos”, basados en los metarrelatos, lo que lleva a Lyotard a afirmar que existe un conjunto de saberes plurales, como juegos del lenguaje, que coexisten entre sí de manera heterogénea y de los cuales ninguno de ellos pueden quejarse de la hegemonía o primacía de unos sobre los otros. O sea, la crisis de los metarrelatos habilita el reconocimiento de esta heterogeneidad y, al mismo tiempo, se produce una expansión y preeminencia del componente comunicacional en la sociedad posmoderna, que hace que los lazos sociales se diversifiquen y multipliquen en estos juegos del lenguaje. Según Lyotard:

No pretendemos que toda relación social sea de este orden [alude a los juegos del lenguaje] (...) sino que los juegos de lenguaje son, por una parte, el mínimo de relación exigido para que haya sociedad (...) la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, la de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que se interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social. (1991, pp. 27-8)

Este lazo social “Solo da lugar a una institución por capas, es el determinismo local” (LYOTARD, 1991, p. 8). Esto lleva a plantear al autor que los lazos sociales son múltiples y diversos entre sí y los lazos particulares y singulares se oponen a la existencia de un lazo general y universal. Al mismo tiempo, éstos lazos sociales locales funcionan bajo un conjunto de condiciones, entre las que se destaca la existencia de un contrato explícito o implícito entre sus jugadores, ya que no hay juego del lenguaje sin reglas, y con lo cual los jugadores hacen sus jugadas y contrajugadas, ya que “hablar es combatir, en el sentido de jugar” (LYOTARD, 1991, p. 20). En el caso del juego del lenguaje de la ciencia, ésta tiene sus reglas propias, establecidas por la comunidad científica, y los jugadores realizan jugadas y contrajugadas para modificar o conservar las reglas de juego. Así, el destinador instaaura un discurso que pretende dar pruebas de sus afirmaciones, mientras que su destinatario puede otorgar validez al mismo o negarlo. Desde esta óptica, “La verdad del enunciado y la competencia del que lo enuncia están, pues, sometidas al asentimiento de la colectividad de iguales en competencia” (LYOTARD, 1991, p. 38).

Para Lyotard el consenso nunca es algo adquirido, sino un horizonte, un estado de discusión permanente. La ruptura con la posibilidad del consenso habilita a revisar otros aspectos propios de la modernidad: la concepción de una historia universal es puesta en cuestión por Lyotard (1996), ya que es una mera idea que dominó los siglos XIX y XX junto a la emancipación, términos que colonizaron bajo lo universal a lo particular. Utilizando una metáfora lingüística, el autor advierte: “el movimiento de la modernidad consiste en que el tercero que, en principio, es exterior a nosotros en tanto formamos parte de la vanguardia emancipadora, acabará por incorporarse a la comunidad de hablantes actuales (primera persona) o potenciales (segunda persona)” (LYOTARD, 1996, p.

37). Así, hablar de un “nosotros” tiende a ocultar a los terceros y las diferencias, por ello, a futuro, “toda tercera persona estará prescripta por definición” (LYOTARD, 1996, p. 37).

Son éstos elementos los que llevan a Lyotard a plantear dos aspectos alternativos a la razón moderna: por un lado, concebir la posmodernidad no como un movimiento de repetición o de vuelta atrás, sino de “anamnesis, de anagogía y de anamorfosis, que elabora un olvido inicial” (1996, p. 93) que permita “llevar el duelo de la emancipación universal prometida por la modernidad (...) elaborar (...) no sólo la pérdida de este objeto sino también la pérdida del sujeto a quien le había sido prometido aquel horizonte” (1996, p. 39). Por otro lado, la única posibilidad que le queda a la ciencia, al resignar su predominancia a respecto de otras formas de saber, es la paralogía, que apunta a “Cambiar el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia” (LYOTARD, 1991, p. 82).

En síntesis, la posmodernidad de celebración de Lyotard recalca la falacia de la modernidad, sustentada por metarrelatos justificadores de la realidad y que habrían ocultado las situaciones de opresión, explotación y dominio existentes en la misma, generando una homogeneización de las diferencias y de las particularidades a partir del universal y general. De este modo, para poder pensar sobre la realidad se vuelve fundamental salir de los moldes modernos, ya que, al mismo tiempo, se produce una transformación societaria, basada en la sociedad post-industrial, que permitiría cambiar el rumbo de la ciencia y de su función social, pasando de justificar lo existente a reconocer y aceptar el diverso y plural, cuya base de sustentación no se da por cualquier contenido objetivo sobre la realidad, sino por un acuerdo intersubjetivo entre los jugadores que juegan el juego del lenguaje de la ciencia.

Por su parte, Sousa Santos parte de la necesidad de una teoría crítica de carácter posmoderno, ya que la contemporaneidad vendría atravesando una transición paradigmática en dos planos: el epistemológico y el social. Según el autor,

por debajo de un brillo aparente, la ciencia moderna (...) se ha convertido, ella misma, en un problema sin solución, generador de irracionalidades recurrentes. Hoy pienso que esa transición paradigmática, lejos de confinarse al campo epistemológico, se presenta en el campo social global: el proceso de civilización instaurado por la conjunción de la modernidad con el capitalismo y, en consecuencia, por la reducción de las posibilidades de la modernidad a las posibilidades de capitalismo, entró aparentemente a su etapa final (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 35).

La “doble transición” que sostiene Sousa Santos sería la resultante del modo en como el autor concibe a la modernidad. Él mismo sostiene que ésta última estaría constituida por un doble pilar, el de la regulación, formado por el Estado, el mercado y la comunidad, y el de la emancipación, basado en una racionalidad cognitivo-experimental, una racionalidad moral-práctica y una racionalidad estético-expresiva. Será la dinámica de ambas racionalidades la que lleve a la crisis de la modernidad: por un lado, se habría producido una transformación en los pilares de la modernidad, al volverse el pilar de la emancipación un segundo pilar de la regulación, al ser absorbido el primero por el segundo y, por otro, la modernidad habría cumplido en exceso ciertas promesas y se encuentra incapacitada para cumplir en la actualidad aquellas promesas históricas incumplidas (SOUSA SANTOS, 2006a).

El tipo de crisis que atraviesa la modernidad expresa una distinción entre Santos y Lyotard. Si para éste último la modernidad es una falacia, para Santos la modernidad existió y existe en la actualidad bajo su forma de crisis, que plantea problemáticas reales y la necesidad de soluciones alternativas. No obstante, un punto en común: ambos autores se refiere y reconocen que ante la existencia de cambios en las prácticas sociales se generan determinadas innovaciones en las formas de conocer, ya que “una transformación profunda en los modos de conocer debería estar relacionada (...) con una transformación igualmente profunda de los modos de organizar la sociedad” (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 1). Es bajo este marco que Santos se propone reinventar una teoría crítica posmoderna, que tendría ciertas calidades distintivas respecto a la teoría crítica moderna. Un punto fundamental de distinción remite a la categoría totalidad, ya que:

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

La ruptura con la totalidad coincide con el cuestionamiento, por parte de Santos, de dos tópicos centrales en la teoría crítica moderna: en primer término, la distinción entre apariencia y esencia, ya que la apariencia sería la “no realidad, la ilusión que crea obstáculos para la inteligibilidad de lo real existente. De ahí que la ciencia tenga como objetivo identificar-denunciar la apariencia y sobrepassarla para alcanzar la esencia, la verdad sobre la realidad” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 434). Según el autor, esto habría conducido a un epistemicidio, en la medida que se produce la descalificación de todas las formas de conocimiento “extrañas al paradigma de la ciencia moderna bajo el pretexto de ser conocimiento tan sólo bajo las apariencias” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 435).

Mientras que el segundo tópico produjo una agudización de la racionalidad instrumental de la modernidad, al reducir la naturaleza “a una materia prima sobre la cual el hombre soberano inscribe el sentido histórico del proceso de desarrollo” (SOUSA SANTOS, 1989, p. 66), cuando, en realidad, la naturaleza se vuelve cada vez más social y se confunde ésta con la otra. Así, se propone la superación entre las ciencias naturales y sociales, propias del paradigma moderno de la ciencia, en la medida que “la naturaleza en cuanto objeto de conocimiento fue siempre una entidad cultural y que, por eso, las ciencias dichas naturales fueron sociales” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 85).

Estos elementos se enmarcarían dentro de la crisis de la razón moderna, llamada por Santos de razón indolente. La misma estaría constituida por dos razones: la proléptica y la metonímica. La primera refiere a la capacidad de concebir el futuro desde el presente, basada en una idea de progreso y de futuro definido en base al crecimiento y desarrollo económico (SOUSA SANTOS, 2006c). Mientras que la segunda remite a aquellas concepciones que confunden la parte con el todo, generando una visión de totalidad homogénea y sin interesarse por “lo que queda por fuera de esa totalidad” (SOUSA SANTOS, 2006c, p. 20).

Así, frente a una razón moderna que contra el presente y expande el futuro y homogeneiza lo diverso, Santos propone una expansión del presente y un reconocimiento de lo diverso y heterogéneo. Frente a una racionalidad global, propia de la modernidad y que progresivamente se volvió una irracionalidad global, el autor destaca que “Es posible reinventar las mini-racionalidades de la vida de modo que ellas dejen de ser partes de un todo y pasen a ser totalidades presentes en muchas partes” (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 119).

Estas mini-racionalidades realizan una doble ruptura epistemológica. La primera se produce entre el sentido común y la ciencia, y “por la transformación de la relación yo/tu en relación sujeto/objeto, una relación hecha de distancia, extrañamiento mutuo y de subordinación total del objeto al sujeto” (SOUSA SANTOS, 1989, p. 34). No obstante, las mini-racionalidades deben superar esta primera ruptura epistemológica y propugnar una segunda: “una vez hecha la ruptura epistemológica con el sentido común, el acto epistemológico más importante es la ruptura con la ruptura epistemológica” (SOUSA SANTOS, 1989, p. 41).

Las mini-racionalidades deberían impulsar una transformación en la ciencia y el sentido común, haciendo del primero una ciencia prudente y del segundo un sentido común esclarecido (SOUSA SANTOS, 1989). Para que esto sea posible, son fundamentales dos criterios: el primero, el reconocimiento de una multiplicidad de saberes, entre los cuales no se sobresalga uno al otro, sino que es fundamental un proceso de traducción de saberes, creando “inteligibilidad sin destruir la diversidad” (SOUSA SANTOS, 2006c, p. 32) y conformando una ecología de saberes múltiples que supere las monoculturas. Mientras que el segundo criterio se refiere a una nueva relación entre ciencia y arte, siendo necesario “una combinación dinámica de géneros, en que la relación plena de la ciencia es también su disolución en el reino más extenso del arte, del sentimiento estético y de la vivencia lúdica” (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 436); como “narrativa no ficcional, [la ciencia] tiene un grado menos de creatividad pero, precisamente, es sólo una cuestión de grado lo que la distingue de la ficción creativa” (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 436). Esta combinación de géneros, entre el arte y la ciencia, lleva a Santos a considerar que “ Toda ciencia es interpretativa” (1989, p. 90) y que el conocimiento que ésta produce y su carácter de verdad es esencialmente retórico. En términos del autor:

Para esta forma de conocimiento, la verdad es retórica, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable trabada entre varios discursos de verdad, es el resultado siempre provisorio de una negociación de sentido realizada en un auditorio relevante que, en la edad moderna, fue la comunidad científica o, mejor dicho, una pluralidad de comunidades científicas. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 96)

Esta ciencia posmoderna, y esta nueva subjetividad, conformarían una “epistemología del sur”, la cual debe apuntar a “pensar por fuera de la totalidad” (SOUSA SANTOS, 2006c, p. 22), proponiendo una “deslocalización radical dentro de un mismo lugar, el nuestro. Una deslocalización de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen” (SOUSA SANTOS, 2006a, p. 426).

Tanto la obra de Lyotard como la de Santos coinciden, posee algunos grados de diferencia, en una misma concepción alrededor de la ciencia, su función social y el modo en como ésta es capaz de aprender la realidad. En ese punto, se observa en ambos autores una tendencia a la “semiologización de lo real” (NETTO, 1996), no sólo porque la realidad es un conjunto de representaciones, signos, símbolos y simulacros, producto de la ruptura entre el referente y el significante, sino porque la ciencia ya no tendría ninguna vinculación con el reflejo desantropomorfizador que surge con el trabajo y que se expande con la ciencia, que debe captar las determinaciones en sí de la realidad, sino con una comunidad de subjetividades –la comunidad científica– que establece los criterios de veracidad de las afirmaciones que se consideran científicas. Como observa Eagleton, “en esta teoría resulta imposible decir sobre qué clase de mundo versan nuestro discurso o nuestras creencias (...). Dado que los hechos son productos del discurso, sería circular comparar nuestros discursos con ellos” (1997, pp. 66-7).

Esto volvería poco apto ciertas determinaciones esenciales de la “ciencia moderna”, como la existencia de un “sujeto y objeto” en el proceso de conocimiento, en la medida que la realidad se vuelve una “hiper-realidad” donde se entrecruzan imágenes, interpretaciones y los hombres habitarían en textos, siendo el “objeto” –la realidad

objetiva— una simple ilusión, entendiendo que solo existen sujetos que crean discursos y representaciones subjetivas. Así, el criterio de verdad deja de ser el del “objeto y su procesualidad inmanente” y pasa a ser el de la discusión subjetiva y dialógica entre individuos que desean establecer ciertos consensos y acuerdos sobre los fenómenos y como abordar los mismos. Es decir, el criterio de verdad es meramente retórico. Igualmente, el campo posmoderno recalca la necesidad de salirse de una “perspectiva de totalidad”, en la medida que es una categoría poco útil para enfrentar la realidad actual, caracterizada por ser fragmentaria, diversa y heterogénea.

Junto a esto, se propone una nueva “fusión” entre ciencia y arte, como nueva retórica y narrativa no ficcional. Esto conlleva una pérdida de cualquier distinción entre el reflejo desantropomorfizador, propio de la ciencia, y del reflejo antropomorfizador del arte<sup>5</sup>. Como recalca Lukács, la distinción entre ciencia y arte refiere a que “la generalización estética es la elevación de la individualidad a lo típico, y no, como en la científica, el descubrimiento de la conexión entre el caso individual y la legalidad general” (1966, p. 249).

Del mismo modo, el campo posmoderno instaura un nuevo idealismo vulgarizado que incorpora elementos del idealismo subjetivo y del idealismo objetivo. Respecto al primero, del que ya se hicieron algunas referencias, refiere a una razón fenoménica que se centra en las capacidades y competencias del sujeto para conocer la realidad. La verdad es construida por el propio sujeto. No obstante, la posmodernidad radicalizaría tales planteos, incluyendo al estructuralismo y su genealogía, llevando a que los mismos hechos sean sustituidos por interpretaciones y por fábulas que dependen de un consenso construido intersubjetivamente. Ni Lyotard y tampoco Santos indagan sobre cuáles son los factores externos que influyen en la construcción de este consenso. No obstante, existe una línea implícita de idealismo objetivo, en un sentido vulgarizado, ya que un nuevo demiurgo de la realidad trazó una posición teleológica y se habría ido objetivando a lo largo de la historia humana. Netto es quien advierte acerca de este aspecto, al referirse que se produce una entificación de la razón, ya que

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

Esta entificación de la razón oculta que la razón moderna se encarnó dentro de una determinada forma histórica de sociabilidad que es el modo de producción capitalista. Con ello, el campo posmoderno tiende a velar el orden del capital y a culpabilizar a la modernidad y a su ratio por el incumplimiento de sus promesas. Ello se expresaría en Lyotard en los grandes relatos que justificaron los “horrores” de la modernidad o en la conversión en un segundo pilar de la regulación por parte de Santos. Al mismo tiempo, se desconoce que la razón moderna en realidad quedó reducida a una racionalidad formal-abstracta, un razón instrumental, que cumple la función social de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social y se emparenta con los procesos manipulatorios del capitalismo tardío.

Por esto, el campo posmoderno de celebración se vincula a una apologética directa que advierte que en una sociedad post-industrial o de comunicación de masas aún podría existir la desigualdad económica o política, pero que ésta estará en vías de resolverse cuando se expandan los juegos del lenguaje y la información, reduciéndose los problemas a una cuestión técnica o celebrando la toma de la palabra de “minorías” y grupos sociales oprimidos. Es decir, habría avances en estas nuevas resistencias que progresivamente se irán acoplando con el retroceso de las desigualdades económicas y políticas. Por su parte, Santos se asocia a un cierto anticapitalismo romántico, ya que realiza críticas pertinentes a la sociabilidad capitalista, pero sus salidas son utópicas y oscilan entre la reforma de aspectos de la sociabilidad capitalista, la instauración de un nuevo estado de bienestar y la construcción desde los márgenes y las múltiples resistencias, ya que habrían muchas luchas y muchos sujetos.

En ese sentido, la posmodernidad se constituye en un nuevo irracionalismo con ciertos atributos particulares. El primero de ellos es que, a diferencia del irracionalismo conservador, éste se presenta con un carácter rebelde y trasgresor, “basada en una fusión de ética de ‘izquierda’ y teoría del conocimiento (ontología etc.) ‘de derecha’”

---

5 Lukács (1966) va a señalar que el reflejo desantropomorfizador es un reflejo que emerge con el trabajo y con su devenir socio-histórico conforma el complejo social de la ciencia. Se habla que este reflejo es desantropomorfizador en la medida que el sujeto debe suspender sus proyecciones subjetivas sobre la realidad y captar el En-Sí de los objetos, que son transformados en un Para-nosotros, esto es, en un proceso de aprensión de las propiedades y determinaciones efectivamente existentes en la realidad objetiva. Por el contrario, el reflejo antropomorfizador del arte no supone que éste es una plena subjetivación, sino que apunta a crear una objetividad cuyo centro es el género humano y el reconocimiento de la autoconciencia de la humanidad. Es decir, el reflejo del arte asume un carácter evocador, ya que los sujetos vivencian de forma evocadora determinadas figuras y situaciones típicas presentes en la obra de arte, siendo éstas parte de una determinada forma de sociabilidad.

(LUKÁCS, 1985, p. 291). En segundo lugar, el irracionalismo posmoderno se complementa con una lógica formal, o con lo que se ha llamado una racionalidad formal-abstracta, fundando una nueva racionalidad que no es una sola, sino múltiples y diversas. Esto se expresa en el tercer aspecto, entre la oscilación de la intuición, la vivencia y la subjetividad desobjetivada que conduce a un pensamiento abiertamente anti-ontológico, donde la realidad objetiva desaparece y sólo quedan representaciones, y la definición de reglas de juego, normas y legalidades necesarias para participar de los juegos del lenguaje o la “novísima retórica posmoderna”. Inclusive, la relación arte-ciencia, si en Schelling conducía a una superación de la ciencia a una intuición basada en el arte, aquí tiende a una fusión y combinación heteróclita entre ambas, llevando a una mezcla ficcional y no ficcional de una intuición posmoderna basada en interpretaciones subjetivas de una hiper-realidad. En cuarto lugar, el campo posmoderno termina en un excesivo relativismo al romper con la dialéctica entre el relativo y el absoluto. Si la verdad es un horizonte alcanzado en cada momento histórico y éste determina sus límites, esto significa que el reflejo nunca es capaz de aprender en su total plenitud al objeto y que es factible de ser revisado y refutado. No obstante, el carácter relativo y aproximativo del conocimiento no cancela su aspecto objetivo. Por el contrario, el campo posmoderno llamaría de monocultura a la existencia de una verdad, habiendo múltiples verdades que disputan, en un juego de lenguaje, su legitimidad y su capacidad de adhesión, quedando en un segundo plan la capacidad objetiva que tienen estas versiones de conocer la realidad.

### *3.2 Trabajo social y posmodernidad: un análisis crítico de la obra de A. Carballeda y su concepción de intervención profesional*

La conformación en Argentina de un campo posmoderno en trabajo social se ubica a mediados y fines de la década del 1990, mediante la aparición de un conjunto de producciones teóricas que reflejan la incorporación de las discusiones del campo posmoderno en la profesión. Cabe destacar que este proceso se desarrolla conjuntamente con la conformación del primer posgrado en trabajo social del país, lo que habilita a la producción de un *corpus* teórico en formato de tesis de posgrado que luego fueron editadas como libros, y la incorporación de distintas perspectivas teóricas dentro de la profesión, tanto de las ciencias sociales como de la teoría social marxista.

Aquí solamente se retomarán algunos tópicos en relación al campo posmoderno en trabajo social, poniendo énfasis en develar cual es el conjunto de proposiciones teóricas, políticas y éticas que ésta matriz teórica propone sobre la intervención profesional de los trabajadores sociales. Para esto, se aborda la obra de uno de los autores que podría ser ubicado dentro de tal perspectiva, en la medida que la misma expresa el grado de incorporación de los tópicos teóricos del campo posmoderno en la profesión.

Igual a Lyotard o Sousa Santos, Alfredo Carballeda, el autor en cuestión y con una obra prolifera tratándose de libros y artículos en trabajo social, parte de una determinada concepción sobre la modernidad y su crisis. Con relación al primer elemento, se observa que la modernidad trajo consigo “una enorme serie de nuevas cuestiones que van desde lo político hasta lo económico, pasando por la generación de una determinada noción de sociedad” (CARBALLEDA, 2004, p. 100). Así, en lo político aparece el estado-nación; en lo económico, la conformación del capitalismo y de agentes útiles a la sociedad; en lo social, la ciudadanía y la noción de sujeto, en la moral se desenvuelven los valores afines al bien común y en lo cultural hay un despliegue y autonomía de la ciencia (CARBALLEDA, 2002).

Junto a esto, la modernidad se caracterizaría por promover un progreso indefinido, que “connota una valoración positiva del cambio” (CARBALLEDA, 2004, p. 35), lo que traza una “idea lineal de progreso, ascendente, sostenido e ilimitado, sintetizado en la identificación hegeliana de razón y realidad” (CARBALLEDA, 2004: 35). Del mismo modo, la modernidad se vuelve “el reino de la razón, y la historia es vista como una historia de la razón” (CARBALLEDA, 2002, p. 45). Cuando Carballeda se aprofunda sobre éste último aspecto, sobre la razón moderna, observa:

La razón moderna se construye en cuanto a razón matemática, de manera cuantificadora e instrumental, mediante la formulación de leyes, o sea, el establecimiento de relaciones causales necesarias y constantes entre la naturaleza y los fenómenos. La noción de ley, expresada en términos matemáticos, es fundamental para la ciencia moderna. (2004, p. 35)

El conjunto de estos elementos, constitutivos de la modernidad, tendrían un doble rostro, en la medida que oscilan entre “el disciplinamiento y la emancipación, se entremezclan de manera inesperada y enredada, casi en contradicción” (CARBALLEDA, 2013, p. 13). En otras de sus obras, profundizando lo anterior, Carballeda observa:

la fundación de las formas para lograr la cohesión en el terreno de la paz, alcanzada luego del pacto de sujeción, es también el momento de construcción de los instrumentos de coerción que se relacionarán con los bordes, los márgenes de ese contrato, en definitiva aquellos que quedaron fuera de la contienda (2002, p. 16).

Así, la modernidad habría materializado un conjunto de dispositivos, instituciones y prácticas que, presentándose como emancipadoras, lo que realmente realizaban era instalar el dominio y el control de los “bordes” de la sociedad, o, en otros términos, “el ideal de la emancipación dialoga de manera cercana con el terror y construye formas de hacer con una doble cara, coercitiva y libertaria” (CARBALLEDA, 2008, p. 60). Según el autor, el encuentro y entrecruzamiento entre la emancipación y la dominación “se fue construyendo a partir de diferentes procesos de dominación que trascienden la mera explotación económica, para ligarse a lo simbólico, a la formación de significados” (CARBALLEDA, 2013, p. 13).

Desde esta óptica, es la modernidad y la razón moderna las que, mediante un conjunto de saberes clasificatorios, construyen imaginarios y representaciones sobre aquellos “otros” que viven en los márgenes y sobre los que se debe actuar e intervenir. Es desde la modernidad que aparece la necesidad de la “intervención en lo social”, ya que en ésta

puede observarse un común denominador de las prácticas: la necesidad de transformar lo que se considera “irracional”. Esto no implica solamente un programa epistemológico, sino un programa político: la emancipación surge de la mano de la necesidad de sojuzgar, de imponer una nueva racionalidad, desde una mirada y análisis científicos. Es posible observar las primeras contradicciones del pensamiento moderno: en nombre de la humanización, la transformación y la emancipación, se sometieron a la dominación diferentes culturas y pueblos (CARBALLEDA, 2013, p. 17).

Entonces, la “intervención en lo social” actúa sobre estas “otredades” mediante dominios de saber que generan determinados vínculos de poder, ya que las “formaciones discursivas que ‘generan’ verdad están fuertemente atravesadas por la cuestión del poder. El poder de los discursos como constructores de realidad” (CARBALLEDA, 2004, 16). Esto otorga una centralidad a lo discursivo, en la medida que el sujeto y la propia realidad poseen una cimentación discursiva basada en un juego de registro, análisis e intervención. Así, la realidad es una

construcción que puede presentarse como discursiva y que genera sujetos de conocimiento. En términos de cotidianidad, lo social se construye a partir de imaginarios sociales, de representaciones, que generan diferentes impactos en la singularidad de cada grupo, barrio o sujeto (CARBALLEDA, 2002, pp. 95-6).

Serán estas construcciones discursivas, basadas en la razón moderna y en la ciencia, las que instauran una sociedad de la disciplina, a partir de un conjunto de instituciones y dispositivos destinados a intervenir sobre esa “otredad”. Esto permite comprender porque, para Carballada, la “otredad” es el fenómeno central y constitutivo de la “cuestión social”; ya que ésta

no puede pensarse sólo como una contradicción entre capital y trabajo, sino como un producto que se genera lentamente en las filigranas de la modernidad (...). La cuestión social se funda en la otredad, en la noción de individuo peligroso que, como tal, formará parte o no de movimientos políticos y sociales en el desarrollo de la modernidad, en la necesidad de multiplicar el poder político de la razón (2008, pp. 63-4).

Estos dispositivos de saber-poder, que constituyen la “intervención en lo social”, son los que volverán necesarios al trabajo social, como aquella cátedra que sea capaz de actuar en el “afuera” institucional y en los márgenes de la sociedad.

Cabe observar que la totalidad de los planteos que se vienen recuperando de la obra de Carballada se emparentan con el presupuesto del que parte el campo posmoderno: la homologación entre la modernidad y el modo de producción capitalista y la consecuente apologética que esta matriz teórica posee, en la medida que oculta que la modernidad es una programática social basada en la idea de la emancipación humana y que es imposible de realizarse bajo el ejido capitalista; y que, en todo caso, éstos “dispositivos de saber-poder” no son la resultante de la ciencia ni de una razón omnipotente, sino de una necesidad propia de la sociabilidad capitalista, que requiere para su reproducción no sólo la coerción, sino también la construcción de mecanismos de hegemonía y consenso social (IAMAMOTO, 1992).

Esta concepción de Carballada se encontrará fuertemente vinculada a la de Foucault, ya que, para éste autor, la razón sería una racionalidad formal-abstracta capaz de manipular, segmentar y clasificar ciertos fenómenos y aspectos que conforman categorizaciones construidas por tal razón. La razón cumple, a partir de los dispositivos de saber, la función de producir verdades que son las que generan efectos de poder. Entonces, la perspectiva del autor, emparentada al postestructuralismo y al campo posmoderno, conduce a un idealismo de orden discursivo, que reduce la realidad a símbolos y discursos que lo engloban a un todo. Además, un autor como Foucault, fuertemente emparentado al pensamiento de Carballada, no logra escapar a este aspecto, ya que su proposición sobre “saber-poder” parte de que “las relaciones de poder son formadas en y a través de prácticas de seres humanos ‘conocedores’. Y esas prácticas (...) tienen origen en el campo del discurso, donde los individuos son consignados a categorías diferentes de pensamiento y descripción” (MACNALLY, 1999, p. 36).

La primacía del saber, y el poder como su efecto, coloca en las formas de “resistencia”, que son múltiples y diversas frente a los dispositivos de saber-poder, el tema de la razón, en la medida que ésta es una razón manipuladora que sólo puede ser contrarrestada a partir de microresistencias. Como observa Carballeda, “Para Michel Foucault, el punto de partida de su análisis de lo social son las prácticas y sus formas discursivas; la relación entre discurso e intervención” (CARBALLEDA, 2008, p. 86).

Es por esto que el trabajo social se vincularía con la episteme de Foucault, como “amalgama de categorías y saberes que conforman la apertura y cierre de conocimientos” (2007, p. 48) y si bien ésta se “vincula con grandes corrientes de pensamiento (...) es posible pensar una aproximación microsocia y en diálogo con la práctica cotidiana, especialmente si se pone el acento en los procesos discursivos que se dan en su interior” (CARBALLEDA, 2007, p. 49).

Esta “entificación de la razón” – que, mediante los dispositivos de saberes, genera sujetos de conocimiento sobre los cuales intervienen instituciones que producen efectos de poder – sería la que explicaría el origen de la “intervención en lo social” y del trabajo social como profesión. La relación entre el saber y la “intervención en lo social” se dilucida cuando Carballeda identifica los momentos históricos que atraviesa esta última:

El proceso de disciplinamiento tiene varias etapas, la primera o fundacional, que coincide con la aparición de la modernidad, imponiendo una serie de valores aún presentes en las prácticas que intervienen en lo social en forma naturalizada. Una segunda etapa se relaciona más directamente con la ilustración, que trajo una serie de ideas y presupuestos que se expresan también en el presente, en la fuerte tendencia hacia la pedagogía del “otro” aún vigente en muchas intervenciones. (2004, p. 172)

Este planteo trae aparejado un conjunto de consecuencias a respecto del modo de concebir la “intervención en lo social” y la génesis del trabajo social. En primer término, se cae en una visión determinista, ya que la razón y la modernidad, por ser teleológicas y omnipresentes, actúan de forma tal de abarcar y determinar todos los poros y espacios de la vida social. Así, la “intervención en lo social” no tiene vinculación con la existencia de relaciones sociales desiguales entre los hombres y la lucha que ésta desencadena, volviéndose necesario en diversos momentos históricos distintas formas de responder a tal lucha de clases, sino que surge de la relación entre saber-poder y modernidad, con una razón omnipotente que arbitrariamente establece sobre qué intervenir y como clasificarlo. En segundo lugar, de esto deriva un cierto anti-humanismo, no sólo porque los sujetos son una construcción discursiva que actúa mediante dispositivos institucionales sobre los cuerpos de los individuos, sino también porque, frente a una razón disciplinadora y a una modernidad entificada, los hombres apenas pueden realizar el decurso por éstas establecido. Finalmente, como tercer aspecto, hay una especie nueva de endogenismo, ya que es la constitución de un dispositivo de saber el que va conformando la necesidad del trabajo social y de aquellos otros dispositivos que forman parte de la “intervención en lo social”. Si bien se plantea que entre el saber y el poder existe una relación directa, lo real es que sin el primero el segundo no se produciría, siendo esencial la conformación de espacios de saber especializados para que el trabajo social, y toda su “pre-historia”, surja como profesión.

En ese sentido, el término “intervención en lo social” trae consigo una dificultad: que apenas es capaz de reconocer algunos rasgos de continuidad entre las distintas formas que adoptan sus dispositivos y el trabajo social. Es decir, habría una continuidad entre las protoformas y el trabajo social, desconociéndose sus discontinuidades, fundamentalmente relacionadas a ser el trabajador social un asalariado. Con esto, se engloba al trabajo social y las otras formas de dispositivo habiendo, a lo sumo, cambios o discontinuidades dados por los dispositivos de saber.

Estos aspectos generales presentes a respecto del trabajo social como dispositivo, vinculados a la “intervención en lo social”, adquieren nuevos rasgos y calidades en la contemporaneidad. Para Carballeda se estaría pasando de una sociedad disciplinada a otra, de control, en la cual es el mercado el dispositivo regulador. En términos del autor, “El nuevo orden de los cuerpos, ahora fragmentados y reordenados según las reglas construidas por la competencia y el mercado, es una señal metafórica del estallido de la sociedad” (2008, pp. 12-3).

Estas transformaciones societarias estarían vinculadas a la “crisis de la modernidad”, lo que implica una serie de fisuras y continuidades en conflicto” (CARBALLEDA, 2002, p. 36), así como a la crisis de los metarrelatos propios de la modernidad, ya que “éstos serían sustituidos por una enorme diversidad de historias y relatos. La crisis de la modernidad (...) dialoga con el fin de las grandes ideologías, de la verdad, de la ciencia, de Dios, del hombre, de la cultura y del sentido” (CARBALLEDA, 2006, p. 111). También, esto conlleva la ruptura y un malestar con el lazo social, que se expresa en la ruptura con la totalidad, en la aparición de una sociedad fragmentada y en un modo subjetivo de percibirlo, sobretodo porque “las formas actuales de padecimiento se relacionan con la incertidumbre que se suma a la sensación de falta de pertenencia a un todo (social)” (CARBALLEDA, 2002, p. 51).

El predominio de la fragmentación genera fuertes transformaciones en la “intervención en lo social”, tanto en lo que respecta al modo de concebir la población usuaria, rompiéndose las visiones de poblaciones homogéneas y pasando a predominar la heterogeneidad, cuanto de la crisis de las respuestas clásicas de la profesión, que provocarían el fracaso de aquellas intervenciones basadas en las modalidades clásicas de intervención.

A partir de la “crisis de la modernidad” la realidad se fragmentó en múltiples partes, siendo cada una de éstas entes separados y aislados entre sí. Es decir, la realidad no es una totalidad, no sólo porque ésta categoría no es más apta para comprender los nuevos fenómenos, la heterogeneidad y diversidad propias de la posmodernidad, sino porque se produce una ruptura de los procesos colectivos y la aparición de la incertidumbre como falta de pertenencia a un todo. Sobre esto, Carballeda afirma: “La pérdida de la noción de totalidad, remite nuevamente a la ruptura de los procesos colectivos y hace reflexionar en tanto procesos de individuación que terminan fragmentando a la propia individualidad” (2004b, p. 33).

Más que hablar de una realidad habría que hablar de realidades, en el que las esferas adquieren un significado y sentido único e irrepetible en la subjetividad de los sujetos, ya que “la ‘verdad’ de la vida social se encuentra en la subjetividad de sus participantes” (CARBALLEDA, 2002, p. 96).

Esta fragmentación de la realidad, donde la verdad se encuentra en la subjetividad de cada individuo, conduce a una “nueva cuestión social” vinculada al problema de la integración social en un escenario de plena crisis de los dispositivos de poder-saber, al tiempo que esta categoría ya no remitiría a los problemas que derivan de la relación entre el capital y el trabajo, sino a los padecimientos subjetivos de los individuos. Difícilmente la “cuestión social” sea una, sino que serían “cuestiones sociales” asociadas a la subjetividad individual y sus padecimientos. Vinculándolo a la intervención del trabajador social, Carballeda señala que la “‘nueva cuestión social’ genera nuevos interrogantes hacia la intervención. En un escenario turbulento, cambiante, el acceso a la singularidad de quien demanda asistencia (...) implica la necesidad de interrogarse acerca de los nuevos padecimientos sociales” (2006, p. 126).

Cabe destacar que los planteos recuperados de Carballeda acerca de una “nueva cuestión social” aparecen emparentados a los aportes teóricos realizados por Rosanvallon, quien advierte que la “nueva cuestión social” sería uno fenómeno social que emerge desde la segunda mitad del siglo XX, dado por la aparición de nuevos problemas sociales relacionados a nuevas formas de pobreza y de exclusión y por la crisis de las respuestas dadas a la “cuestión social”. Si en Rosanvallon la “nueva cuestión social” se vincula a la crisis de la sociedad industrial y al ingreso de una nueva fase post-industrial, que deja atrás a la “cuestión social” y sus problemas pertenecientes a la relación entre el capital y el trabajo, en el caso de Carballeda esta “nueva cuestión social” se relaciona con la “crisis de la modernidad” y de sus dispositivos de saber-poder, con lo cual configura que:

En las expresiones actuales de la cuestión social la reinscripción sería una forma de inscripción o re-inscripción de ese sujeto en la sociedad que lo excluyó, de allí que las situaciones de vulnerabilidad y exclusión se corren hacia la esfera del padecimiento, donde parecería que la puja de ese “otro” es por ingresar a la sociedad. (2007, p. 72).

En ese sentido, cabe problematizar que la “nueva cuestión social” se refiere al fenómeno de la exclusión y a la necesaria reinscripción de individuos y grupos sociales a la sociedad. Es decir, concebir que hay excluidos significa considerar que hay individuos que se encuentran por fuera de la sociabilidad capitalista. Por el contrario, podría afirmarse que la cuestión de la exclusión es apenas un fenómeno aparente que se relaciona con la ley general de acumulación capitalista trabajada por Marx en *El capital* (2004a). En la misma, se analiza como la transformación en la composición orgánica del capital produce la tendencia a sustituir el trabajo vivo (capital variable) por nuevos medios de producción (capital constante). Esto genera tres procesos conjuntos: la creciente expulsión de fuerza de trabajo involucrada en los procesos de trabajo; la reducción del trabajo necesario para producir una mercancía y, por ende, la expansión del tiempo de trabajo no pago que genera plusvalía. Así, esta población obrera, que no participa de la relación social general de la sociabilidad capitalista al no poder vender su fuerza de trabajo, no se encuentra excluida y por fuerza del modo de producción, sino que cumple la función social de ejercer presión sobre aquella porción de la población ocupada, ya que permite controlar las subas salariales.

Según Pastorini (2004), la “cuestión social” posee tres pilares fundamentales que la sostienen: en primer lugar, que ésta remite a la relación entre el capital y el trabajo y su dinámica conflictiva; en segundo lugar, las respuestas a la “cuestión social” se vinculan directamente con los problemas sociales y los sectores sociales que pueden colocar en jaque el orden del capital; y en tercer término que la “cuestión social” es una cuestión política, constituida por actores colectivos y clases sociales en la que se expresan las desigualdades y antagonismos de la sociabilidad capitalista. Entonces, si los fundamentos de la “cuestión social” permanecen inalterados, y por consiguiente no habría una “nueva cuestión social”, lo que si aparecen son nuevas expresiones de la “cuestión social”, esto es, problemas sociales que, de forma intensiva o extensiva, se diversifican y se multiplican, son producto de las consecuencias que trae la ley de acumulación capitalista y la relación social y antagónica entre el capital y el trabajo.

Estas observaciones, que ponen en cuestionamiento la existencia de una “nueva cuestión social”, son sorteadas por Carballeda, de modo que éste advierte que la misma trae nuevos desafíos y problemáticas en la intervención profesional de los trabajadores sociales. En ese sentido, tanto las crisis institucionales como las de las modalidades clásicas de intervención posibilitarían revisar cual es la finalidad de la intervención, la cual, según Carballeda, estaría vinculada a

la necesidad de una búsqueda, de una construcción, de una modalidad discursiva diferente, determinada ahora por el sujeto, por su propia palabra, por su singularidad, a la vez que recupera la importancia de los vínculos de esos sujetos con otros, buscando desde allí una resemiotización de aquello que se construye discursivamente como hegemónico. Una alternativa de la gramática que permita una nueva enunciación de lo real (2002, p. 111).

Es decir, el trabajo social debe apuntar a “buscar puertas de salida o de líneas de fuga en relación con las estratificaciones sociales opresivas” (CARBALLEDA, 2008, p. 44), pero el modo en que lo hace es trabajando alrededor de las simbolizaciones y representaciones que los individuos poseen, ya que la intervención de los trabajadores sociales es “algo que no transforma ni agrega, sino como un dispositivo que ‘hace ver’ aquello que ese otro tiene. Este accionar es planteado como una posibilidad de construcción de una enunciación diferente de lo que se presenta dentro del espacio-tiempo de la intervención” (CARBALLEDA, 2008, p. 44). O, como refiere en una de sus últimas obras, “La intervención implica trascender lo racional objetivo, intentando comprender la cotidianidad desde la mirada del otro” (CARBALLEDA, 2013, p. 53).

El énfasis en el lenguaje, las representaciones y lo simbólico lleva el autor a considerar que los problemas sociales sobre los que actúan los trabajadores sociales son apenas un conjunto de representaciones, símbolos, imaginarios que el profesional debe interpretar para actuar sobre los mismos. Según Carballada, los problemas sociales son representaciones y textos e intervenir sobre estos supone “reescribir los textos y guiones que se presentan como inamovibles, expresando una escena marcada por el determinismo naturalista” (2008, p. 14). Esto conduce a que en la intervención no sea necesaria “la búsqueda de causas, sino de entender motivaciones, reconociendo el atravesamiento macrosocial de estas” (CARBALLEDA, 2006, p. 139).

Así, se produce una tendencia a “semiologizar lo real”, ya que son los signos, los discursos, las interpretaciones y las representaciones los que determinan a la realidad, desapareciendo de ella cualquier rastro objetivo. Al respecto, Carballada observa:

La perspectiva lingüística ofrece un terreno óptimo para observar la construcción de subjetividad. Si el sujeto de intervención es construido por el lenguaje, no se corresponde exactamente con la noción de individuo que plantea la modernidad (...). En otras palabras, un sujeto que es construido por el lenguaje no es un sujeto estadístico, estandarizado, producto de una sumatoria articulada de variables. Ese sujeto es singular y se va definiendo también en forma permanente, nunca es el mismo. (2013, p. 35)

Esta concepción acerca de la finalidad conduce al autor a señalar que en la intervención profesional se debe priorizar la palabra, la mirada y la escucha. Esto significa que, si bien existe en la intervención una dimensión “extra-discursiva”, la misma termina ocupando un lugar secundario a respecto a la intervención profesional del trabajo social. Tal elemento queda retratado en el siguiente fragmento:

la intervención está atravesada por construcciones discursivas y extra-discursivas que la preceden, que de una u otra forma le imponen un orden, una forma de ley, de organización, de gramática, que le confiere dirección al hacer (...). De ahí que los mecanismos, dispositivos, acciones que construyen y constituyen la intervención en lo social están en gran parte limitados a las representaciones y construcción de ese “otro” sobre el cual se interviene en tanto sujeto de intervención (...) la intervención en lo social, como campo de saber, es en sí misma un espacio de permanente elaboración de creencias, hábitos y especialmente de formas instrumentales aplicadas que se relacionan en forma dinámica con el contexto (CARBALLEDA, 2007, p. 64).

Esta visión teórica limita la finalidad de los procesos de intervención profesional a la producción de cambios y modificaciones en las representaciones e imaginarios que tienen los individuos, fundamentalmente en torno a aquellas visiones que poseen sobre los problemas sociales que llevan a demandar la intervención profesional. Es por esto que, para esta perspectiva, el recorte y/o desaparición de los recursos mal llamados “materiales” no es un problema significativo, ya que la verdadera problemática se ubica en el nivel simbólico. Es allí donde realmente el individuo debe “esforzarse” para cambiar las mismas y superar su situación. Así, el campo posmoderno en trabajo social se vuelve un pensamiento derrotista que abandona la gestión de prestaciones a causa de la “crisis de los recursos materiales en las instituciones.

Esto genera un proceso de “psicologización de la cuestión social” (NETTO, 1997), en el cual los problemas sociales pierden sus rasgos colectivos y sociales para ubicarlos en el plan individual, ya que a partir de la modificación o cambio de determinadas características personales del individuo éste puede resolver su situación problemática. Es decir, junto a la psicologización se promueve una “inducción comportamental” para que el individuo desarrolle determinadas conductas y acciones, influenciando en las posiciones teleológicas de esos individuos.

Pero, al mismo tiempo, si la verdad se encuentra en la subjetividad, y no hay causas para los problemas sociales, sino motivaciones, la pluralidad y la fragmentación de posiciones vuelve dificultosa, por no decir casi imposible, una articulación entre lo singular y lo colectivo. En términos del autor:

La intervención, planteada desde este lugar, implica una necesaria búsqueda de significados en las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos (...) se nos presentan como textos a develar e interpretar; textos que en definitiva remiten a un “orden gramatical”, fuertemente marcado por la singularidad de quienes escriben y reescriben las diferentes inscripciones (...) lo subjetivo, la subjetividad, no puede ser pensado en forma universal. Una vía posible de acceso a la subjetividad pasa, en principio, por el camino de la singularidad. (CARBALLEDA, 2002, p. 98)

Estas posiciones representan una mirada idealista de la realidad, ya que se invierte aquella afirmación de Marx (2004b) de que no es la conciencia la que determina al ser social, sino que es este último, el ser social, quien determina la conciencia. Al otorgarle centralidad a las representaciones y a los imaginarios simbólicos, colocan en ellas el elemento central que mantiene cohesionada a la sociedad. Así, la intervención profesional, desde una visión posmoderna, busca leer la realidad como un relato intertextual, debiéndose indagar en ella las motivaciones subjetivas de los comportamientos individuales, ya que no existe en la realidad ninguna causalidad.

Esta posición desdeña cualquier determinación macroestructural existente en la realidad, es decir, no existen determinaciones estructurales y materiales que incidan en las representaciones y en los imaginarios de los individuos, borrándose las mediaciones entre el individuo y la sociedad y, al mismo tiempo, al encontrarse la “verdad” en el individuo, existirían múltiples y diversas “verdades” que limitarían la intervención profesional a un accionar de corte individual.

La finalidad de la intervención profesional está dirigida a que los sujetos sean capaces de denominar su vida y sus problemas sociales desde una nueva gramática social, ya que esto “implica la existencia de un texto, de una narrativa que deviene históricamente, y le confiere determinados mandatos y papeles a los actores” (CARBALLEDA, 2008, p. 80). Para actuar sobre este texto se vuelve necesario recuperar la dimensión “teatral de la intervención”, en la que se presenta un escenario de carácter cambiante, donde bajo una “misma trama” es posible “cambiar el guión” y donde interactúan –al igual que en el teatro– diversos “actores” con diversos roles. En este escenario de intervención los “atravesamientos contextuales son múltiples, e inaprensibles en su totalidad” y se dirigen a obtener un “conocimiento microsociedad”, el “escenario de intervención es un lugar donde transcurren en distinta forma una serie compleja de textos que se presentan como tramas discursivas” (CARBALLEDA, 2007, p. 44).

El trabajo social actúa con relatos en los que aparecen representaciones e imaginarios que son constitutivos de la conformación simbólica de un problema social. Por lo tanto, la profesión es un dispositivo que

implica la generación de un tiempo-espacio artificial, es decir, un momento encuadrado desde la perspectiva de aquel que la recibe y la aplica. La intervención es, desde esta perspectiva, una construcción que puede ser definida como discursiva y con una fuerte presencia en el imaginario social, como así también dentro del plan de lo simbólico (CARBALLEDA, 1996, p. 14).

En síntesis, el campo posmoderno en trabajo social conduce a una intervención basada en la desontologización de la realidad, en la medida que ya no existe una realidad objetiva y la centralidad de la misma, y que las problemáticas sociales y de los propios sujetos pasa por las significaciones, imaginarios y representaciones. Así, la intervención profesional “solo ayuda” a que los individuos enuncien de modo distinto sus problemas sociales, de modo tal que éstos puedan representar la realidad en su conciencia de otro modo. Así, no sólo se cae en un vulgar idealismo, sino que se convierte en un pensamiento y acción de capitulación que de espaldas a la realidad objetiva se refugia en una subjetividad y en un conjunto de representaciones e imaginarios que pueden transformarse plenamente sin ningún tipo de trabas ni dificultades, ya que la materialidad es un mito de la modernidad y su ratio. Es por eso que el campo posmoderno en trabajo social queda aprisionado en la inmediatez, en el horizonte de la intervención profesional en el cotidiano, y se encubre una nueva forma de intervención profesional dirigida a lo individual, que impide cualquier mediación entre lo singular y lo universal renuncia a la construcción de un proyecto ético-político profesional (porque “cada caso es una singularidad heterogénea y única”) y vela la dimensión colectiva y de clase de toda problemática social.

### *Referencias bibliográficas*

CALLINICOS, Alex. *Contra el postmodernismo*. Cali: El Áncora Editores, 1993.

CARBALLEDA, Alfredo. Lo social de la intervención. *Revista Escenarios*. La Plata, FTS-UNLP, Año 1, n. 2, pp. 12-16, 1996.

\_\_\_\_\_. *La intervención en lo social*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002.

\_\_\_\_\_. *Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2004.

- \_\_\_\_\_. La intervención en lo social y las nuevas formas del padecimiento. *Revista Escenarios*. La Plata, FTS-UNLP, pp. 32-8, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *El trabajo social desde una mirada histórica centrada en la intervención*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Escuchar las prácticas*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Los cuerpos fragmentados*. Buenos Aires: Editorial Padiós, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La intervención en lo social como proceso*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2013.
- CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade do capitalismo híper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México: Editorial ERA, 1973.
- EAGLETON, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1997.
- HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- IAMAMOTO, Marilda. *Serviço social e divisão social do trabalho*. São Paulo: Cortez Editora, 1992.
- LUKÁCS, George. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Estética v. I: La peculiaridad de lo estético. Cuestiones Preliminares y de principio*. México: Editorial Grijalbo, 1966.
- \_\_\_\_\_. *El joven Hegel y el problema de la sociedad capitalista*. México: Editorial Grijalbo, 1970.
- \_\_\_\_\_. *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La Pléyade, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- \_\_\_\_\_. *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Gran Hotel 'Abismo'". *En: VEDDA, Miguel; INFRANCA, Antonino (Comp.). György Lukács. Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social v. I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Los nuevos problemas de la investigación hegeliana". *En: DUAYER, Mario; VEDDA, Miguel (Comp.). György Lukács. Años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2013.
- LYOTARD, Jean François. *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Editorial Planeta Agostini, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- MACNALLY, David. "Língua, história e luta de classe". *En: WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John. Em defesa da história: marxismo e pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.
- MARX, Karl. *El capital* t. I. v. III. Argentina: Siglo XXI Editores, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004b.
- \_\_\_\_\_; ENGELS Federico. "Manifiesto comunista". *En: Marx y Engels obras escogidas* t. 4. Argentina: Editorial Ciencias del Hombre, 1973.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Unicamp/Boitempo Editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- NETTO, José Paulo. Transformações societárias e serviço social. *Revista Serviço Social e Sociedade*. São Paulo, Cortez Editora, n. 50, pp. 87-132, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo monopolista e serviço social*. São Paulo: Cortez Editora, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo impenitente*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. “Crisis capitalista y ciencias sociales”. En: FERNÁNDEZ SOTO, Silvia (Coord.). *El trabajo social y la cuestión social*. Crisis, movimientos sociales y ciudadanía. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_; BRAZ, Marcelo. *Economía política*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

PASTORINI, Alejandra. *A categoria “questão social” em debate*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Lisboa: Edições Graal, 1989.

\_\_\_\_\_. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *De la mano de Alicia*. Cali: Edición Uniandres, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Reinventar la democracia: reinventar el estado*. Buenos Aires: Clacso, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso, 2006c.