

ALBERTO "POLO" PARISÍ

MAESTRO DE LAS
CIENCIAS SOCIALES CRÍTICAS

PATRICIA ACEVEDO
MARÍA INÉS PERALTA
[COMP. / ORG. DE TEXTOS]

NORA AQUIN
SUSANA CAZANIGA
MIGUEL BARONETTO
ROBERTO FOLLARI
MARGARITA ROZAS PAGAZZA
[COLAB.]

Alberto “Polo” Parisí, maestro de las ciencias sociales críticas

Selección de textos (1974-2017)

Alberto "Polo" Parisí, maestro de las ciencias sociales críticas / Nora Aquín... [et al.]; Compilación de María Inés Peralta; Mariana Patricia Acevedo - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Córdoba: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba; Córdoba: Instituto de Política, Sociedad e Intervención Social - IPSIS, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-277-3

1. Ciencias Sociales. 2. Biografías. I. Aquín, Nora II. Peralta, María Inés, comp. III. Acevedo, Mariana Patricia, comp. CDD 300

Corrección: Rosario Sofia

Diseño de interior: Santiago Basso

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Alberto “Polo” Parisí, maestro de las ciencias sociales críticas

Selección de textos (1974-2017)

Patricia Acevedo y María Inés Peralta

(Compiladoras)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampin - Directora de Publicaciones

**Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba**

Mgter. Alejandara Domínguez - Decana

Dra. Liliana Córdoba - Vicedecana

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

**Instituto de Política, Sociedad
e Intervención Social**

Lic. Rossana Crosetto - Directora



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Alberto "Polo" Parisí, maestro de las ciencias sociales críticas. Selección de textos (1974-2017) (Buenos Aires: CLACSO, Córdoba: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba; Córdoba: Instituto de Política, Sociedad e Intervención Social - IPSIS, mayo de 2026).

ISBN 978-631-308-277-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Índice

Presentación	9
--------------------	---

Patricia Acevedo y María Inés Peralta

PARTE 1. ACERCA DEL AUTOR

Alberto “Polo” Parisí: un perfil biográfico	17
---	----

Patricia Acevedo y María Inés Peralta

PARTE 2. SEMBLANZAS

Polo, mi querido compañero	35
----------------------------------	----

Nora Aquín

Alberto Parisí, militante y maestro	41
---	----

Luis Miguel “Vitín” Baronetto

De legitimidades y aprendizajes	51
---------------------------------------	----

Susana Cazzaniga

Los legados de Alberto Parisí. ¿Exterioridad o diferencia?	57
--	----

Roberto Follari

La importancia de las teorías críticas en la formación profesional de trabajo social. Los aportes de Alberto Parisí.....	63
--	----

Margarita Rozas Pagaza

PARTE 3. TRABAJOS SELECCIONADOS

Introducción a la Parte 3.....	79
--------------------------------	----

Sección 1. Preguntas sobre la crítica

Introducción a la Sección 1.....	83
Filosofía y dialéctica	91
Contradicción / Conflicto	115
Diferencia.....	137
¿De verdad se están muriendo las ideologías?.....	151
La realidad: una breve reflexión acerca de la no obviedad de lo obvio	163
La crisis de las teorías críticas en Latinoamérica.....	167

Sección 2. Lecturas situadas: liberacionismo-latinoamericanismo

Introducción a la Sección 2	187
<i>La problemática de la cultura en América Latina. Palabras preliminares</i>	<i>199</i>
<i>Enrique Dussel</i>	
El testimonio histórico	203
Pueblo, cultura y situación de clase	235
Los intelectuales y el proceso latinoamericano contemporáneo	257
Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica.....	267
Repensando la filosofía de la liberación.....	285

Lula y nosotros.....	297
Los avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana	300
Breves apuntes para una historia y condiciones del diálogo Sur-Sur	313
A 30 años de Democracia en la Argentina: Mirando hacia la región.....	323

**Sección 3. Reflexiones sobre sujetos, prácticas
y procesos de transformación**

Introducción a la Sección 3.....	341
Escuelas urbano marginales, Ciudad de Córdoba, 1992 y 1998-1999. Introducción general.....	351
Nuevos sujetos sociales. Identidad y Cultura. Servicio a la acción popular. Introducción general	357
La “Mesa de Concertación Social” en Córdoba: presentación y discusión	371
Un “agujero negro” en las identidades populares	381
Impacto sobre el núcleo duro de la pobreza.....	393
Sociedad, economía y política: un acercamiento al fenómeno de la exclusión en la Argentina de finales del Siglo XX.....	399

Sección 4. Fundamentos teórico-epistemológicos del trabajo social

Introducción a la Sección 4	443
Conclusiones de lo trabajado en talleres, con el aporte de los profesionales invitados. XIV Seminario Latinoamericano de Trabajo Social. Panel de Cierre.....	453

Paradigmas teóricos e intervención profesional. En torno al campo categorial de la dialéctica histórico-social	461
Sentido práctico, intervención y subjetividad: cinco tesis	483
Algunas consideraciones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa	497
Intervención profesional y acción social crítica	539
Sobre los autores y las autoras	553

Presentación

Patricia Acevedo y María Inés Peralta

Alberto “Polo” Parisí es un intelectual, docente y maestro de las ciencias sociales críticas cordobesas cuyas contribuciones se han multiplicado, tanto en el seno de dichas ciencias como en las prácticas políticas organizativas de diversos sectores, si bien, hasta el momento, no pareciera haber obtenido todo el reconocimiento que merece por fuera del campo del trabajo social. En coincidencia con esta hipótesis —la cual, en parte, motiva el presente trabajo—, Luciano Maddonni y Christian Gauna (2020) plantean que Parisí fue “uno de los protagonistas” de la llamada Filosofía de la Liberación, “al que, sin embargo, la bibliografía especializada no dedicó una atención focalizada. Por eso, su trayectoria y producción intelectual fueron motivo de particular interés para nuestro proyecto”.¹

Por su parte, Maddonni (2018) considera a Alberto Parisí como uno de los seis protagonistas del “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación: “Hemos seleccionado seis autores [...]: Osvaldo Ardiles, José Severino Croatto, Carlos Cullen, Ruben Dri, Aníbal Fornari y Alberto Parisí” (pp. 140-143).

¹ Dicha entrevista fue realizada para el proyecto “La Filosofía de la Liberación en su ‘polo argentino’: aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975”, encarado por docentes e investigadores de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Al mismo tiempo, y de modo continuo, el profesor Parísí ha formado de manera generosa a intelectuales y militantes de diversas generaciones. Filósofo de origen, quiso y supo hacer su aporte tanto a las trabajadoras sociales como a la militancia de la educación popular, y también aprender de esos dos ámbitos. Entre otros aspectos destacables de su trayectoria, trabajó con sectores campesinos en Nicaragua, proponiéndoles una lectura latinoamericana de *El capital* de Marx; se acercó al mundo popular cordobés a través de investigaciones con cirujas y mujeres pobres; durante más de veinte años dirigió investigaciones en colaboración con la Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba (UEPC); dictó cursos de posgrado en diversas instituciones de México y la Argentina; y le dio forma a la primera Maestría en Ciencias Sociales de Córdoba.

Este libro se propone sistematizar y visibilizar los aportes de Alberto Parísí a las prácticas académicas, sociales y profesionales desde una perspectiva de las ciencias sociales críticas. Para ello, presenta de manera situada aquella parte de sus producciones que ha contribuido —y aún contribuye— a instalar pensamientos, tópicos y debates en torno a la comprensión del mundo popular, los procesos emancipatorios en clave latinoamericanista. La organización sistemática del presente trabajo entrelaza su trayectoria formativa, su producción textual y los contextos sociopolíticos en que dichas producciones se desarrollaron. Pone el foco sobre todo en el período que va desde el retorno de Parísí a la Argentina —concretamente a Córdoba, en 1984, tras su exilio en México y en coincidencia con el retorno de la democracia—; también se centra en su acercamiento a la militancia social de esos tiempos y en su anclaje en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), más precisamente en la ex-Escuela de Trabajo Social (hoy Facultad de Ciencias Sociales).

Para esto, se toman como referencia los resultados del Fondo Documental Alberto Parísí” organizado por el Dr. Carlos Bauer —pionero en la recopilación de su obra—, el cual fue creado con una doble finalidad: por un lado, que dicho fondo estuviera disponible para un público más amplio y así, entre otras cosas, pudieran llevarse a cabo

con él trabajos de investigación en licenciaturas, maestrías o doctorados; y por otro, que ese material se incorporase a la biblioteca virtual de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL), cuyo creador y director ha sido el Dr. Enrique Dussel. En la conformación de ese fondo documental, tan importante, colaboraron la Lic. Soledad Parisí, el Dr. Carlos Bauer y Francisco Bauer.

Otra referencia central es el trabajo de sistematización de los escritos de Alberto Parisí realizado para el proyecto “La Filosofía de la Liberación en su ‘polo argentino’: aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975”. Dichos escritos pertenecen al Programa de Investigación Pensamiento Latinoamericano, coordinado por el Dr. Marcelo González, con la participación, entre otros, de los académicos Maddonni y Gauna, ya citados, en el seno del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Una tercera referencia, importante en términos de inspiración, es el trabajo realizado por las Dras. Liliana Córdoba y María Cristina Mata en *In-disciplinada. Marita Mata: textos reunidos (1980-2022)*.

Finalmente, estas páginas, al ser publicadas por CLACSO, permiten una mayor circulación de las ideas y aportes de un intelectual como Alberto Parisí, a través de una institución que justamente tiene como eje vertebrador al pensamiento crítico y comprometido de las Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe: preocupaciones coincidentes con la obra de Parisí.

El cuerpo del libro

En la Parte 1 se presenta un perfil biográfico de Alberto “Polo” Parisí construido desde sus propios recuerdos —evocados charlas y cafés compartidos con él y, en ocasiones, con Rosita, su esposa, así como comprometida y querida docente de la carrera de Trabajo Social de la UNC—, y también desde los recuerdos de las compiladoras, quienes los traíamos como experiencias que dejaron marcas imborrables

en la cultura política académica y popular de la Córdoba de los cuarenta años de recuperación democrática. Asimismo, se incorporan otras biografías y trayectorias de su vida recuperadas por Soledad Segura, en ocasión de reconstruir la historia de la Sociología en Córdoba y por Christian Gauna en su trabajo sobre la Filosofía de la Liberación y sus expresiones en Argentina.

En la Parte 2 invitamos a intelectuales contemporáneos de Parísí, con quienes trabajó o compartió debates y preocupaciones a que escribieran sobre algún tópico de su obra, tomando como eje alguna de las producciones seleccionadas en este libro y que les resultaran especialmente significativas o importantes. Es así que Nora Aquín, Vítin Baronetto, Susana Cazzaniga, Alberto Follari y Margarita Rozas² expresan en esta parte el impacto del maestro Parísí en sus propias trayectorias intelectuales.

La Parte 3 contiene las cuatro secciones en las que hemos agrupado la selección de las producciones pertinentes según nuestro propósito: sistematizar y visibilizar los aportes teóricos del profesor Alberto Parísí a las prácticas académicas, sociales y profesionales desde la preocupación por la crítica y por lo popular, en clave emancipatoria.

Ya hemos mencionado en esta Presentación que la obra de Alberto Parísí excede las producciones que se han seleccionado para este libro. Y también es probable que cada lector pueda considerar otros modos de organizar los materiales o incluirlos en otros tópicos. Como toda categorización, es arbitraria y, en tal sentido, somos responsables de dichas arbitrariedades. Sí es importante destacar que esta categorización y decisión en función del propósito, fue ampliamente conversada, fundamentada y acordada con el protagonista principal del libro, el Polo.

Los trabajos seleccionados incluyen artículos en libros o revistas (académicas y de difusión general), artículos inéditos; ponencias y conferencias. La temporalidad en que este material ha sido escrito va desde 1971 (primer libro, apenas graduado como Lic. en Filosofía)

² Ver datos biográficos en la sección final “Sobre los autores y las autoras”.

hasta el año 2021. Son cincuenta años de producción y reflexión por la comprensión de horizontes emancipatorios.

Las 4 secciones son: 1. Preguntas sobre “la crítica”; 2. Lecturas situadas: liberacionismo latinoamericanismo; 3 Reflexiones sobre sujetos, prácticas y procesos de transformación. 4. Fundamentos del Trabajo Social, su objeto y sus prácticas.

Cada sección se organiza con una presentación de cada trabajo, donde se explicitan las razones de su selección, de su inclusión en la sección, para finalmente, encontrarse con las producciones del profesor Parísí.

Bibliografía

Maddonni, Luciano y Gauna, Christian (2020). Entender para transformar, transformar para entender. *Cuadernos del CEL*, IV (8), 149-160.

Maddonni, Luciano (2018). Presentación de sus “Perfiles bio-bibliográficos”. *Cuadernos del CEL*, III (6), 140-143.

Parte 1

Acerca del autor

Alberto "Polo" Parisí: un perfil biográfico

Patricia Acevedo y María Inés Peralta

El siguiente perfil se basa en encuentros mantenidos por las editoras con Alberto Parisí en su propia casa, así como en la entrevista realizada por la Dra. María Soledad Segura para el documental institucional *Hacer Sociología en Córdoba: entre las aulas y las calles*. (Segura (dir) y otros (año de estreno: 2019)¹ Se nutre además del artículo de Christian Gauna (2018) titulado “Alberto Parisí: perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana”, del cual incluso toma párrafos textuales (previa autorización del autor). Cada fecha y hecho referido en estas páginas ha sido chequeado en el *currículum vitae* del profesor Parisí. La siguiente semblanza se organiza considerando los hitos de su trayectoria de vida, ilustrándolos con su propio testimonio y relato.

Alberto Parisí nació en General Alvear, Mendoza, el 26 de enero de 1944. Sin embargo —y como él mismo dice— es legalmente sanjuanino:

¹ Este proyecto, coordinado por la Dra. Segura, se propone como un aporte orientado a dar cuenta del proceso de constitución del campo de la Sociología en Córdoba en sus dimensiones académica, profesional y política, desde el siglo XVII, cuando se fundó la UNC, hasta la actualidad. Para ello, se analizan los modos de desarrollo de la disciplina tanto en las trayectorias individuales de los/as principales agentes del campo, como en las institucionales de las carreras, centros de investigación, colegios profesionales y colectivos de intervención política, con una atención privilegiada a las condiciones socioculturales y políticas específicas en que esas trayectorias de produjeron.

Ocurrió que, cuando mi padre fue a sacar mi partida de nacimiento a General Alvear, esta no figuraba. Mi padre quería hacerle un juicio al Estado municipal, pero le aconsejaron que no lo intentara porque el trámite llevaba mucho tiempo y era legalmente complicado. Entonces le sugirieron que, como yo había nacido once días después del terremoto de San Juan, donde se perdió mucha documentación, convenía que se presentara con dos testigos y me anotara como nacido en esa ciudad capital. Pero viví mi infancia en Mendoza. Más adelante, según la costumbre familiar y de la época, fui internado pupilo en el Seminario Arquidiocesano de la provincia de Mendoza. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Su militancia social se remonta a esos años de adolescencia en Mendoza:

Mi padre, que era ultracatólico, decidió que yo estuviera pupilo. Entre las experiencias que viví recuerdo que a los quince años fuimos a la cosecha de la uva con trabajadores y trabajadoras en su mayoría bolivianos. Fue una experiencia durísima porque el camión venía a las seis de la mañana y la jornada de trabajo se extendía ininterrumpidamente hasta las dieciocho horas, sin descanso alguno. También recuerdo la experiencia de participar con el jesuita Macuca Llorens² en el barrio de los inmigrantes que ocupaban terrenos que, posteriormente, se convertirían en el barrio San Martín, de Mendoza. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Parisi realizó sus estudios de grado durante la década de 1960, entre la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO), una institución por entonces con una fuerte mirada fenomenológica, con algunos resabios tomistas de una época anterior y que hacía

² José María Llorens —popularmente conocido como Macuca— fue uno de los sacerdotes más queridos y respetados en el país. Era de la orden jesuita y concretó una obra trascendente en los basurales del barrio San Martín, de Mendoza. Se comprometió con el movimiento peronista y la lucha del pueblo por la liberación.

mucho hincapié en autores como Husserl y Heidegger. (Gauna, 2018, p. 2)

Cuando tenía veintiún años, me vine a Córdoba a estudiar Filosofía. Ahí continué con mis prácticas sociales y políticas, ligándome al grupo de la parroquia Cristo Obrero, donde los referentes eran los curas Gaido, Vaudagna y Dellaferrera.³ (Acedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Sus primeros contactos con la problemática latinoamericana se dieron en 1966, todavía como estudiante, a través de la lectura de las obras *El mundo en que vivimos* (1966), de Ezequiel Ander Egg, e *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1967), de Enrique Dussel. Entre 1967 y 1970 fue alumno de Dussel, quien lo introdujo, junto a otro grupo de jóvenes, en las preocupaciones latinoamericanistas, trabando con él una relación de amistad perdurable.⁴ Esta preocupación latinoamericanista se vio enriquecida, a su vez, por las preocupaciones políticas, ideológicas y militantes del grupo de jóvenes que lo rodeaban. (Gauna, 2018, p. 29)

Parisí obtuvo el título de Licenciado en Filosofía en 1971, por la UNCUYO. Este año representa su despegue intelectual, no solo por dicho título, sino además porque es el año en que realiza su primera publicación: *El Poder Social*, trabajo editado en la ciudad de Mendoza

³ José Orestes Gaido fue uno de los tres curas que se reconocen como fundadores de la corriente cordobesa de la Iglesia del Tercer Mundo. Nació en 1935, el cuarto hijo —de cinco— de una familia de productores rurales, descendientes de inmigrantes italianos, radicados en la zona rural de Devoto (al oeste de Córdoba). Tanto Gaido como Dellaferrera fueron también referentes importantes del grupo de sacerdotes que se reunía en la parroquia Cristo Obrero, destinada a atender las necesidades espirituales de la enorme población estudiantil de Córdoba.

⁴ El filósofo Enrique Dussel nació en el departamento de La Paz, Mendoza, el 24 de diciembre de 1934. En 1975 llegó exiliado a México, donde más tarde obtendría la nacionalidad. Es reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política y el Pensamiento Latinoamericano en general, y por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento de la que es arquitecto. Dussel falleció el 5 de noviembre del 2023, cuando ya se habían iniciado estas entrevistas con Alberto Parisí. Fue un fuerte golpe a sus afectos: Dussel fue primero su joven profesor, y —ya en la adultez— su amigo y compañero.

por el Instituto de Acción Social y Familiar (IASYF) (Gauna, 2018, p. 2).

En septiembre de 1972 fue convocado para hacerse cargo de la Secretaría Académica de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Al mismo tiempo fue designado profesor adjunto en la misma facultad; ejerció tanto en la ciudad de Cipolletti como en la capital provincial de Neuquén, donde dictó las cátedras Filosofía de la Educación, Introducción a la Filosofía y Proceso Social Argentino. Este traslado geográfico lo alejó de los espacios centrales de la naciente Filosofía de la Liberación. Dicha circunstancia, sumada a las dificultades de comunicación de la época y a las “pequeñas internas” y dificultades de coordinación del grupo organizador, le impidieron participar de la primera publicación colectiva del “polo argentino”: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) (Gauna, 2018, p. 3)

Ese mismo año, Parisí iniciaba sus estudios de doctorado, los cuales, quedarían incompletos a raíz de su exilio.

En Mendoza, una provincia que era y sigue siendo una de las más reaccionarias y rígidas del país, yo jamás oí el nombre de Marx o del socialismo durante los cinco años de mi licenciatura. Era una filosofía básicamente fenomenológica... Mi doctorado, que empecé inmediatamente después de recibido y bajo la dirección del Dr. Enrique Dussel, era sobre educación e ideologías en Sarmiento: un tema que ligaba la filosofía a una personalidad importante de la sociedad argentina, crucial en su conformación durante el siglo XIX. Hice tres años de ese doctorado, pero no pude terminarlo: tuve que irme al exilio en el año 75. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Antes, a raíz del dictado de la cátedra Filosofía de la Educación, Parisí publicó el libro *La problemática de la cultura en América Latina* (1974). Lo prologó Enrique Dussel, quien define en esas páginas a Parisí como un “joven filósofo mendocino” que “se viene destacando en la Universidad Nacional del Comahue por sus trabajos en filosofía de

la educación". Sobre él afirma: "Su pensar surge desde lo nacional y popular, y ciertamente el próximo futuro verá manifestarse su vigorosa personalidad de auténtico pensador original".

En 1975, se publica un segundo libro colectivo de la Filosofía de la Liberación: *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*. En este Parisí participa con una contribución titulada "Pueblo, cultura y situación de clase". Allí se encuentran los primeros rasgos de sus preocupaciones por lo latinoamericano, el poder social y la cultura popular, dos categorías que se reiterarían en sus escritos posteriores, y que tal vez encontrarían su mayor despliegue cuando —ya de vuelta del exilio y transcurridos unos años en el país— se pusieran en juego en las investigaciones que él dirigiría de ahí en adelante, o en textos y aportes donde estas cuestiones reaparecen anudadas a sujetos y prácticas concretas.

Ese año, 1975, es para muchos intelectuales y académicos el año en que recrudece la persecución ideológica y política. Se cancelan cátedras, se suspenden o niegan inscripciones a concursos docentes, se intervienen universidades... Jorgelina Méndez y Rubén Peralta describen el clima de época de la siguiente manera:

Si 1973 fue la explosión de la participación y la matrícula en las universidades, a partir de julio de 1974 las cosas cambiarían de manera drástica: un giro conservador y autoritario conducido por el poder ejecutivo, ahora a cargo de María Estela Martínez de Perón. El camino iniciado por su ministro de Educación, Ivanissevich, se inició con el cambio de los rectores normalizadores designados en el '73 y con cesantías del personal, aplicando normas legales como la Ley de Prescindibilidad y la Ley Universitaria, promoviendo una "depuración" de la educación superior (Cano, 1985).

En ese momento muchas universidades fueron intervenidas colocando al frente de ellas hombres ajenos a la vida universitaria que en parte asumieron por la fuerza acompañados de grupos paramilitares y parapoliciales. Los rectores asociados con lo más revolucionario del peronismo renunciaron ante las amenazas de la Triple A y otras organizaciones parapoliciales. La Universidad se volvió escenario de

la misma violencia que atravesaba al país. La mayoría de los centros de estudiantes fueron clausurados y la participación política prohibida y perseguida. Durante 1975 se expulsaron estudiantes y continuaron los despedidos. Comenzaron los secuestros de delegados de los estudiantes y docentes que aparecerían muchos de ellos asesinados. Se había iniciado en la historia argentina un nuevo proceso de vaciamiento intelectual. Si antes, en 1966, había sido por el camino de la exclusión, ahora aparecía la muerte como recurso cada vez más presente. (Méndez y Peralta, 2016)

Entre otros profesores, Alberto Parisí resultó cesanteado de la Universidad del Comahue por la gestión del entonces ministro de Educación de la Nación, Oscar Ivanissevich, previa a la dictadura militar. Parisí lo cuenta de esta manera:

En el año 1974, le ponen una bomba a Enrique Dussel en su casa. Yo hacía el doctorado en la Universidad del Comahue donde era profesor adjunto, había sido funcionario hasta que subió Perón, pertenecíamos a la Juventud Peronista... El 75 era un hervidero. Se llamó a concurso y no nos dejaron concursar, nos echaron y empezó una persecución... Con mi familia nos fuimos a México. Mi doctorado quedó incompleto, porque en México había que dedicarse a trabajar para poder vivir. Nos fuimos a México porque yo ya tenía un hermano trabajando allá. Primero me fui yo con mi hijo de tres años y luego viajó Rosita, mi esposa, con mi hija más chica. Mi primer trabajo en México fue en la Universidad del Estado de Nayarit donde comencé a dar clases de Metodología de la Investigación. Luego volvimos al Distrito Federal [hoy Ciudad de México] y comencé a dar clases de Filosofía en la Universidad del Estado de México. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

De 1975 a 1984, Parisí se volcó a trabajar, escribir y estudiar con tenacidad.

En México me dediqué totalmente al trabajo intelectual, tanto que no valoré terminar mi doctorado. Además, había que trabajar para vivir, y yo lo hice en el campo académico, lo que pasa es que me abrí

también a otros paradigmas teóricos y académicos... Allí me puse a estudiar fuertemente el marxismo, entre otras corrientes. Fui profesor de grado y de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología y de Historia, en el Instituto Mexicano de Psicoanálisis y en un centro regional denominado Centro de Investigación para la Integración Social (CIIS), dependiente de la Secretaría de Educación del Gobierno de México, adonde venían estudiantes de los Estados Unidos, de México, de la Argentina, todos becarios... Allí di la materia Paradigma Marxista, entre otras cosas. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

A partir de febrero de 1979 fue profesor titular de tiempo completo — por concurso público de antecedentes y oposición— en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) de la Ciudad de México; renunciaría en abril de 1984, para retornar a la Argentina. En dicha unidad académica dictó Historia de la Ideas I (1979-1980), Historia de las Ideas II (1980) y Metodología de la Investigación Social (1980-1984).

Entre 1981 y 1984, Parisí viajó de manera sistemática a Nicaragua, donde —recomendado por Enrique Dussel y Otto Maduro— dictó cursos de marxismo a campesinos. Él identifica este período como un punto nodal que liga y profundiza sus preocupaciones filosóficas con las acciones y el compromiso sociales.

Me invitaron a dar cursos en Nicaragua: viajé hasta el 84, incluso ya estando acá, en Córdoba. Les daba cursos a líderes campesinos. La Revolución nicaragüense abrevó en tres vertientes: la vertiente de Ortega (el actual presidente); la de Tomás Borge Martínez (ministro del Interior); y la de Ernesto Cardenal (cura, poeta, jesuita). Tenía así tres componentes: el popular, el cristiano y el socialista. Es en este último componente o dimensión donde se advierte debilidad. Desde el Centro de Educación y Promoción Agraria (CEPA) se contactan con Dussel y Otto Maduro para armar un programa de formación a los campesinos. La pregunta que orientaba era: "¿Qué aporta Marx a una revolución popular?". Yo realizaba talleres con líderes campesinos, nos internábamos en una casona enorme tomada por la revolución y durante quince días estudiábamos *El Capital*... Yo hacía una intro-

ducción a la temática y con ellos tratábamos de entender qué quería decir Marx con esos textos y qué implicaba para sus prácticas. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Fruto de este trabajo, es su libro *Una lectura latinoamericana de El Capital de Marx*, editado por Acción Popular Ecuménica (APE; Córdoba, 1988). Esta etapa constituye otro mojón en la historia militante de Alberto Parisí, ya que por años logró integrar la lectura de Marx con las experiencias de los líderes campesinos.

Entretanto, Alberto Parisí y su familia al fin pudieron concretar el ansiado retorno a la Argentina.

El 9 de abril de 1984,⁵ volvimos... Llegamos a Buenos Aires y esa misma tarde tomamos el avión a Río Cuarto, para ir a lo de mis suegros. Luego una ex alumna de un posgrado en México nos recibió en Córdoba... Volvimos con el proyecto de fundar una librería, Rayuela, porque sabíamos que no había trabajo. Con Lino Frassón, que luego sería el gerente de la librería, y con otros queridos compañeros de exilio nos preguntábamos qué hacer una vez retornados a la Argentina, y de ahí salió la idea de abrir una librería inspirada en el modelo de la famosa librería mexicana Gandhi.

[...]

La conexión con Córdoba y el trabajo social vino a través de Erio Vaudagna. A partir de ahí surgió la conexión con el grupo en el cual estaban vos [por Patricia Acevedo], Jorge Bracacini, Ricardo Bima, Patricia Rodríguez, Daniel Hernández y Gabriela Rotondi.⁶ (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

⁵ En las entrevistas, Parisí se esfuerza por recordar algunos nombres o la concatenación de ciertas fechas y hechos, pero esta fecha, el 9 de abril de 1984, surge de forma nítida y sin tener que pensarla apenas le preguntamos por su retorno a la Argentina. Ya en conversaciones anteriores sorprendía que la recordara con semejante nitidez.

⁶ Los nombrados y un puñado más de jóvenes, formaban parte de al menos dos espacios que por aquellos años congregaban la militancia juvenil cordobesa: el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), y el Servicio a la Acción Popular (SEAP). El Centro Ecuménico —ubicado en la calle Lima 266— era el lugar de circulación y encuentro, y donde ocasionalmente se realizaban los grupos de estudio a los que Parisí hace referencia.

Este es un período de inserción en la militancia y la sociedad cordobesa. Parisí coordina grupos de estudios en los que, nuevamente su paciencia intelectual y su capacidad docente propicia la lectura de Ernesto Laclau (1985), Karel Kosík (1974), Eliseo Verón (1986) y Adolfo Sánchez Vázquez (s. f).

En las entrevistas con Parisí, así como en varias conversaciones previas, aparece con fuerza y mucho afecto el nombre de un referente social, sindical y de los derechos humanos en Córdoba: Luis "Vitín" Baronetto.

Yo iba los martes a las reuniones de *Tiempo Latinoamericano...* y el Vitín, que es muy cristiano, me presentaba como el 'ateo' de ese espacio. Una vez le pregunté: "Vitín, ¿quién es Dios para vos?". "No sé", me respondió. Y me descolocó.

[...]

Yo creo que al final del camino... no sé. Yo no tengo convicción de que haya nada más, mi convicción es que nos acabamos, pero no reniego de mi vínculo con la militancia cristiana. Si hoy, en la actualidad, pudiera ir a *Tiempo Latinoamericano*, iría, porque en ese grupo se integran los sentimientos y convicciones sociales con la fe religiosa. Yo comparto las ideas de justicia, de la primacía de los pobres, la solidaridad; es decir, tengo una empatía profunda con esas convicciones, pero no están ligadas a ninguna forma de trascendencia religiosa. Es como una fe en la humanidad... Yo tengo fe... con las cosas que estoy viendo y leyendo tengo una expectativa, que está relacionada a la especie humana: que nuestra especie pueda sobrevivir... Y, si lo hace, perdurará. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

En el currículum de Parisí se advierte que, entre los años 1984 y 1986, hay una pausa en sus tareas docentes y producciones intelectuales. Cabe conjeturar que, si el exilio lo insertó de lleno en espacios de debate y en la docencia de grado y posgrado, la reinserción en el ámbito académico de Córdoba no fue tan sencilla. Este fue, quizás, el mismo derrotero de otros colegas docentes y estudiantes expulsados, que sufrieron en el exilio —interno o externo— y que debieron transitar

por espacios emergentes, nuevos, en algunos casos marginales respecto de la academia, antes de poder ser incluidos o reincorporados al sistema universitario.

En 1986, Alberto Parisí rindió su primer concurso en la Universidad Nacional de Córdoba, en la que por entonces era su Escuela de Trabajo Social. ¿Por qué razón un filósofo que había formado parte de movimientos tan progresistas, que se había desarrollado intelectualmente al lado de referentes como Enrique Dussel, y que por casi una década había circulado y producido desde la Filosofía de la Liberación, las ciencias sociales críticas y la educación popular en México, recalaba en una Escuela así, donde se dictaba una carrera con escaso o poco reconocimiento institucional?⁷

Quizás porque, tal como él mismo lo deja de manifiesto a lo largo de las entrevistas, sus preocupaciones lo ligaban a lo filosófico, pero desde lo social y lo político. Por un lado, sus contactos en Córdoba —tanto los pasados como los que mantenía al regreso del exilio— estaban ligados a la militancia social y a movimientos de grupos cristianos; y por otro, sus desarrollos y búsquedas académicas y políticas, como él mismo las define,

[...] no eran intrafilosóficas: no me interesaba el tomismo, o esas cuestiones... Para mí, la filosofía es una manera de ver el mundo y de comprometerse con el mundo. A mí nunca me interesó una filosofía intraacadémica... Por eso no me ligué a facultades de filosofía... Eso que hice en México, de dictar filosofía, lo hice por necesidad laboral. En Toluca, por ejemplo, daba Historia de la Filosofía I, pero es muy aburrida... [risas]. Hoy, si tuviera que dar eso, lo daría discutiendo, por ejemplo: “¿Qué carajo hacemos acá como seres humanos?”. ¿Ustedes vieron la película Puan?⁸ La preocupación de ese profesor... Me sien-

⁷ Desde 1976 hasta la creación de la Facultad de Ciencias Sociales, la ex-Escuela de Trabajo Social y la ex-Escuela de Ciencias de la Información estaban bajo la órbita de la Facultad de Derecho de la UNC (la facultad más antigua —y, quizás, también la más conservadora— de la primera universidad latinoamericana).

⁸ *Puan*, dirigida por María Alché y Benjamín Naishtat (Argentina, 2023). En la película, Marcelo (interpretado por Marcelo Subiotto) ha dedicado su vida a la enseñanza de filosofía en la Universidad de Buenos Aires; cuando su mentor muere inesperada-

to tan ligado a ese profesor, y no al jovencito que viene de Europa... que cita a Kant en alemán... Como figura me identifico con el otro, que ha tenido menos posibilidades, pero que de hecho es el sucesor de ese profesor que muere. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

Desde 1986 hasta su jubilación en 2014, el profesor Alberto Parisí participó de manera constante en la consolidación institucional y la formación de cuadros docentes de la, por entonces, Escuela de Trabajo Social. Junto a un puñado de docentes de la Escuela dirigió con generosidad equipos de investigación y becarios; coordinó seminarios y cursos, que acrecentaron los debates y abonaron las preocupaciones por la consolidación del campo del trabajo social. Él y su colega, la profesora Nora Aquín, son referencias ineludibles de aquellos fructíferos años de debates, estudio y producción en torno al trabajo social y su inserción en las ciencias sociales.

Parisí trajo consigo y buscó poner en práctica un modelo de posgrado como aquellos en que se desempeñara como docente en México: escolarizado, con estudiantes becados, con cuerpos académicos de primer nivel. La Maestría en Ciencias Sociales nació por ese impulso.

Creo que logramos en cierta medida lo que nos propusimos. A la gente que se recibía y pasaba por nuestra maestría, después, en otros posgrados, le decían: "Pasá directo y hacé la tesis de doctorado". Esos buenos cursos habían estado a cargo de la Dra. Irene Vasilachis, el Dr. Aldo Ameigeiras, Dr. Roberto Follari, el Dr. Enrique Oteiza, quien hizo el informe sobre el estado de las ciencias sociales en la Argentina. Todo ello implicaba ir a Buenos Aires, explicarles el proyecto de la maestría, e invitarlos a venir a Córdoba. La tuvimos también como docente a la Dra. Ruth Sauthu, una excelente maestra... La maestría tenía un año común, para las dos menciones: una en Investigación

mente, asume que heredará la titularidad de la cátedra vacante, pero no imagina que, justo en ese momento, el carismático Rafael Sujarchuk (Leonardo Sbaraglia) volverá de Alemania para disputarle el puesto.

Social y otra en Políticas Sociales. Allí nos prestaron servicio profesores de posgrado cordobeses. Y después, en las partes de especialización, teníamos profesores de afuera. De Córdoba, recuerdo que tuvimos a Ricardo Costa, lo cual para mí fue un gusto. Estuvo Marta Landa, después el profesor Carlos Lista. Dora Celton, que daba Demografía. Y también Horacio Crespo, entre otros reconocidos profesores. Acevedo y Peralta, (2024) comunicaciones personales

Desde 1995, Alberto Parisí fue director de la Maestría en Ciencias Sociales. No dictaba cursos: se encargaba de contactar profesores, colegas y amigos del exilio —o referenciados por tales—; organizaba los programas, hacía un seguimiento exhaustivo de quienes cursaban. Dirigía, acompañaba. Trabajó incansablemente para lograr uno de los objetivos propuestos:

Una cosa que discutimos es que todos los profesores con cargo de gestión y los docentes de la ex-Escuela de Trabajo Social tuvieran acceso al cursado de la maestría... Otra fue superar los niveles de baja formación en posgrado que tenemos como países del tercer mundo. La idea era elevar el nivel de los profesores para así contribuir a mejorar el nivel de los estudiantes de grado. Estaban los dos fines presentes: profesores y estudiantes del grado. Yo estaba simultáneamente en posgrado y grado, y veía problemas en los estudiantes de grado. Algunos devolvían trabajos con deficiencias hasta en la ortografía. Y veía también la dificultad en los cursantes de la maestría de plantear: “Mi problema de investigación es este, y mi teoría, desde la que parto, es esta, y tales son mis insumos metodológicos”. Explicitar esto en una o dos páginas constituía una dificultad para los alumnos de la maestría que, a la vez, eran profesores del grado. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

De manera concomitante a la dirección de la maestría, trabajó también en el proyecto de la revista de la Escuela de Trabajo Social, *ConCienciaSocial*.

Cecilia Morey fue la primera directora de la revista... Fue contemporánea a la maestría, en los noventa, aproximadamente. La primera

idea relacionada con la revista la gestan Graciela Fredianelli, Claudio Giomi, Beatriz Nardini y Cecilia Morey...⁹ Yo no estoy en el comienzo del proyecto de la revista, me integro después gracias a la propuesta que me hace Graciela Fredianelli, para que estuviera bien ligada a la maestría. La idea era fortalecer un proyecto editorial de la maestría. (Acevedo y Peralta, 2024, comunicaciones personales)

En 1998, Parisí quedó en la Categoría 1 en la primera convocatoria del sistema de incentivos a docentes investigadores. Durante esos años, y entrados ya en los 2000, escribe y presenta artículos, documentos de debates, libros, informes de investigación, en y desde los cuales realiza aportes que trascienden la Escuela de Trabajo Social. Participa, es reconocido y convocado en eventos académicos (congresos, seminarios, cursos de posgrado). Las Universidades de La Plata, Rosario, Cuyo y Paraná lo tienen como docente. Se constituye y consolida como un intelectual de las ciencias sociales con una fuerte impronta latinoamericanista. Sus cursos y seminarios de posgrado abordan cuestiones tales como el problema de la dialéctica, el paradigma marxista en ciencias sociales, la epistemología de las ciencias sociales y cultura, ideología y política. Acompañado con sus notas escritas a mano, con un manejo del pizarrón a la vieja usanza, Alberto Parisí contribuyó con sus clases al despertar del espíritu crítico. A generar preguntas, más que certezas, tanto en estudiantes de grado como de posgrado.

Su amplia producción teórica y su trabajo docente fueron acompañados por una activa participación institucional en el seno de la UNC, por ejemplo, como miembro de comités científicos-académicos (de jornadas, simposios, comités asesores y congresos). Se destacó en espacios que fueron instituyentes, tales como el de primer director del Departamento de Investigación en la ex-Escuela de Trabajo Social; desde allí asesoró y acompañó el desarrollo de diversos

⁹ Se refiere a Graciela Fredianelli (directora); Claudio Giomi (secretario administrativo de la Maestría en Ciencias Sociales); Beatriz Nardini (secretaria académica) y Cecilia Morey (secretaria de extensión). *ConCienciaSocial* de la UNC (1), noviembre de 1993.

proyectos de investigación y cursos de posgrado. Fue asesor del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. También fue el impulsor de la inclusión de la Escuela de Trabajo Social como institución miembro del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en el año 2005, durante la gestión de Atilio Boron al frente de esta institución señera en la articulación entre el mundo de las instituciones académicas y los movimientos sociales ocupados y preocupados por las perspectivas emancipatorias de América Latina y el Caribe.

Mencionamos todo esto para destacar no solo su calidad académica, sino también su compromiso con la democratización y el fortalecimiento de las instituciones universitarias.

En lo personal, para nosotras, alguna vez jóvenes graduadas, Alberto Parísí fue uno de los profesores con quienes —en aquel bullicioso y productivo retorno de la democracia, y con la recuperación de la universidad pública— compartiríamos sueños, aprendizajes, debates y militancia durante casi cuarenta años. Nos sentimos privilegiadas de haber abrevado en sus conocimientos, así como de haber sido, luego, sus compañeras de trabajo y estudio. Este privilegio y este reconocimiento merecen ser puestos en lo público.

Por todo lo detallado hasta aquí, puede decirse que Alberto “Polo” Parísí es un intelectual dedicado a pensar y comprender su tiempo. Y que esa comprensión y ese entendimiento suyos han estado orientados siempre por la utopía de la transformación.

Bibliografía

- AA. VV. (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: García Cambeyro.
- Bauer, Carlos (comp.) (2020). *Fondo documental Alberto Parisí*. Córdoba: Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Gauna, Christian (2018). Alberto Parisí: perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos del CEL*, III (6), 223-239.
- Kosík, Karel (1974). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacombe, Eduardo (2013). *Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Maddonni, Laura (2018). Presentación de sus perfiles bio-bibliográficos. *Cuadernos del CEL*, 3(6), 140-143.
- Maddonni, Laura; Gauna, Carlos, y Peralta, Ricardo (2020). Entender para transformar, transformar para entender: entrevista a Alberto Parisí. *Cuadernos del CEL*, 4(8), 149-160.
- Méndez, Juan; Peralta, Ricardo, y Acevedo, Pablo (2016). *Universidad y dictadura. El terror en los claustros*. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. <https://www.unicen.edu.ar/content/universidad-y-dictadura-el-terror-en-los-claustros>
- Parisí, Alberto (1986-2014). Presentaciones de su currículum vitae en la Escuela de Trabajo Social. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (s. f.). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Segura, María Soledad (2019). Entrevista a Alberto Parisí [entrevista en video]. En *Hacer sociología en Córdoba: entre las aulas y las calles*. Córdoba: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.

doba. Año de estreno 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=CIj-C77WU9sU>

Sigal, Silvia; Verón, Eliseo (1986). *Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Legasa.

Parte 2

Semblanzas

Polo, mi querido compañero

Nora Aquín

“Todo encuentro casual es una cita.”

Jorge Luis Borges

Y fue así nomás. Los tiempos esperanzadores de reconquista de la democracia nos depositaron en el mismo espacio: nuestra querida Escuela de Trabajo Social. Polo retornado de su exilio, yo volviendo de mi exilio interno. Desde entonces las citas fueron permanentes. Cuando advertimos que cada vez que conversaba con nosotres, de manera casual, se producía un chispazo teórico y político de gran riqueza, comenzó a tejerse una relación de citas teóricas y políticas permanentes, de muchos días, de muchos años, de muchas reuniones, de un abanico de temas.

Pasados los años, hoy soy convocada a repensar a Polo, a decir sobre Polo. Cada vez que revisitamos su obra, pero también sus comunicaciones personales, sus bromas, se hace presente su bonhomía, su generosidad, su paciencia y la inmensidad de sus conocimientos. Repensar cuánto y cómo nutrió al trabajo social, tanto desde sus estudios filosóficos como sociológicos es una grata tarea, en verdad, plagada de pasado, de presente y de futuro, y que se ve interrumpida a cada momento por la sonrisa cómplice de tantos recuerdos.

De su vasta obra, he tomado dos artículos como disparadores de mis reflexiones: uno lamentablemente inédito, que titulé “Intervención profesional y acción social crítica”, y el segundo titulado “Paradigmas teóricos e intervención profesional”, que se publicó en el número inaugural de la primera época de nuestra revista *ConCiencia Social*, finalizando el año 1993. También acudo a mis notas manuscritas, de papeles ya amarillentos, pero con contenidos inquebrantables que se afirman con el paso del tiempo. Debo confesar que a cada momento deseo exponer aquí una síntesis de estos trabajos, pero debo controlar ese deseo, porque la síntesis es un trabajo que le corresponde a quien lea esta obra. Y no quiero dejar pasar que se trata de una idea magnífica, que debemos a María Inés Peralta y a Patricia Acevedo, que, por lo que sé, están disfrutando y mucho con el emprendimiento de reconstrucción de una producción tan valiosa.

Polo llegó a nuestra Escuela en tiempos en que, parafraseando a Borges en *Ficciones* (1944), “teníamos menos claridad que fervor”. Y fue recogiendo con paciencia, con humildad y con interés todas las ambigüedades que planteábamos. Y emprendió la tarea de iluminar nuestras reflexiones. Sabemos que cada vez que logramos echar luz sobre un concepto o un fenómeno, el efecto inmediato es que podemos reconocer que otros se oscurecen. En este proceso permanente, cada vez que Polo atendió nuestros requerimientos —es decir, siempre— pudimos iluminar aspectos opacos de nuestras propias reflexiones sobre trabajo social, y a la vez encontramos nuevas preguntas que el maestro siempre estuvo dispuesto a escucharlas, a estudiarlas y a proponer respuestas. Lo frenábamos en pasillos, le pedíamos reuniones, nos escuchaba, tomaba nota, y nos retribuía con un seminario o un artículo. Y al mismo tiempo, los seminarios y los artículos entraban en nuestras propias producciones, como un aporte valioso tanto de la filosofía como de la sociología. Así sigo pensando la relación intelectual con el profesor: un profesor que estuvo muchos años formando trabajadoras y trabajadores sociales, y lo hizo adentrándose en los vericuetos de nuestra profesión, para así

entregar un servicio teórico de altísimo valor para el avance del trabajo social.

En mi caso particular, las dudas y solicitudes partieron de mis limitaciones para abordar el estatus epistemológico de nuestra profesión, lo cual abrió un abanico de temas que no solo fueron sumando cuestiones que requerían problematización, sino también compañeros interesados en participar de ese trabajo de dilucidación, siempre conducidos por Parísí. Y es en este vaivén permanente que las huellas dejadas por el maestro permanecen indelebles.

Los conceptos de intervención fundada, de sobreideologización y metodologismo del trabajo social, así como la diferenciación y articulación entre intervención profesional e intervención social utilizados frecuentemente en mis escritos —y solo por nombrar algunos—, son tributarios de sus enseñanzas. En relación al primero de los trabajos nombrados —Intervención profesional y acción crítica— esta producción nos permitió en su momento reconocer que la ambigüedad que recorre al trabajo social no es una exclusividad de nuestra profesión, sino del conjunto de las ciencias sociales, constatación que, desde luego, no nos eximió —ni nos exime— de su mayor esclarecimiento posible. Esto como aspecto común. Pero, así como se afirma la existencia de un hilo que nos une con el conjunto de las ciencias sociales —en tanto todas pretenden incidir en la realidad para transformarla, aunque el sentido y direccionalidad de esa transformación no estén predeterminadas—, las pretensiones de comprensión y de incidencia en la realidad de cada una de las disciplinas no son las mismas, siendo por tanto necesario explicitar las diferencias. Y es en esta afirmación que se inscribe la cuestión de la especificidad.

Hay otro aspecto que Polo analiza en el artículo que comentamos, siempre a partir de una escucha atenta de nuestras preocupaciones y también del relato de nuestras prácticas: la tendencia profesional a identificar nuestra práctica con otras no profesionales, como, por ejemplo, la militancia social o religiosa; siempre que hemos abordado este tema, Parísí ha insistido en que no se trata de relaciones de

jerarquía sino de diferenciación, momento previo y necesario si es que nos proponemos la articulación con otras prácticas: identidad y diferencia en perspectiva de una articulación fructífera.

Buceando más profundamente desde la epistemología, sus señalamientos han insistido en el problema de las articulaciones. Así lo expresa cuando dice:

El primer prejuicio a tener en cuenta a este respecto, es cuando las profesiones consideran su intervención en la realidad como un hacer aislado de otros saberes y prácticas. Este ideologismo de la incommunicación interprofesional es un viejo resabio positivista, ligado a la idea de que el objeto de las diferentes ciencias es una suerte de recorte en la realidad. Es contra esta idea positivista que pudimos abordar el hecho de que en trabajo social es necesario distinguir objeto empírico, objeto teórico y objeto de intervención. (Parisi, 1993)

Polo sostiene, en referencia a esta cuestión, que su abordaje implica “patear el avispero”, dada la problematicidad que dispara en distintas direcciones. Pero su expresión puede ser generalizada: su tarea de formación de docentes e investigadores de lo que otrora fuera la “Escuelita” de trabajo social de Córdoba, puede definirse así: patear avisperos, pero, además, enfrentar teóricamente las consecuencias.

Otro aspecto importante: todos sus aportes, en todos los temas abordados, sea en comunicaciones personales, en seminarios, en producciones escritas publicadas o no, han exhibido su dimensión ideológica, pero siempre subordinada —nunca cancelada— a la teoría, que como insistiera en sus clases, “comanda” la articulación cuando se trata de la práctica profesional. Y los contenidos de tal dimensión son persistentes: el interés por contribuir a la construcción de una sociedad más justa, del lado siempre de las mayorías dominadas y explotadas. En sus propios términos:

Partamos de la siguiente convicción: la intervención profesional del trabajo social y la acción colectiva crítica, poseen una finalidad político ideológica que tiene que ver con la emancipación social, la ele-

vación de la calidad de vida de los grupos y clases emergentes y la potenciación de la justicia, la solidaridad y la inclusión. (Parisi, s. f.)

En el segundo artículo que he tomado como disparador, “Paradigmas teóricos e intervención profesional”, se propone una serie de relaciones y diferenciaciones que resultan un aporte sustancial para el trabajo social, fundamentalmente desde el punto de vista epistemológico. La definición teórica de la “palabreja” (así se refiere el autor) paradigma, que en todos los casos nos determina; la distinción entre categoría y concepto, así como las relaciones entre ambos, la explicación de las propiedades de las categorías teóricas de la dialéctica histórico-social, el carácter construido de tales categorías, construcción “inescindiblemente enhebrada a las prácticas sociales”. Todo ello enfocado “desde el sentido y los valores de un proyecto de humanidad más libre y solidaria”.

La dilucidación entre categoría y concepto, la exhibición permanente del nivel ideológico subordinado a la rigurosidad conceptual, la problematización de la intervención profesional y sus mediaciones, son aportes definitivos que han empujado al enriquecimiento de las producciones del trabajo social no solo cordobés sino argentino y latinoamericano. Sus créditos académicos se completan con su trabajo autodidacta de creación, de mediación y de militancia. Quizá quepa definir a Parisi como un intelectual de los márgenes, por un lado, porque su mirada siempre se dirigió a las víctimas de la injusticia —por género, por clase, por etnia, los “olvidados” en general—. Pero también en el sentido de Michel Wieviorka(2021): por la libertad con que elabora su contribución a la sociedad, e incluso al mundo, y a sus normas, así como su creatividad, su vitalidad y su dinamismo, y agregó yo, por la permanente prioridad de convicciones por sobre intereses.

Polo ingresó a nuestra Escuela para formar trabajadores sociales. Sin desmedro de su permanente reflexión y producción filosófica, Polo estudió trabajo social: nos escuchó, nos leyó, nos criticó, nos ayudó, nos orientó. Pero no solo eso. Se insertó además en nuestra

dinámica institucional de todas las formas en que fue requerido, tanto en el Consejo Consultivo como en distintas comisiones. Con Polo nos abrumamos, nos calmamos, nos divertimos, nos enojamos frente a tantos momentos vividos de tropelía sociopolítica. Con Polo disfrutamos de algunos veranitos también sociopolíticos. Dicen Capanema *et al.*: “Los intelectuales de los márgenes son verdaderos ‘pasantes culturales’ que llevan a cabo esta transfiguración de los sentidos”. Eso nos ocurrió con Polo: transfiguró nuestros sentidos. Quienes trabajamos con él lo quisimos, lo queremos. Por todo ello, gracias, amigo.

Bibliografía

- Capanema, Silvia; Hébrard, Véronique; Ramdani, Fatma y Parfait, Claire (2020). Los márgenes creativos: intelectuales afrodescendientes e indígenas en las Américas de los siglos XIX y XX. *IdeAs*, 16. <http://journals.openedition.org/ideas/9942>
- Parisi, Alberto (1993). *Paradigmas teóricos e intervención profesional*. *ConCiencia Social*, primera época, número inaugural.
- Parisi, Alberto (s. f.). *Intervención profesional y acción social crítica* [manuscrito inédito].
- Wiewiorka, Michel (2021): *La violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

Alberto Parisí, militante y maestro

Luis Miguel “Vitín” Baronetto

Con Alberto Parisí, el “Polo”, nos encontramos en APE (Acción Popular Ecueménica) transitando la democracia recuperada a fines del año 1983. Ese espacio ecuménico había sido impulsado en la década de los 70 por pastores y sacerdotes católicos y protestantes identificados con la teología de la liberación florecida en Latinoamérica. APE trascendía lo doctrinario y se identificaba con el llamado “ecumenismo práctico” en perspectiva liberadora, donde confluían diversas iniciativas pluralistas de organización y debate de sectores populares por transformar las estructuras de opresión, también en nuestro país. Surgió con núcleos básicos en Buenos Aires, con el pastor De Luca; en Córdoba, con el cura Nasser y en Mendoza, donde se destacaba la pastora Alieda y los ex sacerdotes del Tercer Mundo Rolando Concatti y Oscar Bracelis, que habían compartido cátedras y aulas con su coterráneo Enrique Dussel hasta que este se exilió, luego del atentado y las amenazas de las Tres A (Alianza Anticomunista Argentina).

Los vínculos cuyanos del Polo, desde su propio origen, facilitaron su integración cordobesa en la década de los 80. APE Córdoba fue un espacio de militancia concreta donde propuso, impulsó y se sumó a los debates de las nuevas realidades sociales, políticas y culturales, que advinieron después del terrorismo de Estado. Allí se fue agrupando gente que llegaba de distintos caminos. Unes, sobrevivientes del insilio; otros retornados al país después de un largo exilio

latinoamericano; y algunos —como yo— recién salidos de las cárceles de la dictadura. APE era un espacio plural, amplio, que daba cabida a personas inquietas por las transformaciones sociales, políticas y culturales. Confluían trayectorias de compromiso en la militancia social, estudiantil y política, desde sus propias perspectivas religiosas o ideológicas.

Con el Polo, compartiendo historias y actividades, nos fuimos conociendo. En las reuniones no era muy hablador. Su capacidad de escucha siempre fue muy grande. Desde los primeros encuentros me llamó la atención su respeto por la palabra del otro y su profundidad en las reflexiones. En el grupo sobrevolaba el perfil de un intelectual. No eran muchos los que provenían de esa “estirpe”. De hecho, supimos algo de su trabajo en México y Nicaragua; pero con algunas particularidades que lo hacían un intelectual diferente a los que —al menos yo— tenía en mente. Entrada ya la década del 80 APE decidió la publicación de un voluminoso trabajo de Parisí. *Una lectura latinoamericana de El Capital de Marx*, escritos que habían sido utilizados para la formación popular en los inicios de la revolución nicaragüense. La densidad, solidez y claridad de esos “apuntes” me revelaron facetas que desconocía. Ya tenía noticias de los “intelectuales orgánicos”, pero con el tiempo descubrí particularidades que sobresalieron en la práctica compartida. Por eso consideré que el primer “título” de la Academia Popular, debía ser el de “militante”.

En aquel espacio ecuménico y plural, el Polo se vinculó con nuestra revista *Tiempo Latinoamericano*, que habíamos lanzado a fines de 1982, cuando agonizaba la dictadura genocida. En el andar lo sentimos integrado en nuestro Centro *Tiempo Latinoamericano*, no solo con sus escritos publicados en nuestra revista, sino por su activo y preponderante rol en nuestros cursos y talleres de formación desde la década del 90. Por eso, siempre lo consideramos “maestro”. Lo fue para nosotros, los del equipo responsable de *Tiempo Latinoamericano*, y para los tantos que degustaron y gustaron los sabores de su sabiduría, nunca alardeada y siempre comunicada desde su sencillez

humana, que —aunque a él no le guste— la proclamamos desde los tejados.

Sobrepasaría el propósito de quienes promovieron el merecido reconocimiento al compañero Alberto Parisí, abundar en reflexiones y debates con organizaciones que se articulaban en APE, tanto en Córdoba, como en Buenos Aires o en Mendoza, con la Fundación Ecueménica Cuyo. O también cuando la CTA (Central de Trabajadores Argentinos), en los años 90, promovió los Encuentros por el Nuevo Pensamiento, en paralelo o respuesta a la pretensión del pensamiento único. En Córdoba, nos tocó compartir el panel cuando se presentó el libro que reunía las ponencias sobre el trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo.¹

Pero el rastreo de los pasos del Polo en los registros de nuestra revista *Tiempo Latinoamericano* arranca en 1988 con la inauguración de la nueva sede de APE, donde con Alberto Parisí y Carlos Argüello integramos el Comité Ejecutivo.² Por entonces Polo ya tenía un camino transitado en este espacio pluralista; que se fue acentuado como articulador de organizaciones populares y grupos que renacían de las cenizas que el terrorismo de Estado no había logrado apagar.

Como *Tiempo Latinoamericano* aprovechamos esa riqueza enorme disimulada en el andar de la simpleza profunda y el encuentro ameno. Alberto Parisí fue y es un académico de los mejores para mi gusto, sin que esto signifique menospreciar a otros que abundaron y abundan en nuestras relaciones sociales. Pero no se encuentran tantos de estos perfiles con cualidades y calidades para subir al nivel de los que el sistema discriminador coloca en el subsuelo de la sociedad. Y digo “subir” porque, a veces, a nosotres mismos nos gana el lenguaje dominante que coloca a los empobrecidos en el lugar más bajo e invisible ¡Nosotros, siempre arriba! Que un intelectual de los llamados “académicos” haya querido y sabido caminar y compartir el barro de la realidad, encontrando ámbitos no incontaminados

¹ Ver *Tiempo Latinoamericano* (1999), núm. 63, p. 31.

² Ver *Tiempo Latinoamericano* (abril de 1988), núm. 35, p. 22.

donde practicar la higiene del debate, habla de esa grandeza sin medallas que hace más notorios a quienes —como el Polo— nunca buscaron la figuración ni la competencia mezquina. Conociéndolo, me atrevería a decir que ni estas líneas aceptaría que fueran publicadas. Pero como no son para él, sino para nosotros mismos y los venideros, valen para que aprendamos. Y esa es la maestría del Polo. Por eso el título de nuestra "academia" es ¡Militante y Maestro! Y en ese orden.

El Polo en la *Tiempo*

El recorrido del Polo en la *Tiempo* confirma estas breves notas de su semblanza. Sin pretender un repaso exhaustivo, en las páginas de la revista se nos aparece en toda su transparencia. Siempre militante y maestro, asumiendo roles concretos asignados por el equipo organizador de los cursos y talleres. Pero también con sus reflexiones, ajustadas a las necesidades del momento político, social y cultural. La mayoría de sus escritos responden a las solicitudes temáticas que le requeríamos o fueron desgrabaciones de sus charlas. Otras, son reproducciones o extractos de escritos mayores publicados en otros medios nacionales o extranjeros.

Tengo la sensación de que esa policromía nos permite apreciar al Polo integral en sus actuaciones, intervenciones o producciones abiertas a las coyunturas vividas, también en sus más variados colores. Es el Polo que, pisando la tierra, ayuda a comprender el momento histórico y sus circunstancias. Haciendo un relevamiento incompleto, concluiríamos en un conjunto de temáticas que se repiten y sobresalen: análisis de la realidad, democracia, lo político y lo social, el Estado, trabajo, deuda externa, globalización, movimientos sociales, ética, cultura, religión y política. Y allí, inmersas en estas problemáticas, las búsquedas del "¿qué hacer?". Es decir, en palabras del Polo: el "camino práctico y teórico [...] para gestar acciones colectivas de defensa, protección y promoción de las vidas humanas [...] [con] acuerdos intersubjetivos buscando la validez ética de las acciones"

(*Tiempo Latinoamericano*, mayo de 2015, p. 25). El imperativo de las tareas necesarias y urgentes, en una etapa del desarrollo social y el devenir político con cambios de paradigmas; que se sostenían como verdades inmutables o principios universales, pero necesitados de nuevas indagaciones en las realidades emergentes de los tiempos posdictatoriales, con la revalorización democrática.

Por su carácter militante, las intervenciones de nuestro amigo Polo Parisí, no pueden soslayarse de los contextos políticos y sociales en los años del recorrido compartido en *Tiempo Latinoamericano*.

A la profundización de la hegemonía neoliberal en lo económico que llevó a la crisis política de Alfonsín a fines de los 80, le siguieron los diez años de reinado del menemato, la “segunda década infame” (*Tiempo Latinoamericano*, noviembre de 2015, p. 14), en palabras del Polo, que profundizó las “relaciones carnales” y aumentó el descrédito de la política. Fue en este contexto que el Polo aportó a nuestra requisitoria:

Angelelli es un signo de signos, fundamental para un país vaciado de ética, de contenido moral y necesitado de manera extrema de testimonios de este calibre para que volvamos a reconstruir el tejido social, no solo en términos institucionales, sino también en su contenido ético. (*Tiempo Latinoamericano*, junio de 1994, p. 14)

En esos años de farandulización de la política, privatizaciones y desocupación, la militancia social fue una necesidad, pero también un refugio. No correspondía, sin embargo, huir de las realidades complejas. De allí la temprana advertencia del Polo:

Los campos de lo social y lo político son (o lo deben ser)³ inescindibles... Solo habrá crecimiento histórico y eficacia transformadora en la medida que sean campos articulados permanentemente. La ruptura de ese difícil equilibrio conduce, por una parte, a lo que ya está sucediendo: la perversión de la política y la ineficacia —en definiti-

³ El paréntesis es textual de la cita.

va— del trabajo militante en lo social. (*Tiempo Latinoamericano*, agosto de 1993, p. 16)⁴

Este dilema de la militancia de esos años, implicó un largo debate que entre nosotros ocupó tiempo y espacio. Los “análisis de la realidad” multiplicados en cursos de formación y talleres para la militancia, contaron siempre con el aporte y la generosa coordinación del Polo, como quedó registrado en las páginas de la revista.

Aquellas inquietudes y búsquedas encontraron cauce en los nuevos movimientos sociales, luego de los “piquetes y cacerolas” (*Tiempo Latinoamericano*, abril de 2002, pp. 6-8), que abrieron una nueva etapa de participación nacional y popular, especialmente de la juventud y los empobrecidos. Fueron parte de lo que Parisí desgranó en el 2002, al propugnar la política como resistencia y no quedarse en la política testimonial:

Los tiempos de la transformación, no son los tiempos de nuestra vida personal, es decir, no son tiempos cortos. Las políticas de resistencia convocan a apuestas de mediano y largo plazo, dado el tamaño de la crisis y el deterioro. (*Tiempo Latinoamericano*, septiembre de 2002, p. 17)

Palabras que adquieren categoría profética, después de transcurridas dos décadas largas, aún con el interregno nacional y popular, que posibilitó avances importantes en derechos y calidad de vida. Proféticas porque denuncian y anuncian lo que las vidas humanas, individuales y colectivas, viven, padecen y necesitan transformar.

En este ligero paseo con el Polo por los caminos del Centro *Tiempo Latinoamericano*, ahora también como miembro del Consejo Asesor Editorial, comparto extractos de sus reflexiones, cuando en el 2015, se las solicitamos para el número 100 de nuestra revista. Quiso allí hacer una espontánea referencia personal relacionada a nuestra

⁴ Ver también *Tiempo Latinoamericano*, núm. 48 (julio de 1994, pp.13-14); *Tiempo Latinoamericano*, núm. 71, (septiembre de 2002, p. 16).

identidad de origen, de inspiración cristiana. Luego de mencionar algunos de sus recuerdos, destacó

[...] el marco de un esencial pluralismo crítico que me permitieran a mí, por ejemplo, que no poseo esas convicciones religiosas, trabajar junto a compañeros y compañeras con quienes coincidimos en cuestiones esenciales en cuanto al sentido de la existencia humana, la centralidad de los pobres como objeto / sujeto de la acción militante y la convicción de que las sociedades no solo hay que estudiarlas sino trabajar para volverlas más dignas, justas y humanas. Debo señalar que por ello nunca me sentí una “mosca blanca” en el colectivo *Tiempo Latinoamericano*, ya que es habitual que estén cerca de la institución compañeros/as de las más diversas trayectorias al respecto.

Y agregó:

Para concluir estas brevísimas reflexiones testimoniales, en este caso, una acotación terminológica, pero relevante para mí; no participar de las convicciones cristianas mayoritarias del colectivo *Tiempo*, no significa ser “ateo”; siempre he pensado que el ateísmo es una impostura, vale decir, una no-postura, pues en rigor el ateo niega a Dios que, primero debe aceptar que de algún modo existe, para poder negarlo. De lo contrario, negaría lo que no existe, lo cual es una contradicción lógica; de allí la “impostura”. A esta altura de mi vida me parece, no obstante, que lo auténticamente religioso no se juega en afirmar o negar empíricamente la existencia de una deidad supra-histórica; pienso que eso no constituye lo esencial de la fe religiosa, como lo he aprendido a lo largo de los años trabajando con cristianos cuyo testimonio central es jugarse terrenamente por los otros y, en primer lugar, por las víctimas. Lo demás, es opinable y dará siempre tela para cortar. Así lo siento y lo pienso. (*Tiempo Latinoamericano*, 2015, p. 15)

Para aprender, desde la honestidad de vida de un maestro, que nos sigue acompañando en la militancia. Especialmente en los tiempos actuales, que con mayor valor y riesgos también nos demanda

la construcción de "la buena vida para todos" (*Tiempo Latinoamericano*, mayo de 2014, p. 26), como nos recuerda el Polo con realismo optimista.

Los pasos del Polo por la *Tiempo*, han sido y siguen siendo, reflexivos y pausados, siempre pegados al momento que se vive. Por eso son vigentes. Enseñan una metodología para mirar la realidad desde afuera, pero estando adentro. Esa "bilocación" no es milagrosa, sino resultado de una opción de vida. Se puede estar adentro y afuera al mismo tiempo si existe honestidad y una coherencia no circunstancial. Con todo esto, no respondería a la realidad si colocara al Polo en el inexistente altar de los inmaculados. No solo sería una falta de respeto de mi parte. No haber señalado limitaciones, rabias, enojos, exabruptos, despechos, rencores o tantas otras actitudes propias de la condición humana, no significa que no las haya tenido. Pero, yo no las he visto ni oído. Y ninguno de los que hemos compartido muchos momentos con el Polo me las ha podido señalar. Sería anormal, que algún "defectito" no emergiera. Estas u otras imperfecciones, lejos de menoscabar su personalidad, lo ubicarían en el común terreno de los mortales, que es donde vivimos, existimos y somos. Y de donde el Polo nunca pretendería salir. Porque, además, aquí lo seguimos necesitando como militante y maestro. Por otra parte, las imperfecciones humanas, de las que gozamos, tienen la virtud de favorecer las posibilidades de cambios y transformaciones, individuales y colectivas. La nueva sociedad será obra de los imperfectos y necesidades, como el Polo y muchos más, que no nos queremos borrar. No de los satisfechos por el desorden establecido.

Bibliografía

Tiempo Latinoamericano (1988). 35, abril, 22.

Tiempo Latinoamericano (1993). 46, agosto, 16.

Tiempo Latinoamericano (1994). 48, junio, 14.

Tiempo Latinoamericano (1999). 63, octubre, 31.

Tiempo Latinoamericano (2002). 70, abril, 6-8.

Tiempo Latinoamericano (2002). 71, septiembre, 17.

Tiempo Latinoamericano (2014). 97, mayo, 26.

Tiempo Latinoamericano (2015). 99, mayo, 25.

Tiempo Latinoamericano (2015). 100, noviembre, 15.

De legitimidades y aprendizajes

Susana Cazzaniga

*“Ningún medio mecánico, por expedito que sea;
ningún materialismo, por triunfante que sea,
pueden erradicar el amanecer que experimentamos
cuando hemos comprendido a un Maestro.”*

George Steiner

La recuperación democrática nos encontró a buena parte de profesionales, investigadores, pensadores, ciudadanos “de a pie”, militantes volviendo de años de una ¿vida? exigida por las condiciones impuestas por la dictadura cívico-militar —proscripciones, exilios, cárceles, persecuciones, pérdidas diversas—. En ese escenario y junto a la reinención de nuestros presentes personales, desde trabajo social buscamos también recomponer el campo disciplinar / profesional.

En esas aventuras fuimos acompañadas (uso el femenino porque la mayoría éramos mujeres) por personas que provenientes de otras disciplinas no dudaron en sumarse sin ninguna pretensión de superioridad y el Polo fue una de las figuras destacadas y destacables de ese proceso. Una presencia que no se limitó a un momento, sino que

se mantuvo hasta llegada su jubilación y sigue estando en sus textos y en sus constantes “asesorías”.

En aquellas épocas, nuestras inquietudes eran múltiples y cruzaban registros tanto teóricos-epistemológicos como políticos que se condensaban en discusiones que tenían que ver con los modos en que se podían superar los sesgos del movimiento de reconceptualización, sin renegar del mismo. Nos preocupaba en particular la identificación entre profesión y militancia que había impregnado la práctica profesional en la década de 1970, pero teniendo claro que tal separación no podía dejar de lado lo ideológico y lo político; la necesidad de conferir carnadura teórica al campo sin caer en un cientifismo y, entre seguramente otras, la incorporación de lo epistemológico, un tema prácticamente nuevo en el debate disciplinar. Éramos conscientes de los vacíos en la trayectoria profesional, obviamente en nuestras propias formaciones y estábamos ávidas de aprendizajes, debates y producciones.

La reorganización de la hasta 1987 Asociación Argentina de Escuelas de Servicio Social (AAESS) como Federación Argentina de Unidades Académicas de Trabajo Social (FAUATS) proporcionó el espacio político organizativo y académico para encaminar las reflexiones sobre esas preocupaciones. Los encuentros, las discusiones, las lecturas, la articulación con los debates sobre trabajo social de otros países y regiones latinoamericanas en el que el XIV Seminario Latinoamericano de Trabajo Social del CELATS / ALAETS, desarrollado en 1992 en la ciudad de Paraná, Entre Ríos marca un hito más que significativo, configuraron una plataforma que, si se me permite, fue dando pie a una suerte de nueva “reconceptualización”.

En esa efervescencia el Polo realizó aportes sustantivos que nos auxiliaron para repensar estructuralmente la profesión. En efecto, el profe nos advertía, desde la solidez y el respeto que siempre lo han caracterizado, sobre la indefinición de la articulación de los supuestos de este campo particular: las teorías, las ideologías, las dimensiones éticas, que graficaba como lados de un triángulo que a la vieja usanza dibujaba en el pizarrón. La cuestión central desde

donde nos invitaba a problematizar esos “lados” de la figura geométrica se sostenía en las preguntas sobre quién las articula y quiénes son articulados. El desbalanceo, la mayor carga sobre uno de ellos, entre otros aspectos genera, decía Parisí, un desplazamiento hacia prácticas voluntaristas que tanto podían dar cuenta de moralismo, teoricismo o la militancia, evidentemente resultados estos alejados de las condiciones de un campo profesional y propiciaban su deslegitimación como tal.

De este andamiaje siempre recalcó la importancia de los supuestos subyacentes abogando por su crítica a fin de comprender el sentido no intencional de las prácticas sociales. Desde allí se hace posible la rearticulación y fundación de nuevas significaciones capaces de transformar el sentido común. Esta discusión lo lleva a entender al campo del trabajo profesional “[...] tanto como ‘lugar’ donde se juega una visión teórica-ideológica específica, como un espacio de acción-con-sentido sobre la realidad [...]” (Parisí, 1993, p. 9). Releer sus reflexiones y recordar los debates de aquellas épocas coloca sobre la mesa la importancia de su reposición en estos momentos históricos.

Si para quienes pretendíamos recuperar / refundar / legitimar trabajo social después de años de silenciamientos y desacreditaciones, estos aportes nos reintroducían en el debate académico y en particular en el epistemológico, y sus reflexiones políticas nos prevenían sobre la no disociación entre estos aspectos, más aún, a su articulación que permitía el posicionamiento siempre argumentado frente a la realidad. Es así que en la marea del pensamiento débil y la importancia que iban adquiriendo ciertos autores europeos (Parisí refiere a Holloway, Hardt, Negri, entre otros), bregaba por poner en el centro de los debates la cuestión del poder y su implicancia para la intervención profesional de los trabajadores sociales. En este sentido y reconociendo que la mayoría de nuestras prácticas se insertan en el Estado, analiza este espacio como un sistema complejo, contradictorio con recomposiciones permanentes, en síntesis, como una estructura de poder.

Allí trabajo social aparece, según Parisí, como portador de demandas específicas con sentido que son parte de un proyecto y se definen a través de prácticas que necesitan ser rearticuladas reduciendo sus manifestaciones sectoriales en una dimensión más general o pública (2008, p. 50). Si bien estos análisis merecen hoy revisiones, no porque no sean coherentes, sino porque las transformaciones vividas exigen profundizar en las condiciones en las que “el poder estatal” se configura para redefinir estas mediaciones; desde mi punto de vista las categorías que utiliza para dar cuenta del poder y su relación con trabajo social se mantienen con total vigencia.

Vuelvo a destacar su lucidez y capacidad anticipatoria, en esta ocasión, manifestada en su participación en el panel de cierre del XIV Seminario Latinoamericano de Trabajo Social en 1992. En esa mesa, compartida con Teresa Matus (Chile), Ana María Quiroga (Brasil), Nidia Aylwin (Chile) expresaba que nos encontrábamos frente a una “mutación civilizatoria”, una caracterización que recién en los últimos años fue adquiriendo mayor relevancia entre muchos pensadores. Obviamente que en los más de 30 años que median entre aquella exposición y hoy se sucedieron diferentes acontecimientos, con experiencias gubernamentales que intentaron el protagonismo estatal, pero creo no tomamos con la suficiente profundidad el alcance y las consecuencias de estas proposiciones. Es más, el profesor Parisí en esa disertación decía: “[...] Si hay cambios críticos en el futuro [...] no va a ser retrocediendo a este modelo al cual nos resistimos con justicia a salir [sino] metabolizando y reprocesando lo que hoy el ajuste está cambiando de manera sustantiva” (1992, s. d.).

A la vez señalaba los efectos de ese contexto puntualizando, por ejemplo, el “eclipsamiento de los espacios público estatales” frente a lo que proponía luchar para que ese eclipse no sea total, pero también instaba a explorar los espacios públicos societales, dando cuenta de la emergencia de nuevas formas de exclusión social.

Por otra parte, enfatizaba sobre las transformaciones que se estaban operando en la dimensión cultural: “La internalización coactiva cultural, es decir, nuestros espacios culturales específicos han

sido incorporados a un sistema mundial de producción de noticias y significados” que propicia la desintegración de nuestros propios códigos cuyos “efectos no sabemos va a tener todavía a nivel de la identidad de nuestros pueblos” (1992, s. d.). En la misma disertación nos hablaba del peligro del vaciamiento de la democracia, que ya por aquel tiempo se iba convirtiendo en una formalidad, una verdadera paradoja que generaba mucha incertidumbre y confusiones en tanto por una parte festejábamos la conquista de un Estado de derecho, pero junto a lo cual veíamos la pérdida de sustantividad. Para este tema, el Polo convocaba una vez más a los trabajadores sociales a recuperar la construcción de espacios democráticos como parte de la intervención profesional.

El repaso por las producciones de Alberto Parisí, sobre las que aquí doy cuenta en una pequeña parte, nos muestra su gran formación teórica, política y algunos de los nudos de nuestro campo que fue identificando en un diálogo permanente con el colectivo profesional. Creo que sería muy interesante volver sobre estos para problematizarlos a la luz de las complejidades a las que hoy nos enfrentamos, incorporando las alteraciones de las subjetividades que aquellas mutaciones culturales observadas por el profesor fueron modelando paulatinamente y de las que es imperioso dar cuenta.

En Lecciones de los Maestros, George Steiner considera diversas tipologías que pueden construirse alrededor de la figura del Maestro, recuperando lo que denomina el misterio de la transmisión. Se pregunta así sobre qué es lo que le confiere a una persona el poder para enseñar a otras, dónde radica la fuente de autoridad, cuáles son los principales tipos de respuesta de los educandos (Steiner, 2007). Estas y un sinnúmero de otras consideraciones me dieron el pie para escribir estas notas sobre Alberto “Polo” Parisí, a todas luces, un Maestro.

Bibliografía

- Parisi, Alberto (1992). *XIV Seminario de Trabajo Social*. Paraná, Entre Ríos, Argentina.
- Parisi, Alberto (1994). Paradigmas teóricos e intervención profesional. En torno al campo categorial de la dialéctica histórico social. *Revista ConCiencia Social*, 1 (1), 5-52.
- Parisi, Alberto (2008). La estructura de poder y la intervención profesional de los trabajadores sociales. *Revista ConCiencia Social*, 8 (11), 47-52.
- Steiner, George (2004). *Lecciones de los maestros*. México: Fondo de Cultura Económica.

Los legados de Alberto Parisí. ¿Exterioridad o diferencia?

Roberto Follari

Podríamos hablar de Polo desde los valores humanos, desde la amistad y la solidaridad. Mucho podría decir al respecto de alguien que muchas veces me abrió su casa de manera generosa, o me acercó a la entonces Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Córdoba.

También podría hablar de su compromiso político, expresado en sus años de docencia y en las investigaciones realizadas, muchas de corte empírico a nivel regional, permitiendo saber sobre los sectores populares en la ciudad docta y sus alrededores.

Preferiré, sin embargo, hablar esta vez de sus contribuciones teóricas. Si tomamos a estas, lukacsianamente, como “forma conceptual” de realidades prácticas, podrá advertirse que la ruptura entre el compromiso cotidiano y la conceptualización, puede hacerse solo como especificación analítica. Son dos aspectos de una sola realidad: la teoría es conciencia del acto (y en acto), de modo que en ella se juegan disputas de la socialidad y del poder a nivel de su ejercicio reflexionado.

Dos palabras sobre filosofía de la liberación

En la Argentina no había, hasta los años setenta, un desarrollo importante del marxismo, ni en lo político ni en lo teórico. Esto podía deberse, sobre todo, al peso que el peronismo obtuvo en los sectores obreros y populares desde los años cuarenta, que resultó una lápida sobre los avances de la izquierda en sus diversas formas, especialmente las guiadas por el pensamiento marxista.

Las disidencias del Partido Comunista Argentino hacia la izquierda (Partido Comunista Revolucionario, por ejemplo: al comienzo insurreccionalista y luego prochino) dieron en 1971/72 algún peso político a esa izquierda. La paralela organización armada del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), dependiente del PRT, fue su máxima expresión entre 1971 y 1979 aproximadamente, cuando fue diezmada por la represión dictatorial. Pero no había un espacio teórico de gran peso en la fundamentación de esas posturas.

El único grupo teórico importante —o al menos el único muy visible— fue el de la colección *Pasado y Presente*, con animadores como Del Barco, Aricó y Portantiero. Tuvieron su centro precisamente en la misma Córdoba en la que recalara Parísí luego del exilio. Pero siendo un núcleo que produjo recolección de textos, traducciones y producción propia de mucha calidad, no tenía referente político suficiente.

La “filosofía de la liberación”, desde el Congreso de 1971 en Alta Gracia (Córdoba) tuvo presencia pública. En sitios religiosos de las sierras tiempo antes ya se reunían Dussel, Parísí y algunos otros iniciadores del movimiento, en el que había fuerte presencia católica. Esto llevó a dos características de esta filosofía, por entonces naciente: 1. Se ubica a distancia del materialismo marxista, por considerar a esta postura incompatible con el espiritualismo religioso; 2. Da peso, en cambio, a la fenomenología de la conciencia popular (y de la cultura popular) como aquello desde dónde pensar la liberación con remisión latinoamericana.

Era tiempo de urgencias revolucionarias, de ideas liberacionistas que ardían en la juventud y las nuevas tendencias de la música, la vestimenta, los ejercicios de lo sexual, la radicalización de un sector del cristianismo hacia la izquierda. Es en esa égida que podemos comprender la inicial escritura de Parísí, que remitía a la cultura popular como fuente, en una tesitura que practicaría fuertemente el jesuita Scannone, otro de los integrantes centrales de este movimiento. Había, para ellos, una especie de entronque antropológico de la reflexión filosófica.

Esto pudo permitir que algún sector inicial de la FL se deslizara hacia el peronismo ortodoxo, oponiéndose a lo que era la izquierda peronista, a la que se llamó “tendencia revolucionaria”. Parísí no se ubicó en el sector ortodoxo, hablando claramente de *clases sociales* cuando aún vivía en la Argentina.

La moderación de un sector de la FL les permitió a sus miembros seguir viviendo —no sin dificultades— y escribiendo en Argentina durante la dictadura (Cullen, Casalla, Armando Martínez, Kusch). Los que fueron al exilio (Dussel, Ardiles, Parísí, a su modo Cerutti) se acercaron al marxismo —sobre todo en México, donde existía un gran desarrollo teórico—, quedando entonces dos sectores muy diferenciados en lo conceptual, y también en lo ideológico. Parísí como uno de los que se acercó al legado marxista, publicó el libro *Lenin* en 1977, y *Filosofía y dialéctica* dos años después.

Ese inicio en lo religioso y en lo fenomenológico asociado, dejó huella en Parísí. Su interés por el tema de la diferencia, hace a la no reducción del sentido personal al Uno de la ideología: es una sensibilidad por atender el espacio de la subjetividad, por aquello de la experiencia que no es absorbible en la abstracción.

Avatares de la diferencia

El acercamiento al marxismo permitió a Parísí pensar en términos de “totalidad” (Lukacs), notoriamente heredados de Hegel. Siendo lo

verdadero el Todo, la Idea absoluta o la materia transubjetiva, se superaba la autopercepción solipsista según la cual cada uno se hace a sí mismo desde sí mismo, acorde a esa apariencia de la práctica privatista burguesa que el capitalismo del siglo XXI ha canonizado al límite de tronizar al “emprendedor” como paradigma del individuo en el mercado.

Pero esa superación del aislacionismo personal —que hoy algunos podrían pensar desde cierto ambientalismo o cierto indigenismo sudamericano— supone cierta reducción de lo disímil, que se ve homogeneizado por la coloratura del Todo. La cual —y vaya si la URSS fue un ejemplo elocuente— puede conllevar el atropello de lo individual en nombre de lo colectivo, para colmo personificado *de facto* en el Partido, en el Estado, o en ambos a la misma vez y en mutua potenciación.

Es el viejo problema que llevó a Kierkegaard a renegar de Hegel, como de otro modo hizo luego Nietzsche. El Sistema podía absorber la singularidad: problema que desde otras ópticas epistémicas retomaran los posestructuralistas, desde Foucault a Derrida y Deleuze.

La “solución” para esto, con una fuerte impronta religioso / metafísica tomada de Levinas, la dará Enrique Dussel —sin dudas el más productivo autor de la inicial Filosofía de la liberación— quien, desde el comienzo hasta el final de su prolífica obra, no dejará de remitir a la idea de “exterioridad” al Todo. Una curiosa “exterioridad inmanente”, como la llamó Yamandú Acosta, lo que en términos lógicos parece insostenible: al menos es lo que personalmente he planteado (Follari, 2022).

Parisi (1979) confrontó esto directamente, en relación a un Dussel que era a la vez su maestro y amigo, en su libro del año 1979. Hay allí un capítulo destinado a pensar la cuestión de la exterioridad, y si bien Parisi entiende que Dussel alude con ello a un problema de importancia, entiende que no está planteado del mejor modo.

Por eso, para ir en contra de la homogeneización tendencial que el inmanentismo de la dialéctica supone, Parisi va a preferir la noción de *diferencia*. Con las posibilidades que le había dado su acervo

fenomenológico inicial, renovadas por la aparición fulgurante de esa categoría en los autores postestructuralistas —si bien no refería mayormente a estos, a menudo explícitamente delimitados del marxismo— buscó aquello a lo que la búsqueda de Dussel aludía, pero que no encontraba en el autor fallecido en México una resolución atinada.

Con esto se apuntaba a un núcleo problemático que sigue siendo central: el del sujeto y de su libertad en los países donde se ha impuesto el marxismo como ideología de Estado. A menudo, en nombre de ello lo personal ha sido anulado, para remitir a una concepción única de la organización social, así como también del arte, del gusto y de las preferencias personales.

Ese problema teórico es, sin dudas, el nombre abstracto de un fuerte problema político. Si hubo Gulag es porque hubo una mala totalización. El marxismo se forjó en una dimensión liberacionista para la cual la autonomía personal era decisiva e inalienable: lo colectivo no debiera anular la especificidad personal. En tanto la Razón de Estado se impuso como supuesta razón revolucionaria, esa dimensión emancipatoria propia de la teoría marxista se esfumó en la práctica, cuando no fue totalmente abolida.

Nuestro filósofo apuntaba a un problema todavía en curso para casos como Cuba, China o Corea del Norte, quizás Nicaragua. Hay que estar libres del imperio y de la burguesía, pero no se puede ser solo un eslabón en la cadena homogénea del partido. Y allí está todo un problema para pensar la relación entre libertades, pluralismo y socialismo efectivo.

Bibliografía

Follari, Roberto (2022). Levinas: lo metafísico en la filosofía de la liberación.

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 43 (127).

Parisi, Alberto (1979). *Filosofía y dialéctica*. México: Edicol.

La importancia de las teorías críticas en la formación profesional de trabajo social

Los aportes de Alberto Parisí

Margarita Rozas Pagaza

Introducción

Estoy honrada de escribir algunas reflexiones sobre dos artículos de un autor relevante para las ciencias sociales. Se trata del Maestro Alberto Parisí, quien ha contribuido al desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano y cuya vigencia nos aporta para analizar nuestra América y la Argentina en particular. Sobre todo, cuando vemos el avance de las ideas conservadoras y autoritarias. Al menos para el caso argentino se expresa en un retroceso de los derechos alcanzados y una democracia, cuyo acento se ha puesto en su funcionamiento formal. En consecuencia, es necesario retomar la matriz del pensamiento o de los pensamientos críticos que aportaron a pensar las ciencias sociales en general y el trabajo social en particular.

En esa línea retomo las reflexiones realizadas por Alberto Parisí (1992), sobre el contexto y la profesión, en el panel de cierre del Seminario de ALEITS-CELATS realizado en Paraná. Asimismo, el texto que aborda la cuestión de las contradicciones, el conflicto y la

dialéctica (2005). Me centraré fundamentalmente en la ponencia sobre el contexto porque explicita con enorme claridad las políticas de ajuste implementadas en la década de los 90, cuyas características son similares a las que se están desarrollando en la actualidad.

Puntos de reflexión

Una primera cuestión que plantea Alberto Parísí es la alusión al contexto de los años 90 como un proceso en el que se desencadenan un conjunto de medidas de ajuste para los trabajadores, sectores más necesitados de la sociedad, jubilados, etcétera. Más que enumerar los ajustes que se desarrollan, le preocupa la necesidad de tener claro desde dónde leemos las políticas de ajuste. Señala que no es lo mismo hablar de proceso en el desarrollo de los acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales que analizar por etapas, en forma lineal, dicho proceso; estableciendo, por ejemplo, que vendrá una etapa posterior a la del ajuste, denominado post ajuste, supuestamente mejor, como si fuera una ley necesaria. Esta visión es ahistórica y lineal, cercana al neutralismo positivista.

Alberto Parísí debate con esta visión positivista —que es una tendencia presente en el trabajo social y en las ciencias sociales—, lo que se ve en la perspectiva que podemos encontrar en muchos planes de estudios generados en la década de los 90. La preocupación por esta tendencia es que de algún modo los procesos recortados en el tiempo y descontextualizados se desprenden de las posturas postmodernas. Está de moda el posestructuralismo, el postmarxismo, advierte el autor.

La preocupación de Alberto Parísí respecto a este tema es la anulación de una mirada crítica sobre la sociedad, denominada postmoderna. La posmodernidad reproduce una forma de naturalización de las desigualdades sociales e ignora las condiciones estructurales de su origen. Alberto Parísí intuye que es necesario desarrollar el pensamiento crítico si lo que se intenta es aportar a transformar

la realidad. Como todos sabemos la posmodernidad hace alusión a un conjunto de movimientos, artísticos, culturales y filosóficos, desarrollados en el siglo XIX; si bien no existe una sola definición, es importante señalar que hace referencia a la idea de que el proyecto de la modernidad ha fracasado, entre otras cosas, porque hay un agotamiento de la razón y nuevas ideas que abran otros caminos para el progreso

Al respecto José Pico (1999) afirma que la posmodernidad

[...] es un intento de vislumbrar el futuro, en un mundo donde ya ha ocurrido todo o ninguna utopía o razón queda por venir. La fuerza y plenitud de las cosas está en el presente que se convierte en fugaz apariencia para el individuo y una eterna representación para la humanidad. (p. 48)

Si la posmodernidad solo es el presente y el acontecimiento de la vida es fugaz, el contexto no es pensado como una producción social y política, sino como algo circunstancial, poco sustantivo. El Trabajo social no puede mirar lo social de manera ahistórica y fugaz ya que las manifestaciones de la cuestión social se traducen en el crecimiento cada vez más complejo de las desigualdades sociales. Es importante, por lo tanto, tener una concepción crítica sobre la sociedad que estamos viviendo, el ajuste y sus consecuencias. El autor considera que una concepción crítica de esas consecuencias es el hilo vertebrador de la formación, de la intervención y de la identidad profesional.

Por otro lado, una dimensión fundamental del contexto es la preocupación por el vaciamiento de la democracia frente a las políticas de ajuste que, si bien se han recuperado como un sistema de convivencia en sociedad, hay respuestas en lo social que no están cumpliendo con la aspiración de un bienestar social porque la idea de progreso y de prosperidad empieza a alejarse de la construcción de una sociedad solidaria y las posibilidades de progreso. Justamente, cuando el devenir de los ciudadanos es trabajar para consumir y luchar por su bienestar individual, habría empezado a mutar la

solidaridad colectiva al individualismo egoísta: estábamos siendo capturados lentamente por el neoliberalismo.

Al mismo tiempo, Alberto Parsí introduce al debate la cuestión de la democracia. Considera que hay una involución en el desarrollo de la democracia porque inclusive se están dejando de cumplir las normas formales del sistema democrático. En última instancia las democracias terminan siendo solo delegativas. La lucha por la vigencia de democracia representativa y la lucha por la apertura paulatina de nuevos espacios participativos es otro tema que el trabajo social debe tener presente para el debate y para pensar la reconfiguración de la formación y el ejercicio profesional.

Por ello, es importante pensar el contexto actual de la Argentina vinculado a la calidad del sistema democrático porque implica fortalecer los espacios de construcción colectiva, potenciar el carácter político de dichos espacios para vislumbrar las posibilidades de otra sociedad más vivible. En ese análisis están presentes las democracias capturadas por Gobiernos que se alejaban del pacto social, basado en el estado de bienestar social que garantizaba la protección social.

Alberto Parisí (1992) dice, respecto a la centralidad que adquiere la democracia formal: “Es de algún modo, ese pacto social el que implicó construir un sistema político democrático que garantice el funcionamiento de la sociedad”. Para el caso argentino,

[...] la recuperación de la democracia ha sido muy dolorosa para el pueblo. En ese sentido es necesario pensar cuán incluyente es la democracia. En los años 70 se planteaba como una reivindicación en las democracias capitalistas del mundo desarrollado el paso de la democracia delegativa a la democracia participativa. La reivindicación de esta década [se refiere a los años 90] debe ser el paso hacia una democracia participativa. (Parisí, 1992, p. 4)

Estas reflexiones de Alberto Parisí llaman a la tarea urgente de pensar el pasado en el presente y contribuir a construir una democracia sustantiva, fortaleciendo las organizaciones sociales y la sociedad civil en general. Esta preocupación tiene absoluta vigencia frente

al avance de las derechas ultraconservadoras en el mundo y la región y particularmente en la Argentina, es necesario tener en cuenta cómo se desvaloriza la democracia y los poderes del Estado. El maestro Parisí, nos advertía en la década de los 90, la necesidad de seguir luchando por una democracia participativa. Cuánta razón tenía: pensábamos que con la vuelta a la democracia habíamos resuelto los grandes problemas de la pobreza, la desocupación, el nunca más a la persecución por pensar diferente. Parece que en estos tiempos tan adversos a los derechos humanos y la consolidación de nuestras instituciones aquellas certezas están siendo cuestionadas.

No podemos dejar de mencionar el desfinanciamiento a las universidades y los organismos científicos como el CONICET, cada vez que los Gobiernos autoritarios o neoliberales se instalan en el poder. Lo hemos visto durante las dictaduras cívico-militares y en la década de los 90: las ciencias sociales fueron consideradas innecesarias, el conocimiento producido por ellas fue desprestigiado con el argumento de que las mismas no pueden demostrar resultados “objetivos”. Con el avance de las derechas ultraconservadoras se agudiza el peligro de cuestionar la validez del conocimiento de las ciencias sociales, la importancia del conocimiento en los ámbitos de la salud, la educación y los derechos humanos, sociales, económicos y culturales, así como el achicamiento de la esfera estatal y la preponderancia de la economía de mercado. Ello en el futuro deja al Estado sin redes de protección para los ciudadanos. El filósofo francés Eric Sadin (2022), nos advierte sobre el individuo contemporáneo: dice que los individuos no tienen fe (no cree en nada, agregó: siempre es bueno creer en algo), sin redes (no hay protección, hay más por riesgos) y un individuo de plataformas y de alta exposición, respecto a su vida y a la información. Estamos transitando hacia un camino en el que no se diferencia la mentira de la verdad lo que es un peligro para la construcción de una sociedad cohesionada.

Frente al desmantelamiento de los mecanismos legales e instituciones que garantizaban las políticas sociales no hay redes de contención y lo que tenemos al frente es la desvinculación social del

Estado frente a las consecuencias de la cuestión social. Esta situación se retroalimenta con la batalla cultural que ponen en agenda las derechas a través de las redes sociales imponiendo una visión deformada de la realidad, capturando el sentido común y encubriendo las demandas sociales y económicas que están siendo socavadas por las políticas de ajuste de este cuarto de siglo XXI.

Por otro lado, la politóloga austríaca Natascha Strobl (2022), en su libro *Conservadurismos radicalizados* advierte que

[...] el conservadurismo no es una ideología defensiva o una contra ideología, sino que tiene su propio inventario ideológico, en la cual resulta fundamental la idea de que la desigualdad es constitutiva de una sociedad. [...] Las jerarquías claras aseguran el orden social, si este se desequilibra surgen las crisis. La jerarquía, desde su nacimiento, es parte de esa ideología conservadora. En definitiva, este conservadurismo radicalizado es antiigualitario, antirrevolucionario, antifeminista. (p. 12)

Como todos sabemos, el conservadurismo es una de las ideologías que surgió con la creación de los Estados nación modernos; los conservadurismos radicalizados, el anarco capitalismo y los neofascismos han generado ideas extremas sobre la hegemonía del mercado sobre el Estado. Defienden la libertad absoluta del mercado y la idea de que el Estado debe ser limitado, sobre todo en sus funciones sociales, desconociendo el reconocimiento que el liberalismo democrático había asumido sobre el papel central del Estado moderno en la cuestión social.

Otra de las características de los conservadurismos radicalizados es el ataque a la ciencia y al sistema educativo. En el caso argentino están sufriendo el impacto de su vaciamiento financiero y destruyendo la capacidad científica de las políticas del Estado en materia de ciencia y tecnología. Por lo tanto, es necesaria la defensa colectiva que claramente asume la sociedad cuando se trata de la universidad pública, gratuita y de calidad. En esta etapa del capitalismo se está imponiendo una racionalidad, a través de la ideología

ultraconservadora, centrada en el desprestigio del Estado y su acción pública, instalando al mercado como único regulador de la vida social.

Retomo el texto de Alberto Parisí sobre la importancia de sus reflexiones, respecto, al conflicto, dialéctica y contradicción, advierte que no es lo mismo el conflicto que la contradicción; pienso que en esa advertencia nos indica, coherente con su pensamiento crítico, la necesidad de no considerar a la apariencia como la verdadera contradicción. Esta etapa del capitalismo nos muestra la contradicción entre la incesante acumulación de riqueza y las posibilidades de distribución. En el capitalismo del siglo XVIII, lo que Marx había analizado es la contradicción entre capital y trabajo. Hoy ha cambiado el mundo del trabajo y también las condiciones de acumulación capitalista. Dicha acumulación es fundamentalmente financiera y no productiva, la clase obrera no es el único sujeto de la transformación, hay otros actores de la sociedad como las organizaciones sociales, los movimientos sociales como los feminismos y los movimientos de lucha por la preservación del medio ambiente, las economías populares, por citar algunas. En ese sentido, considero que el aporte de Alberto Parisí, por la lucha de la democracia participativa, implica incorporar a estos nuevos sujetos de la transformación.

El segundo punto que plantea Parisí son los efectos de esos ajustes y la necesidad de tratarlos en la magnitud que tienen para la sociedad; no solo en términos cuantitativos, sino en términos de la intensidad. Se está refiriendo a cómo se vive la pobreza, el desempleo, el crecimiento de la informalidad, el debilitamiento de las políticas sociales: él habla de “eclipse a nivel de lo público”. Hoy, hablamos de incertidumbre, pero considero importante resaltar su concepto de eclipsamiento de lo público, acuñado en un texto de los años 90. Es importante reflexionar respecto ante una cuestión inédita, la disolución paulatina de los cimientos de lo común porque, por un lado, las redes que sostenía el sistema de protección social están siendo desmontadas y, por otro lado, la vida social nos muestra un escenario

individuos sueltos vinculados al consumo, cuyas vidas están separadas de lo colectivo.

Este eje problemático es resaltado por el Maestro Parísí justamente porque tiene estrecha vinculación con la profesión de trabajo social dado que es una profesión que se desarrolla fundamentalmente en los espacios públicos; y agrego, en espacios generados por las políticas sociales como respuesta a la cuestión social. El invita por lo tanto a indagar esos espacios públicos/estatales y reconfigurar la intervención profesional ya que esos espacios son esenciales el campo de la intervención social. La preocupación la indagación —hoy diríamos la producción de conocimiento sobre las transformaciones de la sociedad— respecto a las nuevas formas de exclusión social y marginación social es una invitación que nos hace el profesor al trabajo social.

La teoría de la marginalidad que se planteaba anteriormente en las ciencias sociales no alcanza para explicar estos nuevos fenómenos. La teoría de la marginalidad hablaba de la dualización económica: un sector moderno de la economía secundaria y un sector de la economía tradicional, basada en la explotación primaria. Parísí considera que se está en una etapa posterior, “denominada dualización social, en la que algunos estratos sociales que no solo están desenganchados de la economía formal, si no que parecieran desengancharse del imaginario social y de un sistema de normas y valores que les da relativa unidad a nuestras sociedades, lo que es tremendamente peligroso (por ejemplo, los índices de criminalidad, gente que vive en las calles, la prostitución infantil, etcétera)” (Parísí, 1992; p. 4).

El análisis anterior me permite reiterar la importancia de seguir analizando la cuestión social actual, no solamente como un tema de interés académico, sino porque considero una coordenada central para pensar la formación profesional y la complejidad que adquieren, en cada momento histórico. Actualmente vemos el desmantelamiento de las estructuras institucionales orientadas al sostenimiento de las políticas sociales y el cuestionamiento a la intervención social del Estado, lo que afecta a la precarización de la vida social.

Está en cuestión la relación entre la idea de bienestar y los procedimientos y mecanismos de respuesta a través de las políticas sociales. La pregunta es, ¿quién se hace cargo de la cuestión social?, cuando el “Estado es considerado un enemigo del mercado y es necesario destruirlo”, como dice el presidente actual de la Argentina.

La cuestión cultural, profundizar el debate con las teorías críticas

El autor habla de la internalización coactiva de los espacios culturales nacionales que han sido incorporados al sistema mundial donde los medios tienen un rol importante en la producción de esos significados, de la fragmentación y de la desinformación. Se interroga y dice: “No sabemos qué efectos más generará”

Fiel a su pensamiento crítico, advierte que debe haber cambios en el futuro, cambios que queremos y esperamos sean posibles. Ello no será retrocediendo y asumiendo un modelo de ajuste, es necesario metabolizar y cambiar de manera sustantiva la sociedad; ¡Qué importante invitación a no dejar de pensar en la transformación de la sociedad y en la necesidad de tener la crítica como motor central de los procesos de transformación!

En el momento actual considero que, en la agenda de las ciencias sociales y el trabajo social, la producción de conocimiento y el conocimiento no puede prescindir los daños que produce el capitalismo, las profundas desigualdades acumuladas desde la colonización que sojuzgaron a nuestros países. Nos enfrenta a una realidad atravesada por la dominación económica, patriarcal, jerárquica, racial y de género que ha moldeado un modo de pensar y establecer relaciones de dominación. Por otro lado, el triunfo del individualismo y la libertad de mercado: Harvey ya lo planteó al advertirnos sobre el individuo como una función más del sistema de mercantilización, así como los procesos de precarización de la vida humana al decir de Isabell Lobret. Y la gran pregunta que nos hace Judith Butler (2019):

El individuo, ¿puede hacerse cargo de sí mismo? bajo unas condiciones de precariedad generalizada, sino de una auténtica pobreza, se está dando por hecho, algo asombroso, y es que se asume que las personas pueden y deben actuar de manera autónoma en unas condiciones en la que la vida se ha hecho invivible. (p. 23)

Es necesario, entonces, explicitar los sistemas de dominación que excluyen a las grandes mayorías y que están instaladas en el ámbito de las relaciones de poder y especialmente en las burocracias cristalizadas que han mecanizado la función social del Estado. Es así que la gran pregunta para las ciencias sociales es, ¿cómo llegamos a la naturalización de las condiciones que imponen los Gobiernos autoritarios? ¿Porque las perspectivas progresistas no son capaces de construir una alternativa de sociedad más democrática en la que los y las ciudadanas puedan tener una vida digna? Son preguntas que articulan el sentido de la producción de conocimiento y la acción política. Ambas están entrelazadas. Cuando Alberto Parisí nos invita al pensamiento crítico, es porque de alguna manera está pensando en los cambios culturales que han transformado la vida de los individuos, se han cambiado los valores de convivencia aceptando la desigualdad y la ruptura de la solidaridad social.

El contexto implica también algunos movimientos respecto a las teorías y al mismo concepto de teoría en el sentido amplio, Alexander (1992), se preguntaba qué es la teoría y respondía: son abstracciones basadas en el mundo real y para el mundo real. Parece obvio. Pero es interesante, justamente para preguntarnos si tenemos que seguir debatiendo la relación entre teoría e intervención. “La sociología después de la segunda guerra mundial, afirman que las teorías al final, son evaluaciones de la realidad, todas basadas en el diálogo con la realidad, en ese sentido, las teorías son construcciones hechas por personas”. Desde los clásicos hasta las contemporáneas hablan sobre nuestros tiempos y cada tiempo o momento histórico tiene un modo de pensar y de nominar los acontecimientos que hablan sobre la realidad. Por ello es importante conocer las tradiciones históricas

que hablan sobre el orden y sobre el conflicto; sobre cómo sostener el orden y sobre cómo transcurren esos conflictos en la sociedad.

Por eso rescatamos el carácter crítico de las teorías que nacen del conflicto y explican las contradicciones de la sociedad. En ese sentido es necesario el debate entre las teorías críticas (el marxismo, los marxismos, el poscolonialismo, los feminismos, las teorías de género que tienen como punto de partida común, el cuestionamiento a los sistemas de dominación, la defensa de los derechos y una capacidad de transformación cultural y política. Asimismo, es necesario debatir con aquellas teorías como el relativismo teórico, el pragmatismo, el funcionalismo, el positivismo por citar algunas. Podemos estar de acuerdo o no con esos enfoques, pero sabemos que se entrecruzan en el entramado de las ciencias sociales y desde luego en el trabajo social como parte de las ciencias sociales. El desafío es cómo dialogamos entre esas teorías y enriquecer nuestro repertorio teórico basado en nuestras producciones.

La importancia de la identidad y la formación profesional

Desde la perspectiva crítica Parísí no invita a construir respuestas a estos cambios civilizatorios. En esa búsqueda repensar la identidad de la profesión en el eclipsamiento de lo público y frente a la hegemonía del mercado; y yo agregó, la disolución de las políticas sociales como soporte de mecanismos de compensación de la desigualdad social. Justamente gracias a lo que manifestaba el Maestro en la década de los 90, hoy nos encontramos frente a un escenario más complejo y difuso, respecto a la formación y la intervención profesional por la visión de anulación del Estado; como manifestó públicamente el presidente Milei, quien define al Estado como un lugar de corrupción y gastos innecesarios en políticas sociales, vemos perplejes que se están cerrando muchos ámbitos de trabajo de los profesionales de trabajo social. Si bien en los 90 Alberto Parísí se preocupaba por la relación del trabajo social con lo público en términos de espacios

profesionales, hoy tenemos que preocuparnos por el achicamiento del Estado, fundamentalmente relacionado con la responsabilidad que el Estado debe tener sobre la cuestión social

En aquella ponencia que presentó, hablando sobre las consecuencias de los ajustes, las instituciones estalladas para atender los grandes problemas sociales, consideraba que había un malestar en la profesión. Ese malestar hoy es más grave porque se cierran los puestos de trabajo, por la secundarización de lo social para los que siguen ejerciendo la profesión, los niveles de precarización laboral y la reducción de los espacios laborales. A pesar de este contexto hemos avanzado en el trabajo interdisciplinario y el fortalecimiento de la formación teórica y práctica. Más allá de que ese desarrollo sea heterogéneo.

Los daños que produce el capitalismo actual implican también para su análisis la conjugación permanente con las disciplinas de las ciencias sociales y el diálogo entre las teorías críticas. Estoy segura que el maestro Parisí, coherente con su pensamiento crítico, nos invitaría a ese diálogo no solo por la necesidad de abordar la complejidad de la cuestión social, sino también porque los pliegues oscuros del capitalismo actual nos interpelan desde la textura misma de la vida cotidiana alterada, cuyo futuro es complejo, y con una realidad atravesada por la dominación económica, patriarcal, jerárquica, racial, de clase y de género que ha moldeado un modo pensar y establecer relaciones de dominación. Necesitamos construir un intelectual colectivo e interdisciplinario que conjugue el conocimiento y la ética como potencia política para seguir pensando e interviniendo.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (1992). *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial: análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, Judith (2019). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David (2010). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. En Eduardo Borgianni; Carlos Montaña (orgs.), *Coyuntura actual, latinoamericana y mundial: tendencias y movimientos*. São Paulo: Cortez.
- Lorey, Isabell (2016). *Estado de inseguridad: gobernar la precariedad* [Traducido al español de *Staatsverständnisse der Prekarisierung: Das Regieren der Unsicherheit* por Rafael Cedillo]. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Parisi, Alberto (1992). Panel de cierre: conclusiones de los trabajos en talleres, con el aporte de profesionales invitados. En *XIV Seminario de Trabajo Social*, Paraná, Entre Ríos.
- Parisi, Alberto (2005a). Contradicción-conflicto. En Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* [vol. 3] (pp. 63-78). Santiago de Chile: Universidad Silva Henríquez.
- Parisi, Alberto (2005b). Diferencia. En Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* [vol. 3] (pp. 189-200). Santiago de Chile: Universidad Silva Henríquez.
- Pico, Josep (comp.) (1994). *La modernidad y la posmodernidad*. [2.ª ed.]. Madrid: Alianza.
- Rozas, Margarita (2002). *La intervención profesional en relación con la cuestión social: el caso del trabajo social argentino*. Buenos Aires: Espacio.
- Rozas, Margarita (2006). Democratización, responsabilidad social y derechos sociales. En Nilda María Burgos Ortiz (coord.), *Acerca de la de-*

mocracia y los derechos sociales, política social y trabajo social. Buenos Aires: Espacio.

Sadin, Éric (2022). *La era del individuo tirano: el fin del mundo común.* Buenos Aires: Caja Negra.

Strobl, Natascha (2022). *Un análisis del conservadurismo radicalizado.* Buenos Aires: Katz.

Parte 3

Trabajos seleccionados¹

¹ Nota del editor: En este capítulo se recopilan varios artículos de Parisi. Se respetaron las marcas gráficas que utilizó el autor en las publicaciones originales para resaltar conceptos (itálica, comillas). Se unificó el criterio de citación para facilitar la búsqueda de las obras y se agregó al final de cada capítulo la bibliografía correspondiente. Asimismo, no se ha alterado el lenguaje utilizado en el momento de su publicación original.

Introducción a la Parte 3

La Parte 3 contiene las cuatro secciones en las que hemos agrupado la selección de las producciones pertinentes según nuestro propósito: sistematizar y visibilizar los aportes teóricos del Profesor Alberto Parisí a las prácticas académicas, sociales y profesionales desde la preocupación por la crítica y por lo popular, en clave emancipatoria.

Ya hemos mencionado en párrafos precedentes que la obra de Alberto Parisí excede las producciones que se han seleccionado para este libro. Y también es probable que cada lector pueda considerar otros modos de organizar los materiales o incluirlos en otros tópicos. Como toda categorización es arbitraria, en tal sentido somos responsables de dichas arbitrariedades, aunque sí es importante destacar que esta categorización y decisión en función del propósito, fue ampliamente conversada, fundamentada y acordada con el protagonista principal del libro, el Polo.

Los trabajos seleccionados para esta publicación incluyen capítulos de libros, artículos en libros o revistas (académicas y de difusión general), ponencias, conferencias y un escrito inédito. La temporalidad en que este material ha sido escrito va desde 1971 (primer libro, apenas graduado como Lic. en Filosofía) hasta el año 2021. Son 50 años de producción y reflexión por la comprensión de horizontes emancipatorios.

Las cuatro secciones son:

1. Preguntas sobre “la crítica”.
2. Lecturas situadas: liberacionismo latinoamericanista.
3. Reflexiones sobre sujetos, prácticas y procesos de transformación.
4. Fundamentos del trabajo social, su objeto y sus prácticas.

Parte 3 | Sección 1

Preguntas sobre la crítica

Introducción a la Sección 1

No reproducir más de lo mismo, aportar al cambio, cuestionar el *statu quo*, transformar de raíz de las injusticias, desnaturalizar, visibilizar y actuar sobre las contradicciones profundas de nuestras sociedades... son expectativas, deseos, afirmaciones, consignas, temas de conversación y debate en diversas generaciones de estudiantes, educadores, de militantes, de profesionales, de docentes que trabajan, estudian o militan con los problemas que afectan a los sectores populares. Desde esta preocupación permanente, cada generación busca autores, teorías, perspectivas que ofrezcan herramientas de lectura, de comprensión y de orientación para ir más allá de la acción inmediata, puntual, del “parche” que no transforma lo profundo. Las distintas generaciones hemos llamado “perspectiva crítica” a esta preocupación por ir más allá de lo evidente, de lo superficial, de lo reproductor, pero, de acuerdo a los marcos teórico-ideológicos de cada momento histórico, les hemos dado distintos significados a estas perspectivas en construcción.

La preocupación por la crítica está presente a lo largo de toda la obra de Parísí: praxis, conocimiento, poder son tres categorías desde las cuales busca comprender el mundo popular y el mundo intelectual. Sobre esas categorías y relaciones se interroga para proponer revisiones conceptuales que aportan algunas respuestas a aquella preocupación por la crítica.

Preocupación que reconoce compartida por esas generaciones que persiguen la utopía, que —parafraseando a Eduardo Galeano— como el horizonte nos ayuda a caminar porque cuando avanzamos dos pasos, ella avanza diez. El modo de Parísí para avanzar hacia ese horizonte está orientado desde la pregunta. A partir de los conceptos que tenemos y desde donde nos paramos con ciertas certezas propone dudas, interrogantes, suposiciones, posibilidades que abren horizontes a nuevos descubrimientos. Sostiene así un punto de vista desde el cual piensa, produce, comparte, enseña y aprende: la dialéctica y les otros.

En esta primera sección del capítulo 3, hemos reunido partes de los siguientes textos de Alberto Parísí que consideramos aportes sustanciales a aquello que entendamos por “perspectivas críticas”, tanto por los temas que se abordan como por el modo de abordarlos:

5. *Filosofía y dialéctica* (1979), publicado por Edicol en Ciudad de México. De este libro de Parísí se incluyen aquí los capítulos 2 y 3. En el capítulo 2, denominado “Notas sobre la relación entre pensamiento dialéctico y dialéctica histórico-social”, Parísí explicita su concepción sobre la dialéctica y sobre la praxis, y su mutua implicación. Este nudo temático vuelve a ser abordado en sus obras posteriores, constituyendo un basamento o una lente de su pensamiento crítico desde el cual analiza otras cuestiones teóricas o empíricas. En el capítulo 3, denominado “Discusión sobre la “Analéctica”, Parísí encara “el problema del otro”, trayendo las categorías de totalidad, diferencia, exterioridad y pensamiento dialéctico; categorías filosóficas para fundamentar la reflexión dialéctica sobre la dominación —colonial, racial, de clase— y su superación:

La presencia de un nuevo proyecto de humanidad individual, social e histórica, cuya potencia crítica —presente en todo reclamo y lucha por la justicia— es de hecho la posibilidad real y efectiva de destruir siempre esta sociedad y hacer una nueva. (Parísí, 1979, p. 57)

Es, además, el capítulo en el que discute con Enrique Dussel y al que se refiere Roberto Follari, en su texto “Los legados de Alberto Parisí. ¿Exterioridad o diferencia?” que se encuentra en el Capítulo 2 de este libro. Es de destacar que, muchos años después —2008 y 2009—, Parisí dirigió el proyecto de investigación “La cuestión de la diferencia en las ciencias social: género, educación y política”, radicado en la Escuela de Trabajo Social de la UNC, donde se ven presentes y actualizadas/situadas aquellas discusiones en nuevos contextos:

El campo categorial en el cual se desplegó la categoría diferencia y significados conexos, tales como unidad, totalidad, alteridad, mismidad, etcétera, fue el filosófico [...] se ha producido un masivo trasvasamiento de dicha categoría al campo de las ciencias sociales, especialmente estos últimos treinta años (e incluso, en nuestro medio, la diferencia, el otro, la alteridad, etcétera, se han vuelto términos habituales en el habla cotidiana) [...] es a partir de los estudios de género, la antropología cultural, los estudios poscoloniales y culturales, los trabajos sociológicos enmarcados en el cualitativismo y la hermenéutica, que dicho trasvasamiento —lento y silencioso al principio— se tornó masivo. (Proy. Investigación 2008-2009. ETS-SECyT-UNC)

6. Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales (2005). Coord. Académico: Ricardo Salas Astrain. Universidad Católica Silva Henríquez. Ediciones UCSH. Sgo. de Chile. Vol. 1., Contradicción-Conflicto (pp. 63-78). (1.er artículo). “Diferencia” (pp. 189-200). (2.º artículo). Se incluyen en este libro los dos artículos completos.

La presentación de esta obra comienza con las siguientes palabras:

Hace más de tres décadas, el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy titulaba una pequeña obra en forma de pregunta; se planteaba ¿Existe una filosofía de Nuestra América? Esta pregunta ha sido formulada de diferentes maneras, y en esta obra se encuentran las plurifor-

mes respuestas que se han dado a esta cuestión en el curso de estos treinta últimos años. (Salas Astrain; 2005, p. 9)

En ella se reúnen, en calidad de Comité Académico, intelectuales referentes mundiales del pensamiento crítico entre los cuales se encuentran Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig, coordinados por Ricardo Salas Astrain.

En ella se expone “el trabajo de pensadores e investigadores de diversos países que discuten categorías y enfoques acerca de temáticas de esta tradición latinoamericana crítica, preocupada por delimitar, en forma epistemológicamente rigurosa, tanto los cambios sociales y culturales como su sentido”. Entienden al pensamiento crítico como aquel:

[...] que apunta, en primer lugar, a precisar que todo pensamiento cuestionador requiere asegurar las formas de justificación de su propia aproximación. En segundo lugar, este adjetivo también llama la atención respecto de problemáticas multidisciplinarias y de cruces categoriales que eventualmente no forman parte de la matriz epistemológica específica que las ha puesto en uso, sino a los modos que asumen en los programas de investigación. No se trata, entonces, de contraponer “un pensar crítico” a las formas “ingenuas” de aprehensión de la realidad, sino un ejercicio que devela las limitaciones de las perspectivas disciplinarias y apunta a ejercer un cierto control y validación de las categorías utilizadas por el trabajo intelectual del continente. Por último y, consecuencia de lo anterior, se trata de un pensar que cuestiona las formas discursivas veladas o encubiertas, tan propias de las ideologías de la dominación, del cinismo imperante y de la negación del otro. (Salas Astrain, 2005, p 10)

Se considera necesaria esta extensa cita de la presentación de la obra, para enmarcar la envergadura de la misma y la importancia de las categorías que se le encomendaron desarrollar al profesor Parisí: “Contradicción / conflicto” y “diferencia”. La lectura y relectura de estas categorías sigue resultando central para la reflexión sobre problemas teóricos y empíricos de las Ciencias Sociales, situados en

diferentes contextos históricos y geográficos, resultando así un aporte fundamental de Parísí al pensamiento crítico.

7. *Alternativa Latinoamericana* N° 11. *¿De verdad se están muriendo las ideologías?* (pp. 18-22). Mendoza-Córdoba. Argentina, 1990. Se incluye en este libro el artículo completo

La *Revista Alternativa Latinoamericana* fue una publicación del Movimiento Ecuménico Argentino, surgida a finales de la dictadura militar y pensada como una herramienta de divulgación, formación y reconstrucción del tejido social en nuestro país; todo ello, en el marco de un movimiento social más amplio que compartiera la perspectiva liberacionista latinoamericana y con el eje transversal de la cuestión de los intelectuales y el poder.

El artículo que hemos seleccionado para este libro fue escrito en un momento histórico crucial en Argentina: en el inicio de la década de los 90, en la que podemos decir que se instalaron las bases sociales y culturales del proyecto neoliberal en la sociedad argentina; en un contexto, ya no de dictadura, sino de una democracia, el ajuste de lo público-estatal comenzó a justificarse a partir del discurso único de la ineficacia de las políticas públicas o de las empresas estatales. En consonancia con ese proyecto, se hablaba del “fin de las ideologías”. El artículo de Parísí aborda con profundidad y claridad conceptual esa falsa aseveración, desnudando que, en realidad, estábamos asistiendo a “nuevos ideologismos dominantes (que) han adoptado el civilizado nombre de pragmatismo, el cual tiene la virtud del realismo político y la capacidad innata de instalarse en la “única alternativa” que la historia nos ofrece (la de ellos” (*Alternativa Latinoamericana*, 1990, p. 22)

Con una lucidez pedagógica —coherente además con el tipo de publicación para la que se escribe, destinada a la formación de intelectuales militantes del campo popular— Parísí vuelve a las categorías nodales de contradicción y conflicto para desmenuzar las diferencias entre ideologías, ideologismos y sobreideologización,

demostrando su capacidad para leer dialécticamente la realidad situada de cada contexto histórico que nos toca vivir.

8. *Desde el Fondo. Cuadernillo temático* N° 11, septiembre de 1998. La realidad: una breve reflexión acerca de la no obviedad de lo obvio (pp. 19-20). Argentina. Se incluye en este libro el artículo completo. *Desde el Fondo* es un cuadernillo temático de la Facultad de Trabajo Social de la UNER, creado en 1996, de periodicidad trimestral.

Se trata de un artículo muy breve que complejiza un concepto de uso cotidiano, aparentemente evidente y prácticamente tajante: “La realidad es así... no se hable más”. Vuelve a la categoría filosófica de totalidad para una reflexión dialéctica que desnaturaliza sentidos sobreideologizados de lo que entendemos por realidad, invitando a concebirnos sujetos históricos y situados en un movimiento constante y abierto de producción de sentidos:

Ninguna ciencia es ciencia de la realidad en cuanto todo o totalidad: siempre existe un horizonte de totalidad que es su supuesto no-pensado [...] el todo, la totalidad o la realidad como supuestos impensados de todo discurso y práctica, constituyen la fuente inagotable de riqueza de sentidos de las prácticas y discursos, el origen de su polisemia viviente. [...] Toda época está, pues, obligada a confrontar con su impensable discursivo (el todo, la totalidad; cuyo sobrenombre cotidiano es “la realidad”) [...] para pensar y repensar su sentido, pues allí, en ese sentido práctico radica algo así como el fundamento epocal, teórico-ideológico de nuestras prácticas y discursos. (Parisi, 1998, p. 19)

9. *Tiempo Latinoamericano*. Año 30. N° 94. Córdoba, octubre 2012. Parisi, Alberto: La crisis de las teorías críticas en Latinoamérica (pp. 38-47). Córdoba, Argentina. Se incluye en este libro el artículo completo.

La revista *Tiempo Latinoamericano*, dirigida por Luis Miguel Baronetto, nace en Córdoba, en el año 1982, a finales de la dictadura militar argentina, impulsada por un grupo de cristianos cordobeses con una perspectiva ecuménica, pluralista y liberadora, recuperando la memoria del Obispo mártir Enrique Angelelli. El sentido de la misma es ofrecer un espacio de formación y debate social, político y teológico a referentes de movimientos sociales promoviendo el compromiso social en sus prácticas.

El artículo analiza las matrices teórico ideológicas comunes del movimiento liberacionista latinoamericano con el objetivo de recuperar la riqueza de su “invitación al cambio social” y, desde allí fundamentar que “las nuevas teorías críticas que debemos construir y por lo cual ya estamos trabajando pueden resignificar y reintegrar conceptos y categorías que en el auge del discurso posmoderno y la avanzada del neoliberalismo padecieron una increíble deslegitimación, en la academia y en los círculos de debate político”: totalidad, diferencia y conflicto. A lo largo del artículo contextualiza el surgimiento del movimiento, identifica y caracteriza a las organizaciones / líneas de pensamiento que formaron parte del mismo, así como las matrices teórico ideológicas comunes, sus tensiones y contextos singulares, con el objetivo de fundamentar la necesidad de “resignificar el liberacionismo: hacia una nueva visión crítica” (Parisi; 2012, p. 45).

Filosofía y dialéctica

Capítulo 2. Notas sobre la relación entre pensamiento dialéctico y dialéctica histórico-social¹

2.1.

La relación dialéctica hombre-mundo: praxis, es disuelta por el idealismo, al fundar la praxis *especulativamente*, esto es, al hacer de la conciencia la *forma* de la praxis.

Decimos que la dialéctica de Hegel es “especulativa”, ¿por qué?, evidentemente no porque exprese su discurso a través de “especulaciones”. Es “especulativa” (o “idealista” como sinónimo) porque el proceso *dialéctico tiene como a priori la Posición del Sujeto como absoluto o incondicionado*. De este modo, la *fenomenología del espíritu es la forma a priori* de todo proceso histórico-social, y la “novedad histórica”, o lo que es idéntico, *la exterioridad histórico-social*, ha sido relegada, sin más. En Hegel, la forma especulativa de la conciencia ha invadido la historia, la ha reducido a sí misma y la ha fundado en *la incondicionalidad del sujeto*.

¹ *Filosofía y dialéctica* (1979). De este libro de Parisí se incluyen aquí los capítulos 2 y 3.

Marx (1969) se refiere a este tipo de proceso en las *Tesis sobre Feuerbach*, cuando dice:

El defecto de todo el materialismo anterior [...] es que solo concibe [...] la realidad bajo la forma de *objeto* o de *contemplación* [...] pero] no como práctica [...]. Por eso [Feuerbach] en la *Esencia del Cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana [...]. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”. (Marx y Engels, 1969, p. 7)²

2.2.

El *materialismo mecanicista* también disuelve esta “tensión” dialéctica, al hacer del pensamiento un “reflejo” de la realidad, anulando con ello, la praxis marxista.

Así ocurre, por ejemplo, en el “materialismo metafísico” de Lenin (Jakubowsky, 1979, p. 121), de la etapa de *Materialismo y empiriocriticismo*. En efecto, la teoría del “reflejo” supone la desespecificación de la praxis, convertida ahora en repetición mecánica de un acontecer que le es, básicamente, heterogéneo. (Veremos, sin embargo, que la posición de Lenin será radicalmente distinta en *Qué hacer* —desde el punto de vista de una concepción dialéctica práctica—, y en los *Cuadernos filosóficos*.³El materialismo metafísico anula de raíz toda posible novedad en la historia, al hacer de su proceso un entramado mecánico. Recordemos que “hay dialéctica” porque hay xthombres;

² La referencia explícita del texto citado es a Feuerbach, pero su contenido involucra la *forma* del *proceso* hegeliano, en donde había quedado preso aquel autor.

³ En efecto, el Lenin de *Materialismo y Empiriocriticismo* dice, por ejemplo, así: “[...] las sensaciones son ‘símbolos’ de las cosas (más exacto sería decir: imágenes o reflejos de las cosas). Esta última teoría es el *materialismo filosófico*”. Más adelante añade: “Y esto es precisamente el materialismo: la materia, actuando sobre nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios [...]. La existencia de la materia no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia es el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los puntos de vista del materialismo en general

pero la dialéctica no es el proceso del pensamiento de los hombres acerca de sí mismos, ni tampoco el suceder de los acontecimientos, sin más. Hay dialéctica *por* y en la relación *práctico-crítica* hombre-mundo. En Marx, dialéctica es la acción “revolucionaria”, es decir, práctico-crítica (veáse las *Tesis sobre Feuerbach*). Porque no todo actuar humano es dialéctico, solo lo es aquel que sabe y puede ir *más allá* de *lo-dado* y de su mimetización.

La teoría del *reflejo* niega y disuelve la novedad de la praxis, es decir, niega y disuelve la dialéctica. Al respecto, dice Marx algo decisivo en la Tesis III.

Las teorías materialistas de que los hombres son productos de las circunstancias [...] olvidan que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias, y que el propio educador necesita ser educado. (Marx, 1969; p. 156)

2.3.

Estas consideraciones nos sirven para entender, primero, aquello de las *Tesis* de que “Hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo”, que no es una negación de la filosofía, sino una exigencia de permanente superación dialéctica de la filosofía, en la praxis. Y, en segundo lugar, entender la distinción, que es decisiva, entre “dialéctica” como forma (posible) de la historia humana, y “dialéctica” como método del pensamiento.

y de Marx y Engels en particular”. Véase la edición de Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1974, pp. 34 y 54.

Compárense tales textos con los de los *Cuadernos filosóficos*, por ejemplo, este: “Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la Lógica de Hegel ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!”. Véase op. cit., Roca, México, 1974, pp. 99 y 100. Hemos estudiado el problema de la dialéctica en Lenin en el tercer capítulo de nuestro libro *Lenin*, Edicol, México, 1977. Remitimos al él para que se aprecie con exactitud la problemática.

No es que haya “dos” dialécticas. La dialéctica acontece originariamente en la praxis (o “práctica-crítica social”). Y por esto hablamos de la dialéctica como *forma* de la historia humana (lo cual no quiere decir que *toda* la historia humana haya sido dialéctica, ni toda historia haya sido más un proceso *evolutivo* que dialéctico. La dialéctica es la *forma* de la historia de los hombres —lo ha sido o lo será— en la medida en que esta es engendrada *por y en* la acción *práctico-crítica* de las fuerzas sociales. De lo contrario, es evolución o guerra).

Pero la “producción” de praxis no es espontánea. Requiere *mediaciones adecuadas*. Con esto queremos afirmar que el hombre socialmente adviene a la praxis, yendo más allá del espontaneísmo, el mecanismo o el idealismo.

Entre estas mediaciones están, por ejemplo, la *práctica individual* y colectiva (momento insustituible de la praxis histórico-social) y el *pensamiento* individual y colectivo, como momento de investigación y reflexión. Nosotros decimos que hay una dialéctica histórico-social, *para que como momento sea adecuado*, requiere constituirse internamente no de una forma cualquiera. Un pensar a-dialéctico jamás podrá servir para destotalizar-retotalizar adecuadamente un proceso, esto es, *nunca devendrá momento correcto de una totalidad práctico-crítica*.

“Pensamiento dialéctico” no es aquel que “reproduzca” (o “refleje”) con mayor precisión la imagen de la realidad en que se halla inmerso (esto sería el materialismo mecanicista), ni tampoco es aquel que pretenda constituirse en *forma* de la historia (Hegel).

“Pensamiento dialéctico” no es ni *contenido* ni *envase* de hechos o acontecimientos, al contrario, es aquel momento o mediación de la praxis que es capaz de abrirse a lo real, entrar en relación con la realidad, dejarse “atrapar” por ella, y, a través de una mutua “sustanciación”, *superar* lo real como *dado* y hacerlo aparecer, especulativamente, como *proyecto*.

Dos aclaraciones son necesarias:

10. La “producción” de la realidad como *proyecto* no es un proceso solitario del pensamiento, sino (tal como hemos expuesto en el capítulo anterior) un proceso de permanente ida-y-vuelta con los datos de la realidad (recuérdese la imagen de *movimiento ascendente, circular y en espiral* del capítulo anterior).
11. Los “medios” con que el pensar procede (conceptos y categorías) deben procesarse y operar con la máxima elasticidad, permeabilidad e interconexión posibles entre sí, para evitar el “trascendentalismo”, que consiste en *imponer a priori* esquemas al movimiento de lo real, y oscurecerlo en vez de develarlo. En otros términos, conceptos y categorías deben, también ellos, constituirse internamente como proceso de destotalización-retotalización, a través de la *negatividad* especulativa.

Sintéticamente, hemos querido exponer los siguientes puntos: a) que “dialéctica” se dice primariamente de la praxis histórico-social; b) que el pensar (individual y colectivo) es un *momento* o mediación de dicha praxis; c) que secundariamente se dice “dialéctica” del pensar en cuanto este, para poder devenir *adecuada mediación* de la praxis, requiere autoconstituirse “ad intra” *dialécticamente* (por tanto: ni el idealismo, ni el mecanismo ni el espontaneísmo son dialécticos: ni en su propia autoconstitución interna, ni como momentos de la praxis).

Capítulo 3. Discusión sobre la “Analéctica”

Advertencia

El presente capítulo fue redactado ya hace más de un año. Al publicarse hoy, es importante matizar o corregir ciertas afirmaciones que pueden haberse justificado en su momento. Pasado un año, el autor con quien iniciamos una “discusión” sobre problemas de método (el

filósofo argentino Enrique Dussel) ha publicado nuevos trabajos, en donde se clarifican muchos aspectos que eran terreno problemático. En concreto, queremos referirnos a un punto en especial: en este capítulo afirmamos que Dussel no ha planteado el problema del “otro” a nivel de las clases sociales, “ni mucho menos, clasistamente”. Hoy, esta afirmación nos parece desmedida. En efecto, revisando los escritos de nuestro autor, apreciamos nítidamente su intento de plantear el tema de un modo totalizador (es decir, abarcar los diferentes modos de relación histórico-social-individual en donde se juega la relación de alteridad). En este sentido, debemos corregir nuestra afirmación pasada. Quedaría en vigencia un aspecto de nuestra observación: que deben especificarse epistemológicamente los diferentes modos de tratar la cuestión del “otro”: es decir, como sujeto empírico, como concepto y como categoría.

Hecha esta advertencia, que nos parece importante, dejamos este capítulo tal como lo redactamos en su momento.

3.1 Introducción

Entre las propuestas teóricas que se han efectuado en América Latina para la comprensión y exposición del método dialéctico, sin duda debe atenderse lo escrito por el filósofo argentino Enrique Dussel.

Los trabajos de Dussel —que de inmediato mencionaremos— intentan fundamentar una “filosofía de la liberación” a través de la explicitación del *método analéctico* (o “analéctica”). Ciertamente su propuesta teórica es original, y en última instancia intenta pensar un nuevo momento de la dialéctica, que aún debe ser tematizado por la filosofía.⁴

⁴ El término “analéctica” fue usado por primera vez en la filosofía —hasta donde sabemos— por el filósofo tomista Lakebrink. En su obra *Hegels dialektische Ontologie un die thomistische Analektik*, Köln, 1955, intentaba una superación de Hegel a partir de Tomás de Aquino. Como puede apreciarse, el contexto del término “analéctica”, en su origen, nada tiene que ver con el uso que adquiere en la obra de Dussel. Esto lo podremos ir viendo en la medida en que desarrollamos nuestra exposición.

Pero antes de entrar a una exposición y discusión de su pensamiento, consignemos las obras del autor que nos servirán de fuentes. La primera de ellas, donde se intenta “una superación de la dialéctica hegeliana desde América Latina”, es un trabajo titulado *La dialéctica hegeliana*, editado en Mendoza, Argentina, en 1971 (publicado por la editorial Ser y Tiempo). Su contenido está recogido y ampliado en el libro *Método para una filosofía de la liberación* (editorial Sígueme, Salamanca, 1974); este trabajo es tal vez el más importante, desde el punto de vista del tratamiento de la cuestión del método, pues lo aborda según diversas perspectivas. Dentro de los artículos reunidos en dicho volumen, el que nos parece más trascendente es el que se titula “Superación de la ontología dialéctica: la filosofía de la liberación latinoamericana” (capítulo V). Este mismo artículo está reproducido en un libro en colaboración que publicó la editorial Bonum (Buenos Aires, 1975), titulado *Para una filosofía de la liberación latinoamericana*. También es parte del trabajo más extenso de Dussel, los tres volúmenes ya aparecidos de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (aparecidos en Siglo XXI editores). Finalmente, el autor nos facilitó su último trabajo (inérito cuando redactábamos el cuerpo de este capítulo), titulado *Filosofía de la liberación*; este libro ya fue editado (editorial Edicol, México, 1977), pero nosotros lo hemos citado según el original (lo cual importa poco, pues siempre que lo hicimos, fue mencionando el o los párrafos correspondientes)⁵.

⁵ Nota del editor: Con el fin de facilitar la localización de las fuentes y unificar los criterios de citación, se optó por referenciar exclusivamente las obras publicadas correspondientes a los años consignados en la bibliografía. En el caso de *Filosofía de la liberación*, las referencias a párrafos y números de página fueron suprimidas, ya que los autores trabajaron con un original inédito facilitado por el propio autor, cuya paginación no coincide con la edición publicada posteriormente (1977). Dado que dichas referencias no son verificables en la versión finalmente publicada, se optó por eliminarlas, a fin de evitar confusiones y asegurar la adecuación a las normas de citación académica.

3.2 La superación de la ontología de la totalidad por la metafísica de la exterioridad

3.2.1.

Posiblemente este título enuncia con extrema densidad el intento de Dussel. Démosle la palabra al autor:

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la co-reprensión del ser o la identidad del concepto en y para-sí como idea absoluta en Hegel: “El pensar que piensa el pensamiento’. La ontología de la identidad o de la totalidad piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano [...] se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad, heideggeriana o hegeliana [...] y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. (Dussel, 1974, p. 175)

La dirección del intento es netamente filosófica; se habla por ello de “dar un paso *metódico* esencial”. La “esencialidad” de este paso estriba en autodeclararse la *superación* de la “ontología de la totalidad o de la identidad”, por un lado, y por otro, en ser la condición de posibilidad de la aparición de un “nuevo ámbito” del pensar filosófico, el momento antropológico de la revelación del *otro*. Qué se entiende por *ontología de la totalidad* y por el otro, son, pues, los dos problemas que debemos investigar brevemente.

3.2.2.

Para Dussel, la ontología es el proceso (método) que va desde la *diferencia a la identidad*, esto es, desde los entes intramundanos al ser como fundamento, identidad de *lo mismo*. En última instancia, para la ontología la multiplicidad histórica *debe* resolverse en el proceso de lo *uno* primigenio, de la unidad originaria de *lo mismo*, que el *método* nos vuelve accesible. “Todo es uno” deja de ser una frase esotérica, para mostrarnos la absoluta vigencia de la *totalidad* como origen y destino, fundamento último de la historia y de los entes. La ontología, como *ontología de la identidad* quiere significarnos justamente esto: que todas las instancias de lo múltiple y diferente se resuelven en la identidad fundamental de *lo mismo*, o sea, el *todo*, uno, único y absoluto. Y de este modo, también adquiere luminosidad la famosa frase parmenídea, de que “el ser es, el no ser no es”; frase que quiere decirnos que *más allá del todo*, está la nada, el sinsentido, lo absurdo, lo bárbaro.

Estas cuestiones que brevísimamente hemos mencionado derivan su trascendencia no del hecho de que hayan constituido problemas lógicos o sutiles discusiones entre intelectuales. Tales cuestiones —por el contrario— han constituido el proyecto histórico-social de sucesivas naciones, clases o imperios que, autoerigiéndose en el *todo* (toda la humanidad, toda la cultura, toda la verdad, toda la razón, etcétera), definieron siempre —y violentamente— el destino de *lo otro* que ellos mismos, a través de la esclavitud, la anexión, el dominio o la extirpación de la faz de la tierra y de la historia.

Porque *así ha sido* la historia y la sociedad, es que después o concomitantemente, los filósofos profirieron su logos paradigmático, diciendo: “El ser es, el no ser no es”. Aquí radica su importancia. A esta ontología de la identidad, que en la Edad Moderna adquiere la forma del *Ego como voluntad de dominio* es a la que se refiere Dussel, y de la que afirma que niega o suprime al otro. Repitémoslo: no es que la ontología en cuanto tal, niegue al otro. Es la ontología como *proyecto* y destino oculto de una forma histórica (la esclavista-clasista-imperial),

que en la palabra de los filósofos adquiere una extrema patencia. A esto se ha referido Dussel en una breve ponencia presentada al II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba, Argentina, en 1972, titulada *Metafísica del sujeto y liberación*; allí dice:

Cuando prácticamente la conquista de América hispana había terminado [...] un pensador europeo escribe *Le discours de la methode*, es decir, el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa. La “metafísica del sujeto” que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo [...] “voluntad de poder” que aniquila, estima y crea valores. [...] Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío. (1972a, p. 86)

3.3. El otro y la exterioridad

3.3.1.

La temática del otro aparece metódicamente, en nuestro autor, del siguiente modo:

Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensamiento dialéctico ontológico [...] se encuentra todavía un momento *antropológico* que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético [...] esto es] se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológicamente en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. (1974, p. 175)

Para Dussel, la revelación del otro *como otro*, estrictamente está negada de plano en la experiencia fáctica que, filosóficamente, él denomina “dialéctica ontológica”. Afirma, por el contrario, que *más allá*

de tal experiencia y pensar, yace el ámbito del otro. Este ámbito es la *exterioridad*. “Exterioridad [...] quiere indicar el ámbito desde dónde el otro hombre, como libre e incondicionado por sí mismo y no como parte de mi mundo, se revela” (1977).

El ámbito del otro como tal, no es objetivable (y toda objetivación teórico-práctica aquí es violencia); los brazos envolventes del logos-poder no pueden aprisionarlo como objeto, y por eso Dussel afirma que el otro “no es parte de mi mundo”. De paso, recordemos que a esto se refería Buber (1965) al afirmar que “cuando digo Tú, no nombro ninguna cosa, sino que entro en una relación”, o también, “Tú no tiene confines”.

“Exterior” quiere decir que: más allá de mis cálculos, mis pensamientos, mis deseos y poder; que más allá de la imagen o prejuicios que del otro tenga, está *el otro como otro* en la inalienable libertad de su propio origen y destino. Origen y destino *no deducibles*, sin más, de mi mundo.

Este es el ámbito del otro, y Dussel se propondrá tematizar expresamente el acceso metódico al mismo.

3.3.2.

Para Dussel, la ontología es el método dialéctico.

El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. [...] La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia. (1977)

Por esto es que el acceso temático al ámbito de la exterioridad (si es que de ella algo pueda pensarse y decirse) no puede ser sino la *superación* de la ontología de la identidad, y por ello, también del método dialéctico.

¿Qué es lo *último* que se nos revela en el método dialéctico ontológico? El fundamento o *identidad originaria* de lo mismo.

Recordemos el texto anteriormente citado:

El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la comprensión del ser, o la identidad del concepto en y para sí como idea absoluta en Hegel [...]. (1974, p. 175)

El método que se mueve de los entes al fundamento, y que desde el fundamento *demuestra* los entes, esto es, el método que “recorre” la *diferencia ontológica* (o sea, que tematiza lo múltiple, como *diferido de lo mismo originario*), es el método dialéctico para Dussel; método donde —lo repetimos— el ámbito de la exterioridad del otro queda por definición oscurecida.

El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes [... es] el pasaje de la potencia al acto de *lo mismo*. (1974, p. 182)

El programa de la superación de la ontología de la identidad o método dialéctico, como posibilidad de acceso al ámbito de la exterioridad, proseguirá en Dussel con lo que él ha denominado distinción *metafísica*.

3.3.3.

El planteo de la contraposición entre “diferencia ontológica” y “distinción metafísica” es la llave que le abre paso a Dussel para plantear el acceso metódico al ámbito de la exterioridad. Nuestro autor retomará la cuestión tradicional de la *analogía*, pero más allá del ámbito en que fue pensada paradigmáticamente por Aristóteles, en aquella célebre proposición: “El ser se dice de diversas maneras”.

La nueva cuestión que Dussel plantea es la de la *analogía del ser mismo*.

La analogía del ser y el ente [...] no es la analogía del ser mismo[...]. Si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos

(más allá que la de Heidegger) de “distinción metafísica”. (1974, pp. 185 y 186)

O sea que lo que el autor propone pensar no es ya la tradicional forma de la analogía que siempre nos remitirá de la multiplicidad diferenciada de los entes, al fundamento único y unívoco, sino la analogía del fundamento mismo.

Si es verdad que “puede predicarse de muchas maneras” con respecto al ente [... el ser], sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tó autó, das Selbe*, “lo mismo”. [...] El ser se “expresa” entonces de muchas maneras, [...] pero dicha “expresión” no sobrepasa la totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca [...]: el fundamento es uno, es neutro y trágicamente así, *como es*. (1974, p. 187)

El ser mismo, entonces, es analógico (y no solo respecto del ente), y según Dussel, esto no ha sido temáticamente pensado. La ontología o dialéctica siempre se ha movido a partir del supuesto de la analogía del ser respecto del ente, pero no de la analogía del *ser en cuanto tal* (movimiento metódico que el autor denominará *analéctica*).

La posibilidad de la dialéctica como método del pensar, hasta hoy, se funda en la presencia del solo movimiento abierto en la *diferencia ontológica*. Por ello afirma Dussel:

La dialéctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológicamente fundamental es “la eterna repetición de lo mismo”. La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad. (1974, p. 187)

¿Y qué hay más allá del ser como fundamento?, ¿caso es siquiera pensable lo preguntado?, ¿se tratará de un “fundamento del fundamento”?

Nuestro autor dice: “La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser” (1974, p. 188). La analogía del ser mismo nos permite

pensar —más allá de la diferencia ontológica— la *distinción metafísica*. “La diversidad del ser en una y otra significación originariamente distinta la hemos denominado la ‘distinción metafísica’” (1974, p. 187). La distinción metafísica nos abre el acceso al ámbito de la exterioridad, analógico respecto de la totalidad. Este ámbito es de suyo *incomprensible*, transontológico, está *más allá*.

Ahora la analogía quiere indicar una palabra que es una revelación, un decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y provoca, de “lo significado”: el otro mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo; ahora todavía *incomprensible*, transontológico. (1974, pp. 188 y 189)

Más allá del ser como totalidad y fundamento no está la nada. Está “el ser como la libertad abismal del otro [...]” (1974, pp. 188 y 189).

El pensar nada puede decir del otro, en la medida que tal “decir” se pretendiera la *posesión* (u objetivación) del otro. Pero si nada puede decir, al menos puede proclamar su presencia inalineable, presencia provocadora de la justicia, o sea, del reconocimiento de su exterioridad. Dice Dussel:

La palabra que irrumpe desde el otro en la totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo [...]. (1974, p. 191)

Que no sea interpretable, no quiere decir que sea ininteligible; Dussel habla una “comprensión inadecuada”, cuyo fundamento no es mi mundo, sino el *amor de justicia*.

El amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra creída es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo, y se avanza sobre la palabra del otro en lo nuevo. (1974, p. 191)

3.3.4.

“Comprensión inadecuada” quiere significar que la relación con el otro y su mundo nunca se definirá lógicamente (de ahí, la impotencia de la dialéctica), sino *prácticamente*, en lo que Dussel ha llamado “amor de justicia”, *acto ético originario*.

[...] El momento ético es esencial al método mismo. Solo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. (1974, p. 192)

Claro que tal interpretación, conceptualización y verificación tienen su fundamento, no en la identidad del mundo como *lo mismo*, sino en la analogía de la revelación, que salva siempre la inalienable exterioridad del otro.

Tomar la palabra del otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista [...] es equivocada su interpretación porque, al opinar que “lo dicho” es “lo mismo” que él interpreta cotidianamente, ha hecho “idéntico” (unívoco) lo de “semejante” que tiene la palabra análoga del otro. Es decir, ha negado lo de “distinto” de dicha palabra; ha matado al otro; lo ha asesinado. (1974, p. 193)

Por el contrario,

[...] considerar a la palabra del otro como “semejante” a la de mi mundo, conservando la “distinción metafísica” que se apoya en él como otro, es respetar la analogía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del otro como maestro va trazando cada día. (1974, p. 193)

3.3.5.

Queda así descrito, de modo muy sucinto, el intento de Dussel, que él ha denominado “método analéctico”. Tal propuesta metódica intenta ser una crítica radical a la “ontología dialéctica” y a sus resultados. Dice nuestro autor: “El filósofo [...] sabe que el comienzo es confianza, fe, en el magisterio y la verdad del otro [...]” (1974, p. 194).

Esto, según lo anteriormente expuesto, significa que el punto de partida de la filosofía está radicalmente afectado. No son ya los entes intramundanos, sino *la analógica presencia del otro* y su verdad, en mi mundo. Por ello, nuestro autor concluirá:

Si la filosofía fuera solo *teoría*, comprensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del otro sería indefectiblemente reducida a “lo ya dicho” e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). (1974, p. 193)

3.4 Discusión

3.4.1.

Hemos efectuado una brevísima exposición de la propuesta de Dussel, tratando en todo momento de situarnos desde el interior de su discurso. Discutiremos ahora aspectos de dicha propuesta. Dos cuestiones queremos destacar: el problema del otro, y su tematización en el tema de la dialéctica y la analéctica.

3.4.2. *El problema del Otro*

Ya existe una cierta literatura filosófica sobre el tema, pero lo original en Dussel consiste en haber planteado el problema desde una tematizada posición periférica. Desde el punto de vista de nuestro

interés, eso hace que esté más allá de un Marcel, Buber o Levinas. De estos tres filósofos mencionados podríamos decir que —a pesar de la riqueza de sus planteos— la “vena idealista” ha detenido mucho sus discursos. Aunque debemos reconocer que en los trabajos de Dussel (por lo menos hasta sus últimos escritos) existen limitaciones, también, que podríamos denominar idealistas. Esto nos proponemos tratar en el primer párrafo.

En primer lugar, existen ciertas cuestiones metodológicas en el planteo del tema del otro, que van más allá del plano semántico, para convertirse en objeto de tratamiento metódico. Nos referimos a que el “otro” es susceptible de ser visualizado en una triple dimensión: en primer lugar, el “otro” puede referirse a los seres concretos que empíricamente están en el mundo. En esta dimensión, el “otro” (u “otros hombres”) es objeto, en primera instancia, de nuestras prácticas y de nuestro conocimiento experiencial. Se trata del ente concreto e individual que es el “otro”, con quien nos relacionamos permanentemente.

En segundo lugar, podemos referirnos al concepto del “otro”, tomando el término concepto en su acepción tradicional (o sea, como conjunto de notas esenciales). En este caso, el “otro” es sinónimo del ente hombre, que enunciamos al decir esa generalidad tan mencionada: “El hombre” (con toda la vaciedad de contenido real que encierra).

Finalmente, hablamos del “otro” en cuanto *categoría* (dándole a este término idéntico significado el que para Marx —en la “Introducción” de 1857- tiene el de *concepto*).⁶ Pensamos que este es el nivel donde estrictamente la filosofía plantea y debe plantear la cuestión del “otro”.

En cuanto *categoría*, el “otro”, es eminentemente dialéctica, es decir, debe *reflejar especulativamente* la totalidad dinámica de las instancias histórico-sociales que la riqueza de la realidad del “otro” encierra.

⁶ Véase para esto el capítulo 1 de este libro.

En la “Introducción” de 1857 Marx le criticaba a los economistas clásicos no llegar a lo concreto, es decir, quedarse a nivel de la percepción de las *determinaciones simples* (recuérdese, por ejemplo, los conceptos de “población”, “capital”, etcétera), y no reencontrar ciertos niveles de la realidad, desde la perspectiva de las determinaciones simples. Marx ejemplifica ese error, con el ejemplo de haber hecho el viaje de ida, pero no el de vuelta: o sea, partir de la *empiria* hacia las determinaciones más simples, y volver a encontrar nuevamente la empiria, pero esta vez enriquecida por el análisis abstracto.

Pues bien, a este defecto teórico le llamamos “idealismo”, en la medida en que las categorías, en cierto momento, detienen su proceso de *captación totalizante* de lo real, (esto es: detienen ese tan específico “ir-y-venir” entre la empiria y la abstracción), y comienzan a reflejar ciertas *figuras abstractas* más que la realidad. Expliquémonos: a nuestro juicio, Dussel (hasta ahora; esto es importante decirlo) ha planteado la cuestión del “otro” a nivel semiabstracto; decimos “semiabstracto”, en cuanto queremos indicar que, en su uso, la categoría del “otro” está como a medio camino entre el *concepto abstracto* y la verdadera categoría. ¿Por qué esto?

Porque —a nuestro modesto juicio— Dussel aún no ha planteado la problemática del “otro” a nivel de las *clases sociales*. Es decir, empírico, este nivel histórico-social de la realidad del “otro” (en cuanto empírico), que son las clases sociales, aún no ha sido asumido en su categoría del “otro”. Esta es la razón por la cual Dussel se ve en la necesidad de utilizar ciertas figuras abstractas o metafóricas del “otro”, como la figura bíblica del “pobre”. Es cierto que nuestro autor, en innumerables análisis más concretos, habla del “oprimido” o del “pueblo”. Pero insistimos: la cuestión de las clases no ha sido aún planteada, ni menos, “clasistamente”.

¿Qué importancia tiene señalar esto? Creemos que lo decisivo es que *el pensamiento está detenido*, y en esa medida deja de ser mediación dialéctica de la práctica revolucionaria de transformación de nuestro tiempo, y pasa a ser “pensamiento del pensamiento” (como muy bien dice Dussel de Hegel).

Está claro que la categoría del “otro” no podría quedar “hipotecada” al fenómeno clasista. Esto es, no pretendemos que la categoría mencionada sea idéntica o deba agotarse en la tematización del fenómeno de las clases sociales. Lo que afirmamos es que tal fenómeno histórico-social debe ser asumido dialécticamente por el pensar filosófico, para que sus categorías (en este caso: el “otro”) accedan a lo concreto.

3.4.3. *Dialéctica-Analéctica*

3.4.3.1.

Dussel ha planteado, aunque no taxativamente, una *contraposición* aun no resuelta teóricamente, entre dialéctica y analéctica. Creemos que la no resolución de tal problemática proviene de la reducción que opera de la dialéctica en general, a dialéctica ontológica; de tal modo que aparece como si la dialéctica ontológica fuera la dialéctica sin más.

Esto no significa que la mera distinción entre ambas dialécticas implicaría la resolución de la contraposición no resuelta entre dialéctica y analéctica. Porque salvada tal distinción, habría que investigar cómo debe plantearse la relación entre dialéctica histórico-social y analéctica. Retomaremos esto más adelante.

Participamos plenamente de la crítica de nuestro autor a la dialéctica ontológica, en la medida en que esta última, por su idealismo, no es dialéctica. Dussel ha mostrado extensamente el carácter reductivo de la ontología moderna, cuyas categorías progresivamente han pasado a ser la tematización más profunda del ascenso de clase-imperio, geopolíticamente situada. La medida de esta reducción del horizonte del pensamiento, es también la medida de la a-dialecticidad de esta ontología (o “dialéctica ontológica de la modernidad”), e indica también en qué medida debe ser superada.

En Marx ya hay definitivos y valiosísimos aportes a la superación de la dialéctica ontológica; recordemos el controvertido tema de la “inversión de la dialéctica hegeliana”, donde se ha operado ya un primero y fundamental paso de este cometido.

La dialéctica marxista (que es una dialéctica histórico-social) ha negado la “paradigmaticidad” del pensamiento en el proceso dialéctico, de tal modo que desde ahora el horizonte definitorio del proceso es la praxis (o “acción práctico-crítica”, como se define en las *Tesis sobre Feuerbach*). Sobre esto ya hemos hablado en los capítulos 1 y 2 de este libro; solo nos resta decir que —a nuestro entender— es por esta vía de crítica donde aparece el camino más fecundo de una tarea de “destrucción” de la dialéctica ontológica.

3.4.3.2.

Pero lo que más nos preocupa es problematizar las relaciones entre dialéctica histórico-social, y los valiosos aportes que Dussel plantea en el tema de la analéctica.

¿Cuál es el problema? creemos que se trata de *cómo pensar dialécticamente la exterioridad*. Dussel ha señalado justamente que la exterioridad no puede ser reducida a *momento interno de lo mismo* (mi mundo), del cual evolutivamente se deduciría, como la *potencia del acto*, según el modelo aristotélico. Para nuestro autor, lo “exterior” (el otro) es “metafísicamente distinto” de lo mismo.

Ahora bien, lo “metafísicamente distinto” —y no ser que fuera el “noúmeno” kantiano (y por tanto, solo objeto de fe racional, pero no pensable), *está y debe estar*, en mi mundo; sin que ello signifique —teórica y prácticamente— que es de mi mundo o parte de él ¿Cómo debe ser pensado, pues?

Dussel nos ha propuesto el método analéctico. Interpretamos que su intento podría definirse como una dialéctica (pero) de la exterioridad. Ahora bien: en el punto anterior afirmamos que, en nuestro autor, dialéctica y analéctica están (aunque no taxativamente)

contrapuestas sin resolución. Dijimos que tal contraposición provenía de una incorrecta identificación entre dialéctica ontológica y dialéctica histórico-social. Pero salvada la distinción entre ambas modalidades de la dialéctica, podemos preguntarnos si no es viable la fórmula “dialéctica de la exterioridad” (fórmula, cuyo contenido está en Dussel como detenido, sin desarrollo).

Para nosotros, la cuestión que Dussel ha querido plantear es justamente esta, la de la dialéctica de la exterioridad, y de lo que se trata es de desarrollarla.

Decimos “desarrollarla”, porque si bien nuestro autor ha planteado el problema, por la forma en que hasta ahora lo ha efectuado (*a.* reducción de la dialéctica a dialéctica ontológica; *b.* contraposición no resuelta entre dialéctica y analéctica; y *c.* presentación —como resultado de los dos puntos anteriores— de un método analéctico), la cuestión solo está señalada, y, a nuestro juicio, incorrectamente desarrollada en el sentido de la contraposición dialéctica / analéctica.

3.4.3.3.

¿Qué implica, pues, plantear la dialéctica de la exterioridad? primeramente, que *se trata de pensar la dialéctica, pero en un nuevo momento o dimensión que aún no ha sido temáticamente visto* (y cuyo intento se ha propuesto nuestro autor).

Este nuevo momento surge con el planteo de la exterioridad. En efecto, debemos pensar que lo “exterior” se define (si así pudiera decirse) por su “resistencia” a la totalización, por su esencial inestructurabilidad a *la mismidad de lo dado ya* (mi mundo) ¿Es aporético, entonces, pensar la vialidad teórico-práctica de una dialéctica (que es *destotalización-retotalización*) de lo por definición no-totalizable (es decir, lo “exterior”)?

Este es el punto de donde creemos que el planteo de Dussel está —por ahora— detenido (o desarrollado en una dirección que creemos no es correcta). De lo que se trata es de ahondar este planteo, y hacer,

al menos, más fecunda su propia problematicidad, aunque los resultados sean magros.

¿Qué implica la dialéctica (destotalización-retotalización) de entes histórico-sociales (los hombres) que son, simultáneamente, *individuos específicos y exterioridad*?

¿Cómo deberán operarse y con qué exigencias, la destotalización-retotalización dialécticas, que impliquen la presencia de la exterioridad?

No podemos pensar en el “modelo” del *todo unívoco*, pues este (en el campo de la historia y la sociedad) es generador de la violencia y la explotación (sería el todo correlativo a la dialéctica ontológica, que Dussel critica, como ideología de minorías opresoras en procesos histórico-sociales de violencia y dominio).

Tampoco un *todo equívoco*, pues es un contrasentido.

¿Acaso un *todo análogo*? Dussel ha desarrollado aspectos importantísimos del tema de la analogía, *como analogía del ser mismo*, que ya explicitamos anteriormente.

La analogía no solo de las partes respecto al todo, sino del *todo mismo*, si bien abre perspectivas insospechadas a la reflexión, puede llevarnos a cuestiones aporéticas si no superamos el nivel lógico de la *predicación* y la *representación*, y la pensamos dialécticamente.

Es decir: un *todo análogo* ¿qué significa estrictamente?, ¿significaría que lo “exterior” es parte del todo, en cierto sentido, y en otro, no? y ese aspecto en el que no sería parte del todo ¿qué sería, y dónde estaría?

Pensar dialécticamente el *todo análogo* no quiere decir que nos esforcemos por *representarnos la imagen abstracta* de un todo que haya estructurado lo “inestructurable”. Esto sí sería aporético, porque estaríamos asumiendo la analogía a nivel lógico de la *predicación* y la *representación*, y no del pensar dialéctico.

Significa, sí, pensar *la constitución de procesos dialécticos en el horizonte de la exterioridad*. Vale decir, no pensar la impensable posibilidad de cómo lo “exterior” podría ser parte del todo, sin dejar por ello de ser “exterior”. En cambio, sí pensar la posibilidad teórico-práctica

de cómo deberá obrarse la dialéctica, *pensada y ejercida desde la presencia irrecusable de la exterioridad* (exterioridad que no es una mistificación o dato de fe, sino clamorosa exigencia cotidiana de justicia en nuestras sociedades).

Visto así, el problema de la dialéctica de la exterioridad requiere que nos interroguemos acerca de qué nuevas instancias del método dialéctico deberán profundizarse para que la exterioridad pueda ser pensada.

Creemos que el pensar dialéctico de la exterioridad no se plantea la *posibilidad lógica* de cómo la exterioridad cohabitará en el todo, sino que la concibe como fundamento crítico o negatividad suprema de toda posible desestructuración-retotalización dialécticas. Esto significa que es pensable el pensar dialéctico de la exterioridad, a condición de profundizar esa clave del método dialéctico que es la *negatividad*.

Negatividad que no es solo el *por-venir de lo mismo*, la potencia del acto, o “la semilla del árbol”, sino la presencia *ya actuante* de un nuevo (en absoluto) proyecto de humanidad individual, social e histórica, cuya potencia crítica —presente en todo reclamo y lucha por la justicia— es *de hecho* la posibilidad real y efectiva de “destruir” siempre esta sociedad y hacer una nueva.

O sea que la problemática de la dialéctica de la exterioridad no es el asunto de cómo incluir lo “exterior” en el todo, sino *cuál es el horizonte teórico-práctico desde donde se opera la negatividad dialéctica* (esto es, bajo qué signo deben efectuarse los procesos históricos-sociales de ruptura y recreación).

A nuestro modesto juicio, la dialéctica pensada y ejercida desde la negatividad radical de lo “exterior”, abre un nuevo horizonte de su inagotable perspectiva, que aun la filosofía debe pensar. No dudamos que esta es la intención de nuestro autor, y con nuestras observaciones solo hemos pretendido iniciar un largo debate.

Bibliografía

Buber, Martin (1965). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.

Dussel, Enrique (1972a). *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

Dussel, Enrique (1972b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol.

Feuerbach, Ludwig y Marx, Karl (1969). *La Filosofía Del Futuro. Tesis Sobre Feuerbach*. Buenos Aires: Ediciones Caldeón.

Contradicción / Conflicto¹

Introducción

Si bien debe reconocerse una cierta polisemia en conceptos tales como contradicción, conflicto, antagonismo, lucha, oposición, etcétera, todos ellos ligados a las distintas teorías sobre la dialéctica y sus respectivas tradiciones, se necesitan algunos acuerdos semánticos mínimos, para poder siquiera exponer la temática. En función de ello propondremos el término contradicción como concepto que remite a oposiciones o antagonismos inherentes a la propia realidad social, de carácter estructural. Con ello no se propone ninguna *metafísica* de la contradicción, sino que se señala la índole no homogénea, no lineal y no estática de lo social. Tampoco se quiere negar su carácter *discursivo*, lo cual no significa que adhiramos a los excesos del “giro lingüístico” el cual, por temor a referirse a cualquier esencia(lismo) ha terminado —en diferentes casos— expresándose en relatos sobre las bondades de la fragmentación y la evanescencia.²

¹ Artículo publicado en *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* (2005) (pp. 63-78).

² Sobre el sentido del giro lingüístico, sus aciertos y problemáticas, ver Giddens, “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, en Giddens

Debe precisarse, asimismo, que con la postura que aquí se asume se rechaza la vieja impugnación de Popper, para quien la contradicción solo podía ser un atributo o característica de los enunciados, no así de la realidad (Popper, 1982).³ Aunque sea una ingenuidad teórica pensar una realidad social “sin contradicciones” (lo mismo que imaginarla metafísicamente “contaminada” por contradicciones), debe indicarse que las contradicciones sociales *son fechables*: esto quiere decir, son históricamente determinadas, sus causas, empírica y parcialmente ubicables. No provienen de determinismos genéticos, la fatalidad, el sinsentido o desde “fuera” de la historia.

El carácter real, empírico, históricamente determinado de las contradicciones sociales y su dimensión estructural, son el “telón de fondo” de la interacción social. Ello no implica que los actores sociales *a priori*, sean conscientes de esta dimensión *objetiva* de su existencia social. Pero pueden llegar a serlo parcialmente, pueden llegar a serlo grupos, sectores sociales, individuos, etcétera. Siempre en principio, las inercias de la vida social conducen a la naturalización de las condiciones objetivas. Es por ello que las contradicciones no se expresan ni automática, ni lineal ni necesariamente en conflictos abiertos, que pongan en tela de juicio los supuestos de cualquier *orden* social dado. Los conflictos, pues, *conllevan tanto un grado mayor de percepción de las propias condiciones objetivas por parte de los actores sociales involucrados, cuanto un mayor nivel de demanda, organización y confrontación con aquellas condiciones mencionadas*. En relación a las contradicciones, los conflictos solo expresarían un

y Turner (1990), *La Teoría Social, Hoy*. Asimismo, Anderson (1986), *Tras las huellas del materialismo histórico*.

³ Ya se verá luego que estas dos últimas precisiones son fundamentales para un breve debate con Laclau, sobre el tema en cuestión. Debo señalar, asimismo, mi clara oposición a la interpretación de Jorge Dotti, cuando afirma: “El postulado fundante de la dialéctica, a saber: la afirmación de la índole contradictoria de lo real, es la clave de bóveda para la demostración de la existencia de Dios”; ver su trabajo “Teología, dialéctica, guerra”, en la revista *La ciudad futura*, número 4, Buenos Aires (1987). En el desarrollo de nuestro escrito se verán las razones del rechazo a una visión peyorativa de la dialéctica, que la identifica, sin más, con la metafísica de Hegel.

“descongelamiento” inicial, parcial, de la naturalización sobre la que reposan las mismas. No nos indican más; por ejemplo, los conflictos no son una garantía en relación a la *dirección* que asumirán, a la potencialidad que tendrán para desbloquear las contradicciones en el sentido de una resolución positiva de las mismas. Con ello quiere decirse que la relación entre conflicto y contradicción no es necesaria, sino contingente; no se trata de una secuencia mecánica o lineal, sino compleja y que dependerá —para fijar su sentido y dirección— de las prácticas sociales portadoras de demandas, organización y confrontación de los actores sociales. De últimas, la expansión y recomposición de los conflictos se expresará en el ámbito de lo político, como confrontación y debate de los diferentes actores sociales en torno al *poder social*, sus formas de construcción, acumulación y gestión. Decimos “en el ámbito de lo político”, en la medida que postulamos que el conflicto abierto “no legitimado” es una expresión de descongelamiento de la contradicción “sin norte”, sin capacidad de producción de novedad histórica y social y, paradójicamente, con una fuerte capacidad de destrucción y reforzamiento, en última instancia, de las contradicciones que se pretendieron asumir y resolver. Toda esta temática debería articularse con la cuestión clásica de la *praxis* y, en lenguaje gramsciano, con el proceso de constitución de la hegemonía.⁴

⁴ Véase, para el tema de la superación de planteos extendidos —pero banales— acerca de la relación entre contradicción y conflicto, el interesante artículo de Portantiero, “De la contradicción a los conflictos”, en revista *La ciudad futura*, número 2, Buenos Aires, octubre de 1986. Dos textos de Mao Tse Tung hicieron época en Latinoamérica, entre los 60 y 70, los cuales están en la mira de la crítica de Portantiero: *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* (1966), y “Sobre la contradicción”, en *Obras Escogidas* (1973); en este último texto, Mao comienza así: “La ley de la contradicción en las cosas, es decir, la ley de la unidad de los contrarios, es la ley más fundamental de la dialéctica materialista” (p. 333).

Delimitación histórica

Esta antigua temática filosófica, cuyos desarrollos pueden seguirse en las diferentes teorías de la dialéctica, tiene hitos clásicos en el pensamiento griego, por ejemplo, Platón,⁵ Aristóteles.⁶ De los estoicos a la edad media pueden encontrarse innumerables textos, autores y momentos del tratamiento de la *dialégeszai* griega. En el idealismo alemán se encuentra otro momento decisivo: la Doctrina de la ciencia de Fichte y Hegel, por supuesto: La Fenomenología del Espíritu y la Ciencia de la Lógica, textos clásicos ya consagrados.⁷ Un tercer momento está constituido por la obra de Marx y el contexto de su producción: desde lo que aprendió de los críticos de Hegel, en especial Feuerbach (La filosofía del porvenir, por ejemplo), los trabajos de Engels (solo algunos, básicamente su Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana) y la posterior y problemática tradición del “socialismo científico”. Ello se verá con más claridad en el siglo XX: por un lado, la dogmática tristemente célebre del *Diamat*, que no aportó nada teórica o empíricamente que pueda considerarse significativo, y sí resultó un retroceso conceptual generalizado. Por otro lado, autores y desarrollos de relevancia, tales como Lúkacs,⁸ la Escuela de Frankfurt,⁹ el pensamiento gramsciano, Sartre,¹⁰ Merleau-Ponty,¹¹

⁵ *Protágoras, Fedro, Gorgias, La República*, (1973) (edición bilingüe publicada por la UNAM), entre otros lugares clásicos.

⁶ Parte final del *Organon*, la *Retórica*, lugares diferentes de *La Metafísica*, etcétera.

⁷ Para un reconocimiento de las distintas teorías de la dialéctica, desde los griegos al mundo moderno, véase el excelente libro de Livio Sichirrollo, *Dialéctica* (1976), con amplia bibliografía.

⁸ Tanto *Historia y conciencia de clase* (1969), como *El joven Hegel* (1969).

⁹ Los clásicos textos de Adorno, Horkheimer, Marcuse y el joven Habermas: del primero *Dialéctica negativa* (1976); del siguiente su *Teoría crítica* (1974) y del último *Teoría y praxis* (1976), y el trabajo titulado “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica” en el volumen colectivo *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1962).

¹⁰ Básicamente su *Crítica de la razón dialéctica* (1970).

¹¹ *Las aventuras de la dialéctica* (1974).

Goldmann,¹² Kosik,¹³ Dussel¹⁴ y filósofos reconocidos de las escuelas italiana, yugoslava y checoslovaca. Enumeración parcial de lo que fue la contracara del *Diamat*, a lo que habría que añadir la producción de filósofos de habla sajona, españoles, africanos, asiáticos y latinoamericanos.

El pensamiento latinoamericano siguió, en gran medida, el molde europeo. El discurso oficial partidario (básicamente, los PC) siguió recitando la “vulgata marxistaleninista”. El mundo académico presentó matices y algunas elaboraciones de indudable valor conceptual: solo algunos nombres para reconocer una producción que se expresó en estudios sociales, políticos, epistemológicos, etcétera: Mariátegui, Silvio Frondizi, Alfredo Llanos, Ricaurte Soler, Serrano Caldera, González Casanova, etcétera. etcétera.

Dos movimientos merecen una atención especial: Pasado y Presente, nacido en Córdoba (Argentina) en la década del 60, como escisión notablemente progresista del PC argentino (y con figuras de gran relieve, como José Aricó, el introductor-traductor de Gramsci en Latinoamérica)¹⁵ y el movimiento de intelectuales surgidos en torno a la revista *Dialéctica* de la Universidad Autónoma de Puebla, México, que se comenzó a publicar en 1976. Un tratamiento especial merecería el pensamiento del filósofo argentino, residente en México desde 1975, Enrique Dussel.¹⁶ El cuadro precedente es, necesariamente incompleto. No refleja ni expresa el conjunto de la producción que, por países, por ejemplo, aportó a un debate sobre la cuestión de la dialéctica, en general y, de la contradicción en particular. Salvada esta

¹² En especial, *Investigaciones dialécticas* (1962).

¹³ Su clásico *Dialéctica de lo concreto* (1965).

¹⁴ Su importante trabajo *La producción teórica de Marx* (1985) y *La dialéctica hegeliana* (1972).

¹⁵ Sobre la obra de Aricó está escribiendo un extenso libro el brillante autor argentino, residente en México, Horacio Crespo; varias referencias a su significado y trayectoria (ya que murió en 1990) podrán leerse en la revista *La ciudad futura, y Estudios*, núm. 5, publicada en 1995, del Centro de Estudios avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

¹⁶ Ya citado previamente y expuesta su posición en el estudio sobre la “Diferencia”, en este mismo volumen.

observación debe añadirse que ello tampoco es el objetivo principal de este escrito.

Con los cambios originados a partir de las crisis del Estado de Bienestar, la tercera gran revolución científico técnica, el fin del modelo de acumulación keynesiano y la creciente imposición del “giro lingüístico” en la filosofía y las ciencias sociales, se llegó —entre otras consecuencias— a un eclipsamiento notable del “marxismo occidental”. En Latinoamérica el discurso académico desertó del desafío de seguir pensando y resignificando la llamada *racionalidad dialéctica* (cosa que ocurrió, por cierto, primeramente en Europa). Ahora bien, un filósofo latinoamericano radicado desde los 60 en Inglaterra (Universidad de Essex) llevará a cabo una significativa empresa: desde el corazón de los supuestos del “giro lingüístico”, fuertemente ligado al pensamiento de Lacán y Derridá, intentará retomar y redefinir cuestiones centrales del discurso dialéctico. Nos referimos a Ernesto Laclau. Si bien su producción al respecto ha abarcado textos que van desde finales de los 70 hasta comienzos del siglo XXI.¹⁷ Laclau acuerda inicialmente con Popper, para quien hablar de “realidad contradictoria” no tiene sentido; en función de eso, solo las proposiciones pueden considerarse contradictorias. No obstante y, paradójicamente, nuestro autor concluirá que “[...] las proposiciones son también parte de lo real y, en la medida que existen empíricamente proposiciones contradictorias, es evidente que existen contradicciones en lo real” (1987, p. 143). Sorprende que un pensador formado dentro de una perspectiva por demás diferente, flexible y rica que la popperiana, coincida, por una parte, con Karl Popper, epistemólogo impermeable a la historicidad y con fuertes prejuicios en relación a

¹⁷ Entre sus obras principales, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (1987); “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en el libro colectivo *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, (1985); *Emanicipación y diferencia*, (1996), y sus trabajos en el colectivo de Butler, Laclau y Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2003); de su amplia producción —citada solo en parte— nos centraremos en uno de sus textos clave: *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, base de la autocrítica a escritos suyos previos y plataforma conceptual de sus textos posteriores.

la dialéctica; por otra, que reitere una afirmación sorprendentemente banal, como es decir que la *contradictoriedad* de lo real proviene de que las proposiciones —que sí pueden ser contradictorias— existen empíricamente. La verdad es que esto último y la afirmación de la “discursividad de la realidad social” —central en el planteo de Laclau— tienen poco y nada que ver.

En realidad, Ernesto Laclau va a ir en otra dirección, más allá de este desafortunado y paradójico encuentro y acuerdo con Popper. Para el filósofo argentino radicado en Essex la cuestión a pensar es la del “antagonismo” (que nosotros aquí llamamos “contradicción”; el propio Laclau identificó ambos conceptos hasta 1980, según lo aclara él mismo en una nota a pie de página en su *Hegemonía y...*, p. 144).

En el tratamiento del antagonismo, Laclau llevará al extremo los supuestos del “giro lingüístico”; en realidad habría que decir que sesga su análisis por uno de los derroteros débiles del famoso “giro”, por lo que concluirá elaborando una nueva metafísica del antagonismo y la diferencia, como veremos.¹⁸ No porque trate lo social como “discursivo” (de hecho hace claros esfuerzos para que se comprenda qué significa esa sustantiva afirmación), sino porque dentro de la estrategia de su concepción “antagonismo” y “diferencia” quedarán al interior de una comprensión por demás problemática y una relación asimismo igual. Para Laclau el antagonismo deviene de que, además de *Ego*, también está *Alter*; la presencia de uno siempre atenta contra la plenitud de la presencia del otro. Esta imposibilidad de un positividad plena u objetividad plena originada en la diferencia (igual que en la metafísica de Hegel, donde el *descubrimiento del otro* llevará a la conciencia —que se autocomprendía una y única— a un desgarramiento y a la instauración de una relación desigual, expresada en la figura del amo y el esclavo)¹⁹ constituirá la *génesis* del antagonismo. “[...] En el caso del antagonismo nos encontramos con una situación

¹⁸ Ver los ya citados textos de Giddens y Anderson acerca del “giro lingüístico”.

¹⁹ En el clásico lugar de la *Fenomenología del Espíritu*, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” (1966).

diferente: la presencia del ‘Otro’ me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau, 1987, p. 145).

Si bien Laclau no replicará totalmente el derrotero de Hegel (que *concluye* el proceso dialéctico en la reconciliación de los opuestos o contradictorios —reconciliación harto problemática ya que, como se puede constatar en la Ciencia de la Lógica, la conciencia de lo otro no será sino una nueva determinación de lo uno), sí ha pensado la contradicción —en su caso, el antagonismo— en perspectiva hegeliana: es siempre el otro quien me limita y constituye el origen del antagonismo. Como si el “ideal de ser” fuera que solo debería existir *Ego*; y *Alter* emergiera para limitar, confrontar, antagonizar. Esta perspectiva de fondo trágico y melancólico para entender al otro, además de ser una *metafísica* al modo hegeliano, tiene la “desventaja” respecto de Hegel que ni siquiera puede plantearse la reconciliación, ya que es una versión secularizada del pesimismo religioso de la alteridad del filósofo alemán. “[...] El antagonismo es el fracaso de la diferencia [...]”, señala Laclau (1987, p. 145); ¿no es esto un hegelianismo secularizado, hecho desde los flancos débiles que ha manifestado el “giro lingüístico”?

Delimitación conceptual

En relación y en función de lo expresado previamente, plantearía inicialmente que dos cuestiones deben destacarse:²⁰ la “hegelianización” de la contradicción (es decir, volverla un atributo *metafísico* de la realidad) y la conversión de la diferencia en una ilusión. Ello sería explicable, en principio, a partir de cuánto se sea tributario de la

²⁰ Sigo en parte los desarrollos planteados en mi trabajo “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, en revista *Administración y política*, 3.ª época, núm 6, segundo cuatrimestre 1983, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 107-154; asimismo, mi libro *Filosofía y dialéctica* (1979).

herencia del filósofo de alemán. Expondré estas cuestiones confrontándolas con la tradición del pensamiento dialéctico histórico-social.

1. En diferentes tradiciones donde se sostuvo el discurso dialéctico, no únicamente el *Diamat* sino tradiciones más actuales como la escuela de Althusser (uno de cuyos descubrimientos fue retomar el pensamiento de Mao y especular sobre el mismo), a pesar de su rechazo verbal de Hegel, se pensó desde la tradición metafísica hegeliana. Así en Mao y, mucho más rígidamente en el *Diamat*, bastó con que se comenzara por afirmar que “todo es contradictorio”,²¹ se prosiguiera con que las contradicciones generan cambios cualitativos y se terminara constatando que ello implicaba haber descubierto el “secreto” de la historia. Bastaba aplicar este esquema a cualquier proceso y en cualquier escala para advertir que existe una dinámica de las contradicciones que, inexorablemente, conduce a resultados esperados.²² Se llegó a identificar groseramente contradicción con diferencia, de tal modo que era “dialéctica” tanto la totalización de las diferencias, como la totalización sobre las diferencias (es decir, se identificó la totalización que se construye a partir de la fecundización de las diferencias como la que se yergue sobre la eliminación de las mismas). Por ello, hay que reafirmarlo con claridad: las contradicciones no son garantía *per se*, de movimiento ni resolución dialécticos. Solo un “fetichismo de la contradicción”

²¹ Recuérdese la expresión maoísta del ya citado texto “Sobre la contradicción” del líder chino, cuando afirma “La ley de la contradicción en las cosas, es decir, la ley de la unidad de los contrarios, es la ley más fundamental de la dialéctica materialista” —*Obras escogidas* (1971), tomo I—; asimismo, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* (1957).

²² La versión estructuralista de Althusser parece, en principio, totalmente alejada de la simpleza dogmática de Mao; sin embargo, su postura fuertemente estructuralista reproduce en *versión objetivista*, el determinismo hegeliano, a pesar de su permanente recusación de la dialéctica de Hegel. Véase en su *Pour Marx* —París, 1966— [en castellano *La revolución teórica de Marx* (1969)], los trabajos “Contradicción y sobredeterminación”, “Estructura a dominante” y toda la temática de la historia como *proceso sin sujeto*. Esta visión ha tenido el efecto, además de afianzar el dogmatismo ingenuo, el de *oscurecer la diferencia*.

puede resignar el curso de la historia y su comprensión, a las solas potencialidades espontáneas e inmanentes de la misma. Proseguiremos ahondando en estas cuestiones, a partir de un análisis algo pormenorizado del discurso de Hegel, en sus obras centrales.

2. *La contradicción mistificada.* Hegel fue un notable “lector” de la historia, que supo comprender que su desarrollo no es lineal ni homogéneo, sino *contradictorio*; y que, en la superación de las contradicciones, la historia devenía totalización dialéctica. Pero para Hegel las contradicciones, por más que aparecieran empíricamente en la historia y la sociedad, no podían entenderse en y por la historia y la sociedad, *sino que debían remitirse al plano profundo del sujeto espíritu*; en ese nivel podían entenderse y resolverse. Esto implica plantear desde ya una hipótesis de lectura de la contradicción en Hegel: para él la contradicción se revela en la historia y la sociedad, pero en realidad ello no es sino su apariencia. En esencia, la contradicción pertenece y se resuelve (el momento de la “reconciliación”) en el ámbito del sujeto-espíritu, como ya afirmamos. La contradicción deshistorizada, aunque con efectos empíricos visibles es, pues, de carácter “metafísico” (asumiendo el término en un sentido peyorativo, como cuando se quiere decir que una expresión es mistificadora, portadora de la “mala abstracción”). Esta contradicción no-histórica, de entidad empírica al *modo platónico*, aparece a los ojos profanos de repente, como un desastre natural inesperado. Es una suerte de pecado original inexplicable dentro de la historia; pero si poseemos las claves o el secreto de la *verdadera historia* —secreto y claves solo comprensibles en las honduras especulativas— sabremos qué es, de dónde viene y a dónde va. Un texto muy ilustrativo de esta cuestión se encuentra en la Filosofía del Derecho, párrafos 243-248, donde Hegel se plantea la contradicción surgida en el capitalismo de su época, por efecto de la fuerte concentración de la riqueza (pocos se han apropiado de la mayoría de

los bienes y las masas —la “plebe” según el texto— se debaten en la mayor miseria). Cualquier solución inmediata que se plantee (mayores tributos a la riqueza o soluciones filantrópicas) no harían sino profundizar la contradicción emergente; como lo dice Hegel, ello llevaría a “[...] aumentar la indigencia en la riqueza”. Sin embargo, desde el punto de vista de su teleología histórica, Hegel advierte la racionalidad de la contradicción, al postular cómo ello impulsará a los pueblos avanzados (lo que será el capitalismo colonialista inglés y europeo continental) al dominio ultramarino (la segunda colonización, pues) para resolver por ese medio la contradicción planteada. Es muy importante hacer notar que para el filósofo alemán dicha contradicción expresada en la historia empírica de su tiempo no se explicaba inmanentemente; venida *desde* fuera —“sin aviso previo”— y anclaba en un escenario empírico “inocente” (la libre sociedad civil, preocupada en producir y progresar), no tiene solución ni salida, como se ha dicho. Se trata de una maldición o sino trágico. Sin embargo, visto el problema desde el desarrollo del *sujeto-espíritu*, la racionalidad superadora y reconciliadora se impondrá finalmente: “Aparecerán” las colonias como espacios donde obtener nuevos consumidores, nuevas fuerzas productivas y nuevas fuentes de trabajo e inversión. Y hay que hacer notar, además, que el motor de toda esta empresa no será un estrecho deseo de sola ganancia, sino esencialmente una nueva actitud espiritual: la elevación del deseo de lucro, su fluidez y purificación por el peligro y la renuncia a los placeres inmediatos. Así, este nuevo “enlace” —término expresado por Hegel— (el comercio colonialista, pues) adquirirá un lugar y un sentido racional en la historia universal.

3. *La contradicción mistificada, momento del método dialéctico idealista.* Profundicemos un poco más el concepto de contradicción en cuanto *despliegue del espíritu*, en cuanto proceso del saber (por ejemplo, desarrollo del concepto) o método dialéctico idealista. Para ello habrá que detenerse brevemente en textos de la obra

central de Hegel, la Ciencia de la Lógica (1968).²³ Allí el proceso dialéctico comienza en el mismo punto de partida que la Fenomenología del Espíritu: la absolutez de la conciencia inmediata. “Por tanto el comienzo no tiene, por el método, ninguna otra determinación que la de ser lo simple y universal [o universalidad abstracta e inmediata, A. P.]; esta es, precisamente la *determinación* por la cual el comienzo es defectuoso... (pero) tiene que poseer el don del *impulso* para llevarse adelante (Hegel, 1968, p. 729). Hegel expone, pues, que si el comienzo (la conciencia inmediata) es defectuoso, porque aún no está desarrollado, no obstante posee en sí mismo la capacidad de su autodespliegue. Será en este autodespliegarse donde aparecerá la contradicción como momento necesario. En efecto, cuando la conciencia inmediata, en el momento del juicio, afirma algo exterior a ella, distinto de ella, es cuando emerge la contradicción:

Este momento del juicio, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*. ... (en él) lo inmediato ha *perecido* en el otro; pero el otro no es esencialmente el *negativo vacío*, la *nada*, ... sino que es el *otro del primero*, lo *negativo* de lo *inmediato* [...]. (Hegel, 1968, pp. 730, 732)

Al afirmar en el juicio una existencia exterior a sí misma, la conciencia inmediata afirma algo que está más allá de sí, exterior a su sustancia espiritual. Pero en ese mismo instante se rompe el encantamiento de su absolutez y universalidad iniciales ¿Qué ocurre, entonces? Que la conciencia inmediata, por sí misma, ha entrado en contradicción (recuérdese la “conciencia desgarrada” de la Fenomenología del Espíritu).

Uno podría presumir que este doloroso desencantamiento se convertiría en un camino sin retorno, a partir del cual la conciencia

²³ En el clásico lugar de su último capítulo, “La idea absoluta”.

se abriría definitivamente al orden de lo *otro* que está fuera de la misma. Pero pensar así sería ser poco hegeliano; implicaría creer que la contradicción puede *doblegar* al sujeto-espíritu, romper con sus “reglas de juego”, imponerle condiciones. De ninguna manera: la contradicción no negará a la conciencia como absoluta e incondicionada, motor de su propio desarrollo, motor de lo real. Solo negará su inmediatez para que, a continuación, la propia conciencia advierta que ese “otro” que *parece existir* más allá de sí misma, es solamente una nueva determinación...de la propia conciencia.

Hay un texto lapidario de la Ciencia de la Lógica, probablemente uno de los más sublimes del pensamiento de Hegel, donde se manifiesta con mayor hondura el núcleo duro del idealismo; dice así:

[...] el método [dialéctico, A. P.] tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse de ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad solo cuando está *totalmente sometida al método*. ... el método no es solo la *potencia* suprema o, mejor dicho, la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso*, que lo lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma en toda cosa*. (Hegel, 1968, p. 727)

Es este *poder* del sujeto espíritu el que, como señalamos anteriormente, convierte a la diferencia en una ilusión; ya Sartre había afirmado que en Hegel la “[...] conciencia del Otro [...] es el ser otro de la conciencia” (1970, p. 154). Y, en este mismo sentido, Adorno sentenció que “Desde el momento en que Hegel resuelve consecuentemente lo diferente en la pura identidad, el concepto pasa a ser garantía de lo no conceptual, la trascendencia es capturada por la inmanencia del espíritu y prácticamente eliminada al convertirse en la totalidad de este” (1975, p. 400). Por ello entendemos que Hegel pudiera decir en

la Enciclopedia de las ciencias filosóficas que “La esencia no es sino pura identidad...en sí misma...; contiene, pues, esencialmente la determinación de la diferencia” (Hegel, 1973, p. 69).³¹ Como hemos visto, pues, la contradicción ha jugado el papel endógeno y necesario de negación de la inmediatez, para relanzar al sujeto espíritu a la conquista de lo (que parece) otro. La negatividad especulativa (negación o superación de la contradicción —o “negación de la negación”-) conseguirá triunfar sobre lo pretendidamente otro, al demostrar que este (la diferencia, de últimas) no vive sino de la vida racional del espíritu. Por lo tanto, la conciencia, en el momento de la contradicción no experimentó sino la ilusión de una diferencia “diferente”. Pero lo que siempre y reiteradamente se termina imponiendo es la identidad del sujeto espíritu, que se engulló la diferencia.

4. *La crítica la dialéctica idealista, desde el discurso dialéctico histórico-social* ¿Es inexpugnable la posición hegeliana? Ya Feuerbach (1970) no pensaba eso. La atacó desde algunas “posiciones débiles” del sistema hegeliano: la cuestión de la sensibilidad. Para el crítico de Hegel la sensibilidad y el amor se constituirán en nuevos criterios epistemológicos que posibilitarán abordar dimensiones de la realidad *más allá* del logos hegeliano. Por ello para Feuerbach la dialéctica pierde el carácter de gigantesca tautología al interior del sujeto espíritu, y se abre a la alteridad real y efectiva del otro. Casi concluyendo su Filosofía del Porvenir nos previene así: “La verdadera dialéctica no es un monólogo solitario del pensador consigo mismo, sino diálogo entre yo y tú” (párr. 62).²⁴

En cuanto a Marx —un momento fundacional de lo que hemos llamado “dialéctica histórico-social”— deben hacerse algunas observaciones previas. En primer término, en sus obras maduras trabaja esencialmente en una lectura científico-crítica del modo de

²⁴ Para una profundización de los planteos de Feuerbach, ver Schmidt (1975), *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, en especial pp. 69 a 139.

producción capitalista y no en la elaboración filosófica epistemológica de categorías. Debe, eso sí, en muchas ocasiones detenerse y precisar teóricamente sus categorías, pero siempre en función de sus objetivos centrales. En este sentido, más se tienen que reconstruir categorías teóricas, que recogerlas ya elaboradas y explicitadas (cosa que no ocurre con el filósofo profesional que es Hegel).

En segundo término, asumir a Marx implica una lúcida crítica a por lo menos dos momentos de su discurso, que van a contramano de su rol como clásico o piedra basal de una dialéctica histórico-social. Nos estamos refiriendo tanto a algo más que “coqueteos” con Hegel al embarcarse en una suerte de filosofía de la historia, al modo hegeliano. Recordemos los trabajos periodísticos de Marx sobre el problema colonial, en la década de 1850; en relación a México y la India, la figura de Bolívar y otros tópicos, nuestro autor desarrolla una concepción del curso histórico que asume como eje de comprensión totalizadora, el propio desarrollo del capitalismo (que se suponían que justamente debía —allí— criticar). De esta forma, aunque lamente moralmente que México haya perdido la mitad de su territorio nacional, o que las fuerzas productivas de la India hayan sido destruidas por el capitalismo colonialista inglés, pareciera que asiente al fatalismo de un desarrollo implacable, que no puede tener otra alternativa. De este modo, por ejemplo, Marx (1973) concluye en relación a la India:

De lo que se trata es de saber si la *humanidad* puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del Estado social de Asia. Si no puede, entonces y, a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el *instrumento inconsciente de la historia* al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un Viejo Mundo que se derrumba, *desde el punto de vista de la historia*, tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: “Quién lamenta los

estragos / si los frutos son placeres, / ¿no aplastó a miles de seres / Tamerlán en su reinado?”. (Marx y Engels, 1973, pp. 29-30. *Cursivas mías*)²⁵

En tercer lugar, cierta herencia positivista que siempre acechó y problematizó la producción marxiana. Entre varios lugares, recuérdese cuando en el Epílogo a la segunda edición del tomo I de *El Capital* (1873), Marx consiente y reafirma lo dicho por un crítico sobre su obra, quien aseveró lo siguiente:

Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no solo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones [...].²⁶ (Marx, 1975, p. 18)

Hechas estas importantes salvedades, intentaremos explicitar algunas características centrales de la concepción de la contradicción y los conflictos en el discurso marxiano. Se debe aclarar, finalmente, que el desarrollo que sigue se funda, en gran medida, en la clásica exposición que Marx hiciera en la Introducción a los *Grundrisse*.²⁷

En primer término, en la concepción de Marx las contradicciones son históricamente determinadas y sociales; vale decir, que han desalojado las premisas *metafísicas* con que se presentan en el discurso de Hegel. La inteligibilidad de la contradicción no se sitúa a nivel

²⁵ Ver Marx (1975), *El Capital*, T. I, vol. I, p. 18. Véase el profundo y equilibrado análisis acerca de esta cuestión que realizó José Aricó en su libro *Marx y América Latina*, México 1982, Alianza Editorial Mexicana

²⁶ Una importante reflexión sobre esta problemática se halla en el trabajo de Manuel Sacristán, titulado “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en revista *Dialéctica*, año VIII, núm. 14-15, diciembre de 1983/marzo de 1984, Puebla, México.

²⁷ Ver *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (borrador), 1857-1858*, (1973), Tomo I, pp. 3-33 (en especial, pp. 20-33); este lugar clásico ha tenido una amplia exégesis; de los autores que resaltan de entre la enorme cantidad de escritos producidos al respecto, deseo recordar la tradición creada por la Escuela de Frankfurt: [a los textos de Adorno y Hebermas citados, añadir la *Teoría crítica* de Horkheimer (1974), y *Razón y revolución*, de Marcuse (1971)]; a Goldmann (1962), *Investigaciones dialécticas*; el clásico *Historia y conciencia de clase*, de Lukács (1969); de Kosik (1965), *Dialéctica de lo concreto*; el importante trabajo de Enrique Dussel (1985), *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. Véase, también, Parisí (1979), *Filosofía y dialéctica*.

especulativo (el orden del sujeto espíritu), sino en el terreno de la historia y la sociedad. Esto no significa que postule momentos históricos en que “no hubo” contradicciones y en donde, por lo tanto, la historia y la sociedad habrían constituido una unidad simple, originaria, armónica y autotransparente. Por el contrario, enfatizar el carácter de historicidad determinada reafirma el rechazo a una necesidad *metafísica* de la contradicción. Así por ejemplo, cuando Marx —en *El Capital*— postula una contradicción inherente a todas las sociedades productoras de mercancías (contradicción que en la sociedad / mercado capitalista encuentra su máxima expresión en la figura del *fetichismo de la mercancía*), no plantea un problema historiográfico acerca de la fecha de comienzo de tal contradicción, “antes” de la cual no habría habido contradicciones; más bien su planteamiento tiende a explicarnos el origen específico de esa contradicción, posibilitado en determinada forma histórica de las relaciones sociales.

En segundo lugar, el carácter *antimetafísico* de la contradicción debe oponerse a todo naturalismo de la contradicción; vale decir, a aquellos discursos que han hecho de la misma un principio a priori de la naturaleza (y, por lo tanto, también, de la sociedad y la historia). Según este discurso (en el que tenemos que incluir parcelas importantes de los desarrollos engelsianos sobre la *dialéctica de la naturaleza*; asimismo, recordar que ello fue moneda corriente dentro del Diamat), la contradicción es un a priori *óntico*, regido por leyes específicas, tal como las famosas “leyes de la dialéctica”. Está claro que el naturalismo de la contradicción es tan metafísico como la contradicción necesaria de Hegel, solo que el esquema está invertido.

En tercer lugar, la concepción marxiana de la contradicción, al rechazar el determinismo metafísico (idealista o materialista mecanicista) no adopta, por ello, un indeterminismo objetivo o voluntarista en el campo histórico y social. Si bien debemos resignificar las exposiciones de Marx, para que se liberen de determinadas acentuaciones positivistas, en aquellas está clara la cuestión de la determinación estructural (no absoluta, por cierto). A través de la resignificación aludida previamente deberíamos hacer hablar al *determinismo relativo* de las

estructuras de la dialéctica histórico-social, al modo como, por ejemplo, Giddens replanteó la doble función de las estructuras, en su trabajo *Las nuevas reglas del método sociológico* o en el sentido del *Hábitus*, tal como lo desarrolló la teoría sociológica de Bourdieu. Por cierto que algunas décadas antes a la producción de estos autores, Goldmann ya había planteado cuestiones centrales acerca de la temática estructuras / historia y de la “naturaleza” de la determinación estructural.

En cuarto término, no concebir *metafísicamente* las contradicciones también supone no conferirles la función activo-crítica que posee en Hegel. Para este autor, según ya se expuso anteriormente, la contradicción *necesaria*, necesariamente relanza la inmediatez desgarrada —vía negatividad especulativa o negación de la negación— más allá de sí misma hacia una finalidad que ya estaba inscrita *in nuce* en la misma. Vale decir, la contradicción y su negación (producto del “trabajo de la *negatividad*”, según Hegel) conllevan desde su origen y por naturaleza, una finalidad a la que necesariamente el despliegue del sujeto espíritu debe llegar.

Para la dialéctica histórico-social las contradicciones expresan la represión, bloqueo o aniquilación de las diferencias, totalizadas represivamente en cualquier vínculo o totalidad *totalitaria*, dominante. En este sentido, más que activo-crítica, la contradicción manifiesta un cierre o barrera a la expansión y articulación de las diferencias. *Per se* la contradicción no abre, sino cierra horizontes de totalizaciones abiertas, complejas, creativas. Por ello, el movimiento espontáneo de las contradicciones no garantiza procesos dialécticos de resolución de contradicciones; ello supone, por lo tanto, un principio práxico. El tema de la “praxis”, que hoy debemos retraducir en conceptos y categorías como *construcción de hegemonía, práctica política en cuanto construcción de ciudadanía social, respuesta ética desde el reclamo de las víctimas*, etcétera, es algo que, en el marco de este artículo no puede desarrollarse. No obstante, algo al respecto he indicado en el vocablo “Diferencia” y plantearía, asimismo, que las categorías del discurso dialéctico histórico social —totalidad, contradicción, diferencia y praxis— deben tratarse conjuntamente y de manera articulada que, *en el paso de las contradicciones*

a los conflictos, conjugue proyectos y horizontes en el marco de un “rescate” y potenciación de las diferencias reprimidas. La histórica y permanente *resolución de las contradicciones*, en el discurso de la dialéctica histórico social, tiene una notable distancia con el planteo metafísico de Hegel. Para este, es el propio y endógeno principio del *método* (el sujeto espíritu) el que extrae de sí mismo, de su sustancia espiritual, la fuerza capaz de disolver permanentemente su estado contradictorio y resituarlo, por sí mismo, en una nueva y más rica dimensión de su unidad espiritual. En el otro planteo es la praxis la que constituye la verdadera *negatividad* social e histórica en la medida en que puede “destruir” (en el sentido de Kosik) el principio de cierre de las totalizaciones sociales e históricas dominantes y vigentes; asimismo, tiene la capacidad de relanzar permanentemente los procesos de totalización, “fundándolos” en la inédita novedad de las diferencias potenciadas y articuladas.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1976). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Alternativa Latinoamericana (1999). 11.

Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

Aricó, José (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Aristóteles (1970). *Organon; Retórica; Metafísica* [edición bilingüe]. México: UNAM.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto, y Žižek, Slavoj (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dotti, Jorge (1987). Teología, dialéctica, guerra. *La Ciudad Futura*, (4).

- Dussel, Enrique (1972). *La dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Ser y Tiempo.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Feuerbach, Ludwig (1970). *La filosofía del porvenir*. Buenos Aires: Roca.
- Giddens, Anthony, y Turner, Jonathan (1990). *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goldmann, Lucien (1962). *Investigaciones dialécticas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Habermas, Jürgen (1962). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Habermas, Jürgen (1976). *Teoría y praxis*. Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre. En *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Ciencia de la lógica* [Roberto Mondolfo, ed.]. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jolif, Yves J. (1969). *Comprender al hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Kosík, Karel (1965). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Laclau, Ernesto (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lukács, Georg (1969). *El joven Hegel*. México: Grijalbo.

- Lukács, Georg (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Mao Tse-tung (1957). Sobre la contradicción (1937). En *Obras escogidas* [vol. 1]. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Mao Tse-tung (1973). *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, Karl (1973). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)* [vol. I] (pp. 3-33). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1975). *El capital*. [Vol. I, t. I]. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich (1973). *Sobre el colonialismo*. Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Parisi, Alberto (1979). *Filosofía y dialéctica*. Buenos Aires: s. e.
- Parisi, Alberto (1983). Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx. *Administración y Política*, 3(6).
- Platón (1971). *Protágoras; Fedro; Gorgias; La República* [edición bilingüe]. México: UNAM.
- Popper, Karl R. (1982). Qué es la dialéctica. En *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Portantiero, Juan Carlos (1986). De la contradicción a los conflictos. *La Ciudad Futura*.
- Sacristán, Manuel (s. f.). El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. *Dialéctica*, (14-15), 107-154.
- Sartre, Jean-Paul (1970). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Schmidt, Alfred (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus.
- Sichirolo, Livio (1976). *Dialéctica*. Barcelona: Labor.

Diferencia¹

Introducción

El problema de la diferencia se refiere a la significación, al sentido del otro como irreductible en última instancia a la identidad de lo-mismo que sustenta a la Totalidad vigente y dominante; es decir, nos indica que la identidad del otro no se agota nunca totalmente en el espacio y horizonte de la totalidad de la cual es parte, dimensión o momento. Que lo otro o el otro reclamen identidad y consistencia más allá del Todo vigente o dominante, como hecho esencial, ello es nombrado por la categoría de diferencia. Por ello, deberá también referirse a las distintas y posibles “posiciones” de lo diferente en el espacio abierto por cualquier totalización, relaciones de dominio (es decir, represión de la diferencia), relaciones de *in-diferencia* (es decir, olvido, abandono o desconocimiento de la diferencia) y articulación de las diferencias (es decir construcción siempre renovada de nuevas formas más abiertas y críticas de unidad, en el horizonte de la diferencia). En otras palabras, a partir de la categoría de diferencia,

¹ Artículo publicado en *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* (2005) (pp. 189-200).

se busca rearticular una teoría de corte histórico-social, superadora de la dialéctica hegeliana y marxista positivista tradicionales, para abrirse a un pensamiento de formas histórico-políticas y culturales nuevo, que surgen en la reflexión de los países periféricos respecto del mundo central, opulento y signado por la tendencia permanente hacia un “pensamiento único”.

Delimitación histórica

1. El tema de la diferencia tiene una larga tradición en el pensamiento filosófico, que puede remontarse a la filosofía griega. Pero es a partir del moderno idealismo filosófico que, en Hegel, adquiere una problemática fundamental. Hegel resume el proyecto filosófico de la modernidad europea (Descartes, Kant, Fichte, etcétera) y le imprime una dirección dominante, al resolver lo diferente en la pura identidad del todo.

En América Latina la cuestión antropológica, ética y aun teológica de la alteridad y el otro tiene un largo camino, a partir de la reflexión efectuada aquí en torno a tradiciones teóricas de autores tales como Buber, Brunner, Laín Entralgo, Jolif, Levinas, etcétera. En la vertiente de corte marxista, si bien dicha temática fue siempre sospechosa de “idealista”, en los círculos del “marxismo humanista” (donde se leía a Garaudy y Lefebvre, por ejemplo) fue cultivada remontándola al joven Marx y, aun, al propio Feuerbach.

Pero la reflexión estrictamente teórico-filosófica del otro, discutido sistemáticamente a partir de un determinado campo categorial, se instaura —a nuestro juicio— a partir de los trabajos de Enrique Dussel:² en primera instancia (comienzos de la década de los 70)

² Entre otros de sus trabajos de esta época, véase: “El método analéctico y la filosofía de la liberación”, p. 116 y ss.; *Método para una filosofía de la liberación*; *Filosofía de liberación*; y los cinco tomos aparecidos de su *Ética*, a partir de 1973, en diferentes ediciones y países. Los planteamientos de Dussel aparecen en el contexto de la llamada “Filosofía de la liberación latinoamericana”, con antecedentes importantes en la filosofía del

cuando explicita sus reflexiones críticas en torno a la obra de Levinas, asumiendo, no obstante, la misma semántica teórica del filósofo lituano-francés como contexto interpretativo del otro: la categoría de *exterioridad*. Posteriormente, Dussel tomará un rumbo propio en la edificación teórica de la exterioridad³ y, en la etapa actual (mediados de los 80 en adelante), enhebrará sus reflexiones al desarrollo de una original reinterpretación de las obras centrales de Marx.⁴

Por otra parte, y ya desde la década de los 80, se ha instalado en algunas disciplinas sociales en latinoamérica, el tema de la diferencia: distinta manera de referirse a la cuestión del otro, pero desde la óptica y los presupuestos del postestructuralismo y el llamado “pensamiento débil” (es decir, los movimientos de reactualización del último Heidegger en Francia e Italia promovidos, entre otros, por Derrida, Lacan, Vattimo, etcétera).⁵ Si bien la cuestión de la diferencia en nuestras ciencias sociales ha tenido un desarrollo marginal, por

peruano Augusto Salazar Bondy, el mexicano Leopoldo Zea, etcétera. Una evaluación contemporánea del desarrollo dusseliano en el marco de la Filosofía de la Liberación, escrito por un europeo, es el trabajo de Antonino Infranca, *El otro occidente* (2000). Entre los estudios sistemáticos sobre Levinas en dicha época, en Latinoamérica, ver Guillot (1973), “Emmanuel Levinas: evolución de su pensamiento”, asimismo el estudio introductorio a *Totalidad e infinito* (traducido al castellano por Guillot).

³ Los dos textos donde puede advertirse este rumbo más propio, a pesar de la continuidad semántica con los planteos anteriores, son: *Filosofía de la liberación y Filosofía ética latinoamericana I y II*.

⁴ Me refiero a tres trabajos centrales: *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*; *Hacia un Marx desconocido, un comentario de los Manuscritos del 61-63*; *El último Marx y la revolución latinoamericana*.

⁵ Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos I*; “De un otro al Otro”, en *Seminario*. Derrida, *La escritura y la diferencia*; “La difference”, en *Marges de la philosophie*; Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*; Vattimo, Rovatti y otros: *El pensamiento débil*. Respecto a las tendencias (marginales) en las ciencias sociales latinoamericanas a cernirse de la categoría de diferencia, a modo de ejemplo, ver Eliseo Veron, *La semiosis social* (1987); Lechner (1984), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*; Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista* (en colaboración con Ch. Mouffe, 1987); De Ipola, *Ideología y discurso populista* (1974); *La rebelión del coro: estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, (1989), etcétera (no deberíamos olvidar aquí los desarrollos latinoamericanos del psicoanálisis de corte lacaniano).

cuanto ha generado pocos desarrollos propios y sistemáticos,⁶ vale la pena hacer un señalamiento más al respecto: indicar que, paradójicamente, en estas dos últimas décadas se ha producido un masivo trasvasamiento de dicha categoría, desde el campo filosófico al de las ciencias sociales. Vía traducción de literatura específica producida en otros idiomas, aunque también en trabajos locales y regionales, ello puede verse en los estudios de género, la antropología cultural, los estudios postcoloniales y culturales, los trabajos sociológicos enmarcados en el cualitativismo y la hermenéutica, etcétera; dicho trasvasamiento —lento y silencioso al principio— se tornó masivo.⁷

Tres cuestiones preocupan al respecto:

- e. por un lado, que dicho trasvasamiento moviliza una categoría del campo filosófico al terreno de las ciencias sociales, sin dar cuenta teóricamente (“metateóricamente”, sería la forma correcta de expresarse) de dicha operación, sus posibilidades y límites.
- f. Por otro, debido a lo que se acaba de señalar, en innumerables casos, “diferente” (como sinónimo del otro/a, la alteridad, lo distinto, etcétera) pasa a usarse indiscriminadamente como entidad empírica sin más. Un ejemplo de ello, aunque no referido a este contexto, que clarifique lo que se intenta indicar puede ser el traspaso de la “razón trascendental” kantiana (*sede de la producción del sentido de lo real*) al sujeto empírico portador de significaciones en la teoría de la acción social de Weber (no al acaso, discípulo de una de las escuelas herederas intelectuales

⁶ En Parisí, “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, se reflexiona sobre la cuestión del otro con la categoría de diferencia, pero no según el contexto postestructuralista, sino más cerca de los desarrollos del último Dussel. Vid. Asimismo, mi trabajo “Paradigmas teóricos e intervención profesional: en torno al campo categorial de la dialéctica histórico-social” (1993), en revista *ConCiencia Social*.

⁷ A modo de ejemplo, los estudios de género de Alcoff; Scott; Frazer; Mouffe, etcétera. Estudios poscoloniales de Said, Mignolo, Quijano, etcétera; trabajos antropológicos y culturales de García Canclini, Martín Barbero, Landi, Ortiz, etcétera. En el campo sociológico de corte cualitativo y hermenéutico, trabajos de Vasilachis, Bourdieu (al menos algunos de sus textos básicos, como *La distinción*, *La miseria del mundo*, *El sentido práctico*), una parte importante de la corriente etnográfica americana, etcétera.

de Kant). Si bien Weber abrió con ello una nueva problemática en una nascente ciencia social empírica (la sociología), hace un siglo que se sigue discutiendo si el sentido intencional mentado en la acción del actor social no condena a Weber a una sociología idealista (fundada justamente en una filosofía del sujeto-fuente del sentido); o, si al contrario, por vía de los “tipos ideales” el autor alemán escapa tangencialmente a ello, ya que en diversas interpretaciones los tipos ideales son lo que hoy llamamos modelos teóricos para la interpretación de la acción social.

- g. Por último, en los casos donde se explicita una problematización de la categoría (a modo de ejemplo, en algunos escritos de Laclau; respecto a este autor argentino, radicado en Inglaterra hace más de treinta años, el texto fundamental de su producción al respecto es el largo capítulo tres de su libro —escrito con Chantal Mouffe— *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, todas sus obras posteriores dependen teóricamente del texto citado), no puede darse cuenta del campo categorial al cual pertenece, las implicancias de su paso desde la filosofía a las ciencias sociales empíricas y la relación de la categoría con otras, sin las cuales la misma se torna incomprensible (por ejemplo, sin su relación con categorías como “totalidad”, “contradicción”, “praxis o práctica”, etcétera).

Delimitación conceptual

1. Plantear teóricamente la cuestión del otro a partir de los señalamientos mencionados supondrá, en el presente desarrollo, dos cuestiones: a) superar el nivel discursivo de las discusiones antropológicas, éticas o teológicas, para situarse a un nivel estrictamente categorial y b) dentro de la semántica teórica, optar claramente por la categoría de diferencia como eje y referente central. Lo cual, a su vez, implicará ir estableciendo cuánto nos separa esta opción

—paradójicamente— de la temática postestructuralista y postmoderna de la “diferencia” (pero también de los puntos comunes de confluencia con la misma) y en qué medida nos acercaremos al planteo dusseliano de la “exterioridad”.

2. La categoría teórica de diferencia se refiere a la significación del otro como *no reductible en última instancia a la identidad de lo mismo* (lo-mismo: el eje articulador que sustenta a la Totalidad vigente y dominante). Con estas formulaciones abstrusas, queremos decir: la identidad del otro no se agota nunca ni totalmente en el espacio y horizonte de la totalidad de la cual se parte, dimensión o momento. Que lo otro o el otro reclamen identidad y consistencia *más allá* del Todo vigente o dominante, *ese hecho esencial es nombrado por la categoría de diferencia*. Pero no solo eso: también la índole de las relaciones posibles —al interior de las totalidades— entre lo-mismo y lo otro. Es decir, relaciones de dominio, de indiferencia o construcción siempre renovada de nuevas totalizaciones más abiertas, más críticas (lo cual implicará que a la categoría de diferencia habrá que articular, entonces, las categorías de contradicción y praxis).

En otros términos, a partir de la categoría de diferencia se resignifica y rearticula una teoría dialéctica de corte histórico-social, superadora de la dialéctica hegeliano-marxista tradicional (una por idealista, la otra, la comprometida con el positivismo; ello deja para otra discusión en qué medida en el propio Marx efectivamente existen elementos de una dialéctica históricosocial abierta). En efecto, estas últimas —además de no haber llegado nunca estrictamente a la cuestión de la diferencia— entendieron al otro como un momento de la identidad de las totalidades (y nada más). Debido a ello concibieron la superación dialéctica solamente como efecto del movimiento de las contradicciones mismas. En torno a ésto último, suenan luminosas las palabras de Adorno:

Desde el momento en que Hegel resuelve consecuentemente lo diferente en la pura identidad, el concepto pasa a ser garantía de lo no conceptual, la trascendencia es capturada por la inmanencia del

espíritu y estratégicamente eliminada al convertirse en la totalidad de este. (1975, p. 400)

3. Las relaciones entre la diferencia y la dialéctica son imposibles para el discurso postmoderno y postestructuralista. Según Vattimo, la diferencia solo puede hacerse patente en el “pensamiento débil” que haya renunciado —en profundidad— al ejercicio del logos como dominación (y por tanto, también al discurso dialéctico, uno de los últimos exponentes de la razón dominadora)⁸.⁸ Con esto, Vattimo asume el programa heideggeriano del pensar como *An-denken*, es decir, del “pensar conmemorativo” que se define por “[...] pensar no al ser como presencia de lo que está presente, sino la presencia en su proveniencia...” (Vattimo, 1988, p. 118). Para este pensamiento, siempre según Vattimo, interpretando a Heidegger, la diferencia es aquella identidad no presente del ser, su futuro, su inaprehensible horizonte. Con sus palabras: “La diferencia como destitución de la definitividad de la presencia es, por el contrario, esencial al pensamiento ‘crítico’, contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas...” (Vattimo, 1988, p. 8).

En esta misma dirección, propone Derrida (1989) su concepción de la diferencia: “Diferir [...] significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del deseo o la voluntad...” (p. 8). Este exponente del postestructuralismo explicitará en profundidad su cometido cuando, por ejemplo, al estudiar el intento de Levinas por fundamentar su filosofía del “otro como absolutamente otro”, a partir de la categoría de exterioridad. En la oposición Levinas / Heidegger, largamente explicitada en *Totalidad e infinito*, Derrida tomará un claro partido por Heidegger (por su específica concepción de la temporalidad diferenciadora de *Identität und Differenz* y otros trabajos del último Heidegger), acusando a Levinas de haber ingresado a un empirismo sin retorno.⁹

⁸ Ver Vattimo, Rovatti y otros, *El pensamiento débil*.

⁹ Ver “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210.

Qué es ese “otro de la razón” dominadora, heterogéneo al pensamiento discursivo, que aparece en la reflexión postmoderna, se pregunta Habermas (1989, pp. 351-386), al plantearse una resignificación de la modernidad que camine por otros carriles que los de Heidegger, Derrida, Foucault, etcétera. Para Habermas, este planteo postmoderno acerca de “lo otro” que la razón dominadora de la modernidad, no es claro; y su peligro evidente es ingresar al camino sin vuelta del irracionalismo, más que de la superación de la razón como dominio. Además, para el antiguo discípulo de Frankfurt los planteamientos ligados al último Heidegger reniegan tanto de cualquier proximidad a una analítica científica, cuanto de posibilidades de inserción efectiva y justificada en la práctica social (Habermas, 1989, pp. 163-195).

A estos importantes señalamientos sobre la categoría de diferencia en su versión postmoderna y posestructuralista, de parte de Habermas, añadiremos elementos de la reelaboración que sobre esta centralísima categoría se trabaja en Latinoamérica. Tendremos como motivo expreso, al respecto, las últimas propuestas teóricas de Dussel, a partir de sus trabajos actuales.¹⁰

Por último, deseo indicar que un latente peligro se cierne sobre el planteo acerca de la diferencia que se ha efectuado en Europa (quisiera recordar nuevamente la advertencia que emite el mismo *la Totalidad a Infinito* de recientes trabajos¹¹ de Todorov); querría preguntarme si su crítica a la filosofía de la presencia, la identidad de la no-presencia que reclama no serán, en definitiva, sino *la reivindicación del por-ver de lo-mismo, y solo eso* ¿Por qué plantear esto? Porque, en definitiva, las categorías teóricas del discurso no constituyen sino la elaboración especulativa del *orden práctico* de sentido y significaciones que sustenta a la existencia social¹² ¿Expresa el orden

¹⁰ Me refiero a *La producción teórica de Marx, Hacia un Marx desconocido, El último Marx y la revolución latinoamericana*. y su fundamental *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998).

¹¹ *La conquista de América, la cuestión del otro*, (1988); *Nosotros y los otros* (1991).

¹² Este proceso de producción práctica del sentido y su reelaboración especulativa en el campo categorial puede consultarse en: Jolit, *Comprender al hombre*, cap. VI. También Veron, *La semiosis social* (1987).

práctico de sentido de la actual vida socio-cultural europea preocupaciones sustantivas por la suerte y destino de los excluidos del mundo? La reivindicación crítica de que la filosofía de la presencia reprime y oculta un “más allá” del orden dominante, ¿conjuga en la voz de sus pensadores un reclamo (no solo ético) y un cuestionamiento teórico a partir de quienes *práctica y efectivamente* son lo-otro-excluido del mundo de la opulencia?

4. Dussel, en sus últimos trabajos (mediados de los 80 en adelante), ha planteado cuestiones básicas al respecto, que intentaré sintetizar:

- h. Por una parte, ha resignificado la problemática de la exterioridad, articulándola a una cuidadosa lectura y reinterpretación de las obras centrales de Marx. Ha establecido, así, un encare sustantivo entre exterioridad y “trabajo vivo” redefiniendo, a nuestro juicio, el contenido teórico de la exterioridad más allá de Levinas. En nuestro concepto, esta es, justamente, la categoría de diferencia (que Dussel seguirá llamando exterioridad). En la totalidad dominante del orden mundial capitalista, la diferencia nombra al trabajo vivo como lo-otro-reprimido al ser subsumido por el capital. La diferencia, pues (“exterioridad”, siempre según Dussel) expresa a nivel teórico la realidad o identidad del trabajo vivo como realidad “más allá” del capital.

Todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la *fuerza de valor*. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidada, constituirá el punto de apoyo de la *crítica* de Marx. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo *exterior* al sistema que exigía Arquímedes, el no-capital; la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. (Dussel, 1988, pp. 371-372)

- i. Por otro lado, ha mostrado los distintos niveles en que puede plantearse la categoría central de diferencia, según el tipo de

totalidades que se analicen.¹³ Así, uno será el nivel de la relación abstracta capital / trabajo; otro, las relaciones a nivel del sistema mundial capitalista, otro el de las relaciones que estudió la vieja teoría de la dependencia, etcétera. Debemos aclarar que estos últimos desarrollos de Dussel se conectan estrechamente con planteamientos suyos anteriores,¹⁴ donde mostraba un complejo sistema de articulaciones categoriales, de acuerdo a los niveles de totalización. Allí están expuestos los niveles llamados: I) político (en el cual deberíamos incluir los aspectos sobre los cuales acabamos de reflexionar), II) erótico, III) pedagógico y IV) antifetichismo.

- j. Esta compleja articulación es una suerte de garantía contra cualquier tipo de unilateralización en la interpretación. La realidad es compleja, plural, múltiple; *todo no es político-social*, no todo juega su sentido a nivel macro. Pero el estudio de la diferencia, a partir de sus referencias a lo político y social, nos puede otorgar claves de interpretación simultáneamente totalizadoras, críticas y abiertas.

En este sentido, debemos afirmar que la exclusión o represión de la diferencia (es decir, su “posición relativa” en las totalidades) es múltiple, pluridimensional. Dicho de otra forma: en la producción y reproducción de la existencia —material y simbólica— de nuestras sociedades se genera un complejo sistema de exclusiones, formas distintas de represión de la diferencia. Podemos situar un eje importante en la “falla” del mercado capitalista (generador “per se” de macroasimetrías), pero a su vez, las exclusiones se expresan de un modo específico en una multitud de ámbitos. Estos son, entre otros, la exclusión de la mujer, los ancianos y los niños, a partir de un “mandato” social patriarcalista y productivista, que los reprime y excluye de las esferas decisivas del poder, la gestión y el goce. Las

¹³ Entre otros lugares, ver “La cuestión popular” en *La producción teórica de Marx*, pp. 400 y ss.

¹⁴ Ver *Filosofía de la liberación*, pp. 77 y ss.

exclusiones racial, religiosa y de todo tipo de minorías, a partir de un complejo entramado de prejuicios ancestrales. La exclusión de la propia naturaleza, a partir de un modelo productivista depredador, que nos ha hecho creer que el mundo es propiedad exclusiva y excluyente de nuestra especie, etcétera.

- k. No podríamos hablar de la diferencia sino es en relación a la unidad (a alguna forma de vínculo, unidad o totalidad). La diferencia “en sí, sola”, es una abstracción sin sentido. Un problema central es cuál es su posición al interior de la unidad o vínculo en el que se halla o pertenece: si de subordinación (hablaremos, entonces, de diferencia reprimida), si de indiferencia (hablaremos, por ello de diferencia irrelevante, marginal, para el vínculo del cual es parte o dimensión constitutiva) o de diferencia articulada y potenciada en una unidad simétrica, múltiple, abierta.

Estas “posiciones” o relaciones entre unidad (totalidad o vínculo) y diferencia tienen que ver, a su vez, con la cuestión de la “contradicción” y el “conflicto”. Si en el vínculo, unidad o totalidad de que se trate, el “uno” se yergue como polo central y dominante, relega a “lo otro” (la diferencia) a una posición de subordinación, de otro-dominado; la unidad queda, así, atravesada por una contradicción (que podrá expresarse, en algún momento, en un conflicto abierto o no). Si la unidad o totalidad tendiera a la fragmentación y despotenciación de la fuerza vincular que la ha constituido, la relación entre “uno” y “otro” ingresaría a una dinámica de indiferencia, donde lo que podrá ocurrir es la cancelación del vínculo o que el mismo se resignifique en torno a un polo dominante (en relación al cual “lo otro” se tornará diferencia dominada, reprimida). La dinámica de la indiferencia no es un avatar naturalista que afecte a los vínculos, unidades o totalidades de que se trate: siempre tendremos que presuponer la existencia de una/s contradicción/es no resueltas, que no pudieron permanecer siempre en forma latente, tampoco “explotar”

(es decir, expresarse en un conflicto abierto) y sí, asumir la forma de una suerte de “implosión”.

e) La unidad o vínculo construido sobre la articulación-potenciación de las diferencias es el mayor desafío que los seres humanos debemos enfrentar; la utopía básica de toda interacción vincular (micro o macro) que apunte a la libertad, la autonomía, la capacidad de iniciativa y, a la vez, la comunión, la solidaridad y el amor. Esta utopía central, positiva e indeclinable, permanentemente debe confrontar con las contradicciones y conflictos; el secreto de su concreción radicaría —creemos— en la simultánea capacidad de superación-resignificación de las contradicciones y conflictos, por una parte y, por otra, en la fuerza articuladora que desde allí generara para fortalecer la unidad en las diferencias potenciadas.

Más arriba nos habíamos preguntado qué es la diferencia; pensamos que algo hemos avanzado y señalar que se trata de una “realidad” o dimensión constitutiva de toda unidad, vínculo o totalidad, cuya entidad y significación es variable según la dinámica vincular en la que se despliegue. Su represión, exclusión o absolutización nunca podrán dar cuenta de proyectos vinculares simétricos, ricos, complejos, pluralistas, creadores. Según, pues, los avatares de su dinámica en la unidad de la que sea parte, dimensión o momento, será constitutiva de unidades cerradas (“totalitarias”) o, al contrario, unidades o vínculos en proceso de apertura, enriquecimiento, resignificación de sus contradicciones y repotenciación de sus diferencias.¹⁵

¹⁵ He tomado parte de estas reflexiones teóricas sobre la diferencia de una investigación en curso titulada “La educación sexista en la educación primaria de la ciudad de Córdoba”, que llevo adelante conjuntamente con la Lic. Rosa Giordano.

Bibliografía

- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Dussel, Enrique (1973). *El método analéctico y la filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Mundo Nuevo.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1974-1984). *Filosofía ética latinoamericana* [6 vols.]. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Edicol.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1991). *El último Marx y la revolución latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Infranca, Antonino (2000). *El otro occidente*. Buenos Aires: Antídoto / Herramientas.
- Jolif, Jean (1969). *Comprender al hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Laclau, Ernesto (1988). Más allá de la positividad de lo social: antagonismos y hegemonía. En Ernesto Laclau; Chantal Mouffe (eds.), *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lévinas, Emmanuel (1973). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Lévinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Parisí, Alberto (1983). Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx. *Administración y Política*, (6).

Parisí, Alberto (1993, noviembre). Paradigmas teóricos e intervención profesional: en torno al campo categorial de la dialéctica histórico-social. *ConCien-
cia Social*, 1(1).

Vattimo, Gianni (1988). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.

Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo (eds.) (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

¿De verdad se están muriendo las ideologías?¹

En este número, que quiere participar del debate sobre ideología y cultura, el autor dice su opinión. Arremete contra los simplismos y las reducciones mentirosas para mostrar la complejidad de lo real y de su dimensión ideológica. Algunos augures de muertes y demoliciones son simples estafadores.

Introducción

La prédica actual acerca de la muerte de las ideologías (que reitera un esfuerzo similar al originado en los 60 desde los EE. UU.) sugiere una curiosa imagen: las ideologías son una suerte de enfermos o entes / cosas que declaramos voluntariamente colocarnos, para ver el mundo a nuestra manera. No hay razones sustantivas que justifiquen esa peligrosa y reiterada moda, a no ser mezquinas intereses partidarios y grupales y el vicio intelectual de querer siempre complicarlo todo. Por eso, cuando las urgencias de la realidad tocan a nuestras puertas (como hoy sucede en la realidad argentina), hay que ser pragmáticos.

¹ Texto publicado en *Alternativa Latinoamericana* N° 11, 1990 (pp. 18-22). Se incluye en este libro el artículo completo.

Se acabó el juego y todos somos invitados a que por un nuevo acto de voluntad común nos despojemos de las visiones particularistas que nos dificultan percibir la “realidad real”.

He ahí la muerte de las ideologías, un gesto colectivo de sensatez que no es reclamado desde el hegemónico bloque conservador-populista, el discurso posmoderno y una pléyade de brillantes desencantados.

A la base de este esquematismo por demás simplista, subyacen determinados prejuicios y prenociones, que querría analizar en el presente artículo: a) el carácter voluntarista de las ideologías, reducidas de esa forma más que nada a intencionales formulaciones doctrinarias de grupos, partidos, etcétera; b) el supuesto de que, “por debajo” de las ideologías existe una realidad homogénea para todos y que, si no es percibida como tal, se debe a las caprichosas deformaciones ideológicas. c) El sobreentendido de que las ideologías nacen y mueren como efecto de disputas políticas y desacuerdos sectoriales, nada tendría que ver, por lo tanto, con la “realidad real”, que es común a todos, homogénea y ajena al conflicto. De paso, desde este sobreentendido es impensable el conflicto entre los actores sociales como expresión de contradicciones estructurales.

Estas y algunas otras cuestiones son, creo, decisivas para elaborar una respuesta lúcida y analítica a la cuestión indicada en el título de nuestro escrito. Intentaremos hacerlo de alguna forma.

¿Por qué hay ideología?

Es interesante advertir que hoy hablamos de “ideologías” (en plural); esto es un considerable avance respecto a la época —no muy lejana— en que el planteo era mucho más sencillo: por un lado, estaba la ideología (en singular), opresora, mistificadora, dominante. Por el otro, nuestra posición, vehículo de intereses sociales transparentes y, como tal, ella misma justa y transparente.

Maniqueísmo fácil este de cargar todo el peso del conflicto en el otro (el imperialismo, las clases dominantes, etcétera), soslayando la propia participación y la propia ideología que, también ella, podía exacerbarse y deformar la comprensión de la realidad. Hoy, cuando hablamos de ideologías, reconocemos que el debate social y político se expresa —entre otras formas— a través de la confrontación y lucha entre múltiples ideologías. Ningún actor social, por lo tanto, tiene el privilegio de situarse en una zona neutra o virgen que lo libere de los riesgos de tener que apostar, poniendo siempre en juego su ideología.

Volvamos a la pregunta que hicimos hace unos instantes: ¿por qué hay ideologías? De acuerdo a lo que ya hemos sugerido desde el comienzo, entendemos que las ideologías no son el producto “voluntario” de disputas partidarias o grupales; en este último caso se trataría más bien de posiciones doctrinarias y políticas. Es decir, elaboraciones puntuales y específicas relativas a problemas y cuestiones de coyuntura. Por lo tanto, expresiones surgidas a partir de determinadas (ideologías) o fundamentadas en ellas. Pero las ideologías como tales, son previas: quiero decir, previas a la voluntad y la conciencia de los actores sociales (es decir, no intencionales), porque primariamente expresan la posición diferencial de los actores sociales en el conflicto social.² Esto es un hueso duro de roer y trataremos de clarificarlo lo mejor posible.

En primer término, aclaremos que las ideologías no son “ideas” fundamentalmente (en este sentido, la tradicional palabreja es harto inadecuada para designar su objeto; pero la mantenemos por el peso de su vieja tradición). Antes que ideas, las ideologías expresan intereses, valores, normas y experiencias sociales fundamentales. Estos

² La concepción de las ideologías que esbozo a lo largo de este artículo se enmarca, en términos generales, en La Teoría del Discurso y el Análisis de lo ideológico. Ver Verón, *La Semiosis Social* (1987); De Ipola, *Ideología y discurso populista* (1982); Laclau, “Ruptura populista y discurso”, en Labastida y Del Campo (coords.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (1985); Piceini, Mabel, “Sobre la producción discursiva la comunicación y las ideologías” (1983).

contenidos no son universales e intemporales; devienen, por el contrario, una experiencia social específica y diferencial, la de cada uno de los actores sociales fundamentales (llámense estas clases sociales, fracciones de clase, bloque pluriclasistas, corporaciones, etcétera).

En segundo lugar, es obvio que la presencia y existencia de grupos sociales diferentes (por ejemplo, asalariados y capitalistas, trabajadores rurales y propietarios agrarios, mayorías populares y minorías privilegiadas, etcétera) no es un hecho natural de la vida social, como lo pueden ser las tormentas, los terremotos o los cambios climáticos. Tiene que ver, sí, con las diferencias objetivas generadas al calor del conflicto social estructural: el nudo de contradicciones lenta y subterráneamente cristalizado por la forma dominante en que se produce y reproduce la existencia social y las estrategias institucionalizadas de apropiación de beneficios y posibilidades. Pero no solo con el conflicto político, articulado al primero; es decir, la lucha incesante y voluntaria que los grupos o actores de que venimos, entablan desde su posición, en torno al poder y por un proyecto, en el escenario principal —aunque no exclusivo— del espacio político-estatal de la sociedad. Si el conflicto estructural traza una primera escisión entre los grupos sociales, estos se convierten en verdaderos actores sociales diferenciales a través del conflicto a la lucha política.³

En tercer término, señalemos que el conflicto (en su unidad de estructural y político) no es algo externo a los actores sociales; al contrario, los define, los relaciona, y los confronta. Pero los opone justamente por la diferenciada posición y contradicción de las posiciones en juego. No es lo mismo ser clase o grupo hegemónico que subalterno o emergente, asalariado que capitalista, rentista que subocupado, etcétera. Es que nuestras sociedades no son armónicas y lineales; al

³ Sobre la interrelación del conflicto social estructural y el momento político del conflicto, asimismo, sobre la constitución de la identidad política de los actores sociales, ver Portantiero, “Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica”, en Labastida y Del Campo (1985); De Ipola, “Sociedad, ideología y comunicación”, en *Ideología y discurso populista* (1982); Portantiero, *La producción de un orden: ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad* (1988).

contrario, en el marco de su densidad, dinamismo y complejidad, son entidades contradictorias, conflictivas. Y el conflicto no aparece como una contingencia anecdótica, sino como un elemento definitivo, esencial para una comprensión crítica y científica de la realidad.

Tendremos que tener en cuenta —y esto constituye nuestro cuarto señalamiento— que al hablar del conflicto no nos referimos a ningún tipo de principio metafísico o entidad primordial que lo explique todo y mueva a la sociedad por virtudes propias. El conflicto y la contradicción son históricos, fechables.⁴ Y la lucha política (momento político del conflicto) ha de consistir —al menos desde una perspectiva crítica— en la concientización y superación del mismo. “Superar” el conflicto, es decir, recomponer paulatina y permanentemente el juego de las posiciones sociales para abrir nuevas alternativas de mayor justicia, participación y democratización.

Concluyamos el presente apartado: hemos intentado explicitar que las ideologías no son formulaciones voluntaristas y conscientes que surgen y se volatilizan en cada coyuntura. Más bien al contrario, expresan —en forma no intencional, en primera instancia— las posiciones diferenciales de los actores sociales en el proceso del conflicto estructural. Son portadoras, por lo tanto, de los intereses, normas y valores de cada una de dichas posiciones. Y a partir de dicho sustrato ideológico que, en el momento político del conflicto, elaboramos —ahora sí, en forma consciente— doctrinas, discursos y posiciones coyunturales. Estos últimos son cambiantes en el corto y mediano plazo. Las ideologías, por su parte, cambian en el largo plazo (en la medida que se modifiquen sustantivamente las posiciones diferenciales al calor del conflicto); cambian, por supuesto, pero no por ello desaparecen.

⁴ Sobre el carácter histórico (“fechable”) de las contradicciones sociales estructurales y la crítica al esencialismo de la contradicción, ver Parísí, “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, en revista *Administración y Política*, 6, 1983; Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, (1976).

Ideologías, ideologismos y superideologización

La caracterización que hemos esbozado de las ideologías no implica que revelen todo en relación a los actores sociales y su confrontación. Quiero decir: lejos de constituir un discurso absoluto y acabado sobre los actores sociales, las ideologías señalan el punto de partida de una búsqueda, de un descubrimiento de la realidad social y de una apuesta en torno a la misma. Pero si las plataformas políticas, las doctrinas partidarias o las formulaciones sectoriales —que se construyen desde el terreno de la propia ideología— lejos de potenciar el desciframiento de las incógnitas sociales se convierten en formulismos cristalizados, nos estamos moviendo en el campo de los ideologismos: hemos transitado la barrica crítica que va de las ideologías (como punto de partida de una búsqueda) a los ideologismos como instrumento de clausura negativa de los discursos.

Veamos un ejemplo tomado del debate ideológico argentino de nuestros días. Cuando la clase trabajadora organizada se opone a las privatizaciones de empresas estatales, primariamente está reaccionando con correcto “olfato ideológico”, por cuanto en ello se juegan intereses vitales de sus agremiados. Pero cuando se cierra totalmente a la idea de privatización (como pudo advertirse entre 1986-1988), hace que los valores y formulaciones —que ella sustenta— de propiedad estatal y nacionalismo económico tiendan a convertirse en formulismos huecos e inoperantes (es decir, ideologismos). ¿Por qué? Porque detienen la complejidad y dinámica del debate al impedir que dichos valores de verdad se confronten con nuevas formulaciones (es decir, que se midan con la actual situación de agotamiento —entre nosotros— del modelo que tiene el Estado como agente principal del proceso de acumulación). Asimismo, impiden una confrontación con la realidad inmediata y concreta, que exhibe a las empresas estatales deficitarias, inoperantes y quebradas (aunque dicho cuadro de cosas no ha sido creado, obviamente, por el estatismo y el nacionalismo económico. Pero no importa: al cerrarse ideologistamente, los

trabajos perdieron eficacia histórica para demostrar que la crisis de las empresas estatales surgió de un saqueo premeditado y, por el contrario, terminaron siendo blanco de acusaciones de corporativismo).

La historia reciente de nuestro país es muy rica en ejemplos de este tipo, fáciles de detectar en agrupaciones políticas, grupos sectoriales, etcétera. Muestran, más que el fin o la muerte de las ideologías, la ineficacia de los ideologismos para madurar un debate ideológico que nos es de impostergable necesidad. El conflicto ideológico argentino se parece a veces, en este sentido, a un sistema de empates negativos: no hay estrictamente interpenetración de posiciones, sino de confrontación epidérmica y exacerbada de ideologismos, incapacitados de entendimiento y concertación.

Cuando los ideologismos (que son como excrecencias inevitables de las ideologías) avanzan hasta ocupar toda o gran parte del discurso de un actor social, hemos traspasado una nueva y más peligrosa barrera: la que separa a las ideologías (y sus inevitables ideologismos) de la superideologización. En este caso, el actor social superideologizado participa de la confrontación social en un estado de notable cristalización ideológica. Tiene fórmulas acabadas que explican —a su juicio— totalmente todos los problemas y aclaran todos los horizontes. No hay casi lugar para la duda y se experimenta una especie de anticipada posesión de los secretos de la historia. No quiero con esto jugar a la retórica; estoy pensando, al contrario, en determinados actores sociales de nuestro drama nacional. Cuando la corporación militar persiste obcecadamente en reivindicar su intervención en el período 76-83 como gesta patriota y salvadora, evidentemente estamos más allá de una pertinaz reiteración de mala voluntad y peor memoria. Asistimos, más bien, a la superideologización de un sector cerradamente corporativo, para el que pareciera que todavía no ha sonado la hora de una tímida autocrítica.

Algo similar puede decirse de la Iglesia Católica argentina (o, al menos, de sus jerarquías e intelectuales): su discurso está tan sobreideologizado, en términos de un espiritualismo vacío y de un universalismo hueco, que puede referirse a cualquier coyuntura posible

permaneciendo idéntico a sí mismo. Impermeable a demandas específicas de la realidad, manifiesta, hoy por hoy, una notable incapacidad para intervenir positivamente en la confrontación ideológica nacional.

¿Es acaso menos sobreideologizado el ideario político de determinados sectores de la Izquierda Unida, para los cuales el socialismo como meta es induditable, el “Gobierno de los trabajadores” es una propuesta política inequívoca e iniciativas tales como la expropiación de los monopolios y el control liso y llano de la deuda externa gozan de un alto grado de evidencia? ¿Con qué realidad nacional e internacional se ha medido ese discurso, para poder exhibirse sin hesitaciones y tono triunfalista?

Pero la parte del león se la llevan, sin lugar a dudas, los ideologismos del gran capital argentino. Cocinado en sus usinas corporativas, arquitectado en los medios masivos (con clara hegemonía en diarios especializados y programas de amplia cobertura), ningún discurso ideológico en la Argentina ha alcanzado su grado de hiperideologización. Ha llegado a confundir de tal manera el bienestar general con el logro de sus propios intereses que, en su óptica, privatizar (en su provecho) equivale a “agrandar el país”, pagar de cualquier forma la deuda externa (de la que se benefició en gran medida) es “honrar” los compromisos financieros, arriesgar inversión es haber concertado (por cualquier medio) una segura tasa de retorno, etcétera. Nunca como ahora su apologética ha sido una verdadera traba en el debate ideológico de nuestros días, por su probada incapacidad para concertar, la atrofia de sus análisis y la prepotencia de su embate.

No he pretendido, ni mucho menos, un exhaustivo registro o balance del estado actual de nuestra confrontación ideológica; ello excedería el alcance de un breve artículo. Se trata de algunos ejemplos muy a la mano; pero de hacerlo, tendríamos que referirnos de modo especial nuestros partidos políticos mayoritarios, las organizaciones de base e intermedias, etcétera.

Ideologías y cultura

Existe una imagen poco feliz, que supone la relación entre las ideologías y las culturas de esta forma: en el “subsuelo” están las culturas y, sobre las mismas, se edifican las ideologías. Según esta imagen, la cultura de un país o una región es un acervo común, un complejo de experiencias y valores (por ejemplo, religión, la lengua, los mitos) que no solo son comunes, sino vividos de igual forma por el conjunto de los integrantes de la comunidad. Y, sobre dicha experiencia comunitaria, se erificarían las ideologías, una suerte de racionalizaciones a posteriori (proyectos, programas, estrategias, doctrinas, etcétera), intelectualizaciones unilaterales de lo que en el subsuelo de la cultura está solamente insinuado en sus símbolos.

¿Por qué he señalado que esta imagen es poco feliz? Anoto las siguientes razones: a) porque reduce las ideologías a ideas, algo que anteriormente juzgamos inapropiado. En todo caso —dijimos— es a partir de las ideologías que se elaboran racionalizaciones tales como doctrinas, proyectos, programas, etcétera. Y de tales racionalizaciones hemos dicho que, cuando se convierten en formulismos cristalizados o huecas recetas, son ideologismos, justamente. b) Porque separa el ámbito de la cultura del ámbito de la ideología, suponiendo —con cierta ingenuidad— que las culturas están preconstituidas al margen de estas últimas; suponiendo, asimismo, que las culturas son universales (para un ámbito dado) y las ideologías constituyen recortes particularistas sobre dicha generalidad.

En realidad, aceptar dichas suposiciones nos llevaría a concebir una dimensión innominada de la sociedad, ajena al conflicto, previa a la constitución contradictoria de nuestras sociedades; en esa dimensión, sí, los actores sociales se encontrarían en una primigenia comunidad para, posteriormente, diferenciarse en la multiplicidad de las ideologías. Creo que esto es inaceptable; se trata de una inadecuada representación, con equívocas y virtualidades analíticas.

c) Lo último que indicamos en el punto anterior no significa que identifiquemos culturas con ideologías y que, entonces, estemos usando ambos términos como equivalentes. Al contrario, creo que hay una diferencia —que debe destacarse— sin que ello implique posibilidad de que puedan darse separadamente.⁵ Avancemos un poco más en esto. No podemos identificar a las ideologías con las culturas, porque aquellas expresan una dimensión o momento diferencial y específico en relación a estas; y, a la vez, no podríamos separarlas. Quiero decir con esto: la profunda experiencia existencial de un pueblo, que llamamos su cultura (constituida por mitos, gestas, valores, arquetipos, etcétera) es vivida, percibida y realizada específicamente por los distintos actores sociales fundamentales, según su posición diferencial en el conflicto. Esta realización específica y determinada de la cultura es a lo que hemos llamado ideología. Tal caracterización está determinada por una dialéctica de unidad y diferencia o generalidad y particularidad, que es esencial tener en cuenta. Una acentuación unilateral en el momento de la cultura nos haría navegar en una universalidad vacía de concreción y determinaciones. A la inversa, recalcar unilateralmente solo la dimensión ideológica nos conduciría fatalmente a fragmentar la comprensión de la realidad. El desafío es comprender la unidad y la diferencia como momentos inseparables de un todo complejo.

Quisiera ilustrar estos desarrollos con un ejemplo: un caso paradigmático tal vez sea el de la fe religiosa y su relación con el destino. Para los sectores deprimidos de nuestras sociedades (campesinos, villeros, sectores poblacionales, etcétera) la fe religiosa tiene una profunda relación con el destino individual y grupal; no solo el destino final, sino a lo largo de la vida, es decir, la “suerte”. Y el gozne que articula ambas realidades es la certeza de la salvación y la Providencia divina. Si bien la vivencia religiosa de estos grupos está fuertemente

⁵ Sobre la relación y diferencias entre las ideologías y otras dimensiones de lo cultural, ver De Ipola (1982) cap. 2; Nun, José, *La rebelión del coro: estudio sobre la racionalidad política y el sentido común* (1989).

traspasada por una mitología rayana en ocasiones con el fetichismo, creo que puede afirmarse que el núcleo vital de su creencia es el que hemos caracterizado brevemente. Ahora bien, estos mismos contenidos religiosos no son vivenciados de igual forma —no tienen, por tanto, la misma significación— por los sectores medios o altos de la sociedad. No solo porque la burguesía está más secularizada (lo cual es por cierto una forma de explicar el asunto), sino porque prácticamente el lugar de la Providencia y la “suerte” ha sido ocupado ya por otros contenidos culturales: el progreso, la acumulación, el lucro, la riqueza. Son estos nuevos contenidos los que en gran medida y prácticamente aseguran el futuro y el porvenir, es decir, salvan.

Es claro que la diferente manera de vivenciar tales valores culturales se explica por una multitud de variables; pero no es menos cierto que puede y debe entenderse estratégicamente por su diferente posición en el entramado del conflicto social y los efectos prácticos que de allí se derivan, en términos de apropiación o no de los bienes y posibilidades que el trabajo social genera.⁶

Conclusión: ¿qué pasa con la muerte de las ideologías?

Creo que lo desarrollado a lo largo de este artículo tendría que alertarnos respecto del omnipresente eslogan sobre la muerte de las ideologías. Alerta que debería traducirse en una doble actitud: por una parte, reconocer que el problema no es con las ideologías, sino con los ideologismos; vale decir, las formulaciones que, lejos de vehicular las perspectivas e intereses ideológicos como puntos de partida para un cuestionamiento crítico de la realidad, se convierten en

⁶ Con esto último quisiera alejarme explícitamente de dos peligros: a) el economicismo, que centraría en la pura apropiación económica (por parte de una clase o sector) la resultante del conflicto social; por ello hablo —y esencialmente— de apropiación del orden de las posibilidades. b) El razonamiento lineal, que derivaría mecánicamente una ideología de tal o cual posición en el conflicto. Se trata más bien de indicar tendencias generales, sin excluir situaciones atípicas o anómalas.

universalizaciones autoritarias y caricaturescas de la demanda de sector. Por ello mismo, en formulaciones cerradas y dogmáticas. Por lo tanto, que no se trata de la “muerte” de las ideologías, sino de una crítica radical a los ideologismos, como condición de posibilidad de un auténtico debate ideológico.

Por otro lado, tendremos que denunciar el eslogan de la muerte de las ideologías, como una gran estafa ideológica. Como un intento neoconservador (local e internacional) de invalidar toda otra posición que no sea la que de hecho se ha impuesto, al abrigo de la crisis mundial y los salvajes procesos de ajuste que nos lesionan severamente. Los nuevos ideologismos dominantes han adoptado el civilizado nombre de pragmatismo, el cual tiene la virtud del realismo político y la capacidad innata de instalarse en la “única alternativa” que la historia nos ofrece (la de ellos). Pero ya va siendo hora que le atribuyamos su verdadero nombre: ni siquiera se trata del vigoroso liberalismo que ha sabido cundir en otras latitudes; entre nosotros (en nuestra Argentina) consiste en la alianza de ideologismos conservadores y populistas, hegemónicos hoy por hoy, en el discurso del poder central (el que fue ungido por las mayorías en 1989, en el horizonte de una propuesta muy diferente).

La realidad: una breve reflexión acerca de la no obviedad de lo obvio¹

Es en el lenguaje donde se manifiesta —entre otros “lugares” privilegiados— el sentido práctico que construimos en nuestra interacción, tanto respecto de lo micro, cuanto de lo macrosocial. Es este el caso del signifiante *realidad*, suerte de universal que referimos a todo (o al “todo”) con el cual designamos el presupuesto obvio de cualquier afirmación, argumentación, planteamiento, etcétera. (“esto o aquello es así, tal como se aprecia en la realidad”, “la realidad de hoy día nos dice o reclama [...]”, “no puede contradecirse lo que surge de la realidad [...]” etcétera). Estas y otras innumerables afirmaciones son parte del discurso diario, habitual (aunque también, como veremos, del científico); lo que presuponen como obvio es el sentido de ese horizonte o “escenario” de las prácticas y discursos que, justamente llamamos realidad.

El discurso científico, más cuidadoso, suele especificar, analizar o explicitar porciones de la realidad, eliminando en parte la ambigüedad constitutiva de todo discurso, que surge de la imposibilidad de

¹ Texto publicado en *Desde el Fondo*. Cuadernillo temático N° 11. Paraná, septiembre de 1998 (pp. 19-20). Se incluye en este libro el artículo completo. *Desde el Fondo* es un Cuadernillo Temático de la Facultad de Trabajo Social de la UNER, creado en 1996, de periodicidad trimestral.

autofundarse o volverse autotransparente. Pero las ciencias también presuponen un sentido de la realidad más amplio como obvio. Si no fuera así, no podrían avanzar, articularse o lograr desarrollo alguno (con ello quiero decir: ninguna ciencia es ciencia de la realidad en cuanto todo o totalidad; siempre existe un horizonte de totalidad que es su supuesto no-pensado).

Dos observaciones al respecto:

1. Más que ambigüedad, el todo, la totalidad o la realidad como supuestos impensados de todo discurso y práctica, constituyen la fuente inagotable de riqueza de sentidos de las prácticas y discursos, el origen de su polisemia viviente. Pero se convierte en ambigüedad cuando el prejuicio sobreideologizado cree entender como obvio el sentido del todo (actitud típica de los positivimos —aunque no exclusiva—, según lo enseñó vgr: Bachelard, en su hermoso libro *La formación del espíritu científico*). O también cuando la ingenuidad racionalista pretende definir y agotar el presupuesto discursivo (la realidad o el todo), tal como se evidenció en el fracaso del proyecto positivista y ultrarracionalista de Carnap, de una sintaxis lógica del lenguaje que eliminara la polisemia (que para él era solo sinsentido o equívoco); a esto habrá que relacionar, asimismo, el olvido que en nuestra época se ganó el *Tractatus...* del joven Wittgenstein.
2. Toda época está, pues, como obligada a confrontar con su impensable discursivo (el todo, la totalidad; cuyo sobrenombre cotidiano es “la realidad”), no para volverlo obvio o autotransparente, como vimos, sino para pensar y repensar su sentido —algunas dimensiones del mismo, al menos— pues allí, en ese sentido práctico (que a posteriori podemos teorizar en alguna manera o medida, pero nunca agotar) radica algo así como el fundamento epocal, teórico-ideológico de nuestras prácticas y discursos. Esto había sido visto con profundidad por Hüsserl; sus estupendas reflexiones sobre “el mundo de la vida cotidiana”, en su obra *Crisis ...*, hablan de ello. Solo que Hüsserl no pudo salirse de su sesgo

idealista: en definitiva, para él, ese sentido último se fundaba en el *Yo-trascendental* (con lo cual Hüsserl se tornó, en este siglo, en una réplica empobrecida del idealismo de Hegel). Pensadores posteriores como Goldmann, Piaget, Bourdieu, Giddens, etcétera, han replanteado estas cuestiones, haciendo hincapié en dos aspectos centrales: el carácter práctico del sentido de los fundamentos de las prácticas y los discursos y la necesidad de repensar teóricamente, de resignificar y criticar sus múltiples significaciones, con el objeto de articular una crítica fundamentada a las ciencias, el sentido común y el orden de las prácticas. Ello constituye una parte sustantiva del quehacer de la filosofía y la epistemología general, como aportes esenciales que nos proveen las ciencias sociales.

La crisis de las teorías críticas en Latinoamérica¹

Introducción

Próximos a conmemorar el 50 aniversario del Concilio Vaticano II y su influencia en la cultura e ideologías de nuestro subcontinente, deseamos hacer dos consideraciones preliminares. La primera es que estas reflexiones están muy alejadas —creemos— de la forma en que dicho evento por demás relevante será recordado y reapropiado por las cúpulas eclesiásticas de nuestra región (y, probablemente, de todas las cúpulas eclesiásticas católicas del mundo).

La segunda es que el Vaticano II influyó de manera *indirecta* en nuestra región y ello pudo constatarse en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1968, llevado a cabo en Medellín, Colombia, por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y que contó con la presencia de Pablo VI; en la misma, a pesar de las diferencias de

¹ Texto publicado en revista *Tiempo Latinoamericano*, año 30, N° 94, octubre de 2012 (pp. 38-47). Se incluye en este libro el artículo completo. Este trabajo es una reelaboración y síntesis de una ponencia presentada, junto a un equipo de investigación, en la Jornadas Internacionales “J. M. Aricó”, Córdoba, 2011.

posturas, primó un espíritu crítico comprometido con la liberación de nuestros pueblos, teniendo en cuenta sus situaciones de pobreza y marginalidad.

Si textualmente el discurso de la CELAM y su documento final, vistos hoy a 44 años de distancia, son cuidadosos en su lenguaje, como todo documento de las jerarquías religiosas católicas (más teniendo en cuenta que mediaba la aprobación final del Papa), es innegable que estaban influidos por un “espíritu de época”, el que se vivía en Latinoamérica en ese tiempo. La Conferencia, sin dudas, recibió influencias tanto de los aires críticos que recorrían la región como del espíritu progresista que le imprimió al Concilio Vaticano II, en diversos aspectos, Juan XXIII.

¿Por qué estas breves referencias? Puesto que hay una relación estrecha entre la CELAM 68 de Medellín y lo que llamaremos el “liberacionismo latinoamericano”; con otras palabras, uno de los componentes de la matriz teórico-ideológica del liberacionismo se relaciona con la influencia surgida de aquella Conferencia episcopal (asumida como instancia emblemática) llevada a cabo en agosto de 1968, en Medellín, Colombia.

Rastrear cómo se gestaron las relaciones de un discurso progresista entre el Vaticano II y la CELAM de Medellín 68 no es objeto de estas líneas; sí lo es la configuración de lo que he llamado liberacionismo latinoamericano, sus diferentes raíces, su crítica y la necesaria resignificación de esa potente herencia crítica que nos dejó la América Latina de las décadas de los 60 y 70 del siglo XX.

Discursos, ideologías y crisis

La crisis de los discursos críticos en nuestro subcontinente, que se inició a mediados de los años 70 del siglo XX, no fue solo la crisis del marxismo; creerlo así nos dejaría posicionados como adherentes a las visiones etnocéntricas europeístas para las cuales “teoría crítica” era sinónimo sin más de marxismo y, dado que en Europa y los EE.

UU. habían entrado en estado de crisis, debía darse por descontado que en los países periféricos y dependientes también debía suceder lo mismo. Por ello, más allá de esa percepción etnocéntrica diremos que aquí efectivamente el marxismo entró en crisis, pero eso aconteció en el marco de una crisis más amplia que fue la de discursos críticos vigentes hasta la época. Es decir, la crisis fue del mencionado “liberacionismo latinoamericano”. Esta fue, entonces, el marco social, histórico y cultural de una crisis de época (que incluyó a los marxismos), cuyas causas debemos interrogar.

Entre las mismas comenzaba a gestarse una mutación paulatina de las prácticas sociales, en términos objetivos, que podríamos sintetizar en tres cuestiones:

1. La multiplicación de nuevos sujetos sociales críticos; por ejemplo, ecologismo, género, desocupados, movimientos territoriales, pueblos originarios, minorías diversas, etcétera; esto ponía en tela de juicio la tesis universalmente aceptada de UN sujeto social privilegiado del cambio social, el proletariado o clase trabajadora, posición generalmente aceptada de modo transversal en el liberacionismo y proveniente de la teoría marxista. Por supuesto que esto condujo a las posturas más disímiles: las de aquellos que abandonaron, sin más, al clasismo, quienes siguieron aferrados al esencialismo clasista, quienes afirmaron que los trabajadores eran uno de los tantos sujetos sociales existentes, sin ninguna primacía, etcétera; es decir, ha pasado bastante tiempo hasta que esta cuestión ha comenzado a repensarse en el marco de su enorme complejidad.
2. La ampliación y complejización del concepto de conflictividad social, concomitante con el punto anterior; ello entraba en colisión con la idea de que había una “contradicción principal” (capital / trabajo) y otras, *subordinadas* a la relevancia y necesidades de la primera. Este es también un punto de enorme importancia y complejidad, que desde hace unos pocos años se está abordando acorde a su importancia.

3. El inicio de una forma de “globalización” de los movimientos sociales y su acción colectiva crítica que ya en aquellos años se expresó en la Tricontinental y los inicios del diálogo “sur-sur” y en nuestra época se expresa en instituciones tales como el Foro Social Mundial de Porto Alegre y otras modalidades adoptadas en el mundo desarrollado (Seattle, Davos, etcétera) y, en general, lo que conocemos hoy como movimiento “Altermundista”.

¿Cómo repercutieron esos hechos fundamentales en el *corpus* de nuestras teorías, ideologías críticas y formas de acción colectiva? Nuestra hipótesis es que las mismas comenzaron a demostrar progresivamente una incapacidad para *interpretar* esas nuevas realidades y dotar, por lo tanto, a los actores sociales comprometidos de ideologías y motivaciones para la acción colectiva crítica que fuera factible y sustentable.

Si bien los procesos no fueron sincrónicos ni homogéneos, puede decirse que hubo una *dominante* subcontinental que se expresó en una estrategia insurreccional, liderada por grupos que respondían al foquismo guerrillero, rural y urbano. Vale decir, ya allí comenzó un proceso de divergencia entre lo que la realidad social, cultural y política demandaba y las respuestas generadas por las prácticas, ideologías y teorías emergentes del liberacionismo; con otras palabras, el arsenal ideológico, teórico y de *praxis* colectiva crítica comenzaba a expresar su incapacidad de estar a la altura y especificidad de la *nueva* forma que iban adquiriendo los problemas sociales en la región.

No tuvo en todos los países la misma intensidad ni los mismos efectos, aunque esta acción colectiva y contraofensiva emergió de situaciones parecidas: la cancelación autoritaria de las democracias que habían querido instalarse con visos progresistas en diferentes lugares: Allende en Chile, Goulart en Brasil, los intentos militaristas progresistas de Perú y Bolivia, la revolución Sandinista en Nicaragua, los movimientos guerrilleros de El Salvador y de Guatemala, las guerrillas de Colombia, el golpismo sistemático en la Argentina, etcétera. México, que conoció parte de esta experiencia, tuvo una

guerrilla débil y reprimió fuerte cuando lo necesitó (recordemos la matanza de Tlatelolco, en 1968); además, el partido oficialista (PRI: Partido Revolucionario Institucional) tuvo una política externa inteligente, con relativa autonomía y se convirtió en un país refugio de exiliados políticos de gran parte de Latinoamérica.

Creemos que el liberacionismo, si bien adoptó posiciones diferentes (es decir, no estuvo en bloque siendo el soporte teórico ideológico del insurreccionalismo), expresó el espíritu de época, en cuyo horizonte es comprensible que amplios sectores militantes, provenientes de universidades, sindicatos, partidos y movimientos sociales se lanzaran a una lucha frontal contra los poderes fácticos que, aliados al imperialismo norteamericano, básicamente, dominaban y reprimían a nuestros países.

Todo este proceso insurreccional fue derrotado y, en general, pagó un precio muy alto; aunque nunca podríamos decir que no dejó enseñanzas y efectos concretos en las sociedades Latinoamericanas.

Esta negra noche para las vidas y las democracias latinoamericanas se extendió, en términos generales, desde el golpe brasieño de 1964, hasta cuando Pinochet pierde el plebiscito nacional de 1988 y Chile retorna a la democracia a partir de 1990. Ya con anterioridad, Argentina, Brasil, Uruguay, Perú y otros países de la región, habían reiniciado procesos de democratización. Si bien comenzaban a superarse los temibles efectos de las dictaduras y el amplio proceso represivo que recorrió al subcontinente, había que volver a preguntarse por qué las teorías críticas previas no habían sido efectivas, es decir, no habían comprendido cabalmente las transformaciones que la propia realidad había comenzado a generar; y por otro lado, instalar la pregunta por la necesidad de *nuevas teorías críticas*.

Las principales manifestaciones del liberacionismo latinoamericano

De modo aproximativo a una realidad que debería exponerse de formas más detallada y compleja se puede ordenar la presentación de las diferentes posturas, teorías o discursos lo que no indica ninguna prioridad.

1. La pedagogía liberacionista de origen freiriano que tiene un referente esencial en el libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1969). El planteo de Freire revolucionó los conceptos pedagógicos vigentes no solo en Latinoamérica, sino que alcanzó estatura internacional. Freire volverá a las ideas centrales de esa su obra fundamental, para ampliarlas y criticarlas en algunos aspectos, en una obra escrita pocos años antes de morir: *Pedagogía de la esperanza* (1997).
2. La teoría de la Dependencia (Cardoso, Faletto, Theotonio Dos Santos, etcétera). Finales de los 60. La visión dependentista permitió en su momento comprender los términos de la relación geopolítica y económica centro/periferia. Sirvió como un “antídoto” eficaz respecto a las propuestas de la Teoría de la Modernización y el Desarrollo (de origen europeo y norteamericano) y ayudó a comprender cómo nuestra dependencia y subdesarrollo eran la contracara del desarrollo de los países centrales. Si bien se discutió su validez teórica y empírica en varios aspectos, tanto en Latinoamérica como en los EE. UU. y Europa, hoy se han llevado a cabo evaluaciones de gran riqueza sobre su significado y propósitos y sobre la forma en que puede ser reasumida en el contexto de la globalización imperante.
3. La Filosofía de la Liberación (Dussel, Salazar Bondy, Leopoldo Zea, etcétera); surgida en torno a los años 1969-75, en nuestro país; posteriormente su desarrollo siguió desplegándose en México y otros países latinoamericanos, hasta que varios de sus

temas y algunos de sus representantes iniciaron un diálogo con filósofos europeos y norteamericanos, inaugurando desde la década de los 90 el “Diálogo Norte-Sur filosófico”. Esta corriente filosófica, surgida a finales de los 60, se inspiró en trabajos de pensadores latinoamericanos contemporáneos, como el peruano Augusto Salazar Bondy, autor de un excepcional libro: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969); en la Argentina tuvo dos lugares de desarrollo inicial: Mendoza y Córdoba. El representante más notable de esta corriente en Argentina, en Latinoamérica y probablemente a nivel mundial, es el filósofo argentino —residente en México desde hace 36 años— Enrique Dussel. La Filosofía de la Liberación se planteó una discusión filosófica que, sin perder su rigor y amplitud, superará los límites del oficio intra-académico y se planteará abiertamente las relaciones entre el pensar filosófico y las condiciones de marginalidad y opresión de nuestros pueblos.

4. Movimiento Pasado y Presente, en Córdoba (Aricó, Schumacher, Del Barco, Arcondo, etcétera. etcétera), desde comienzos de 1960. Este movimiento surgió a partir de la acción y reflexión de un importante grupo de militantes del Partido Comunista argentino que, por sus nuevos planteamientos y críticas a la conducta y conducción partidaria —amén de las nuevas posturas teóricas que comenzaban a desarrollar— fueron expulsados del mismo. Sus ideas se fueron expresando en la conocida revista “Pasado y Presente”, que se editó en Córdoba entre 1963-65 y, en Buenos Aires durante unos meses de 1973. Su intento fue relacionar el discurso marxista con la práctica política Argentina que comenzaba a articularse con fuerte intensidad a los procesos subcontinentales de movilización y lucha política antiimperialista y por un cambio sustantivo en las condiciones de existencia de nuestros pueblos. “Pasado y Presente” tuvo una figura emblemática, que fue el pensador José Aricó; a través de su trabajo teórico-político y el de otros miembros de dicho movimiento desarrollaron

una importante tarea de crítica cultura y política y, de manera especial, fueron los verdaderos introductores (y traductores) del pensamiento de Gramsci en Argentina y Latinoamérica.

5. El “marxismo humanista” fue otra vertiente de un pensamiento marxista crítico (junto al “gramscismo”) que tuvo un importante impacto en la cultura política e ideológica de los años 60 y 70. Los autores más leídos en este tenor fueron Roger Garaudy y Henri Lefebvre; los mismos habían participado a mediados de la década de los 50, en Europa, del “Diálogo católico-marxista”, donde se destacó de parte del pensamiento católico abierto, entre otros, el sacerdote jesuita Ives Calvet, autor de importantes textos al respecto. Es pertinente señalar que en Latinoamérica, junto a estas versiones del marxismo, existieron otras: las dogmáticas provenientes de los partidos como el PC (que reiteraban el famoso “DiaMat” de la “vulgata” marxista-leninista del bloque del socialismo real y de los partidos comunistas europeos —excepto tal vez el italiano); y el pensamiento del autor francés Louis Althusser, de gran resonancia en Latinoamérica, desde finales de los 60, cuando publicó su conocidísimo libro *La revolución teórica de Marx* (1969); de fuerte compromiso con el estructuralismo y de corte teoricista, el “althusserismo” se convirtió en un cenáculo de marcada ortodoxia, que le hizo un flaco favor a los esfuerzos por resignificar las relaciones entre el discurso marxiano y los planteos acerca del cambio político-social viable en nuestros países. Hemos mencionado estas últimas corrientes, sin la pretensión de indicarlas como integrantes del Liberacionismo.
6. La Teología de la Liberación: a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) llevada a cabo en Medellín, Colombia (1968), se expresó un vasto movimiento subcontinental en las Iglesias cristianas, por un compromiso sustantivo con los pobres y la transformación social estructural. Medellín/68 no fue sino un emergente de una movilización que en la Iglesia latinoamericana ya venía manifestándose, desde el Concilio Vaticano II

(1963-65), como se ha indicado en la Introducción. De hecho, en Colombia y Latinoamérica, había causado asombro la muerte de un cura guerrillero (Camilo Torres Restrepo), intelectual egresado de universidades europeas y de familia ligada a la oligarquía de su país. En 1966 murió combatiendo en la guerrilla, bajo el supuesto de que solo se podía ser cristiano radicalmente, luchando en forma revolucionaria contra el Estado represor y el imperialismo dominante. La temática del compromiso cristiano con los pobres y el rol de las iglesias había sido, en esa época, tratada por un conocido teólogo católico, de origen peruano, Gustavo Gutiérrez; al mismo se lo considera como uno de los creadores de la llamada “Teología de la Liberación”. Hay que tener en cuenta que a partir de este proceso de corte subcontinental se desprendió el moviendo de los “curas del Tercer Mundo”, de innegable influencia en la cultura crítica de ese tiempo

7. El movimiento o proceso de Reconceptualización en el Trabajo Social: surgió desde mediados de los 60 del siglo XX y tuvo vigencia más o menos por una década, no nació básica y principalmente de un movimiento de superación intraprofesional, aunque ello está, por cierto, presente en su génesis. Surgió básicamente dentro de un contexto en el cual están presentes una serie de otros movimientos teóricos, ideológicos, movimientos de protesta social, de transformación social epocales, muchos de los cuales han sido mencionados en el presente escrito; en este sentido, es parte del movimiento liberacionista; asimismo, la propia Reconceptualización, a su vez, es parte constitutiva de este mismo contexto.
8. La “Sociología de la liberación” (Orlando Fals Borda, 1970). Este conocido sociólogo colombiano publicó a comienzos de la década del 70 un libro que lleva dicho título. Su postura, en general estaba enlazada a la idea de un fuerte compromiso de las ciencias sociales con los procesos de lucha y liberación nacional, social y subcontinental.

9. Dentro de los movimientos y teorías cercanas a los marxismos imperantes, no habría que dejar de mencionar a diversas corrientes del trotskismo; en especial, la línea “Nahuelista” (por Nahuel Moreno), quien fundó en la Argentina el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores); tuvo asimismo una cierta cercanía al peronismo de la resistencia. En 1968 se dividió y una parte adhirió, por su cercanía a la revolución cubana, a la lucha armada que lideró el creador del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), Mario Roberto Santucho, hacia finales de la década de los 60. Los trotskismos tuvieron considerable impacto en distintos países latinoamericanos.
10. El nacionalismo popular, expresión política de muchos pueblos del subcontinente, con componentes doctrinarios e ideológicos diversos, muchos de los cuales se han mencionado previamente; también se los conoce como “populismos latinoamericanos”, en su acepción positiva (ya que desde las Teorías de la Modernización el término era despectivo). La presencia de liderazgos carismáticos y su relación desde el poder político con los trabajadores, sectores medios y amplias capas de los grupos más desposeídos de las sociedades (campesinos), en una relación sinérgica, fueron elementos fundamentales de la causa nacional-popular de los populismos. Líderes que fueron interpelados por los sectores populares y a la vez interpretaron y potenciaron sus demandas, contra los sectores tradicionalmente dominantes, en el marco de sistemas democráticos, resumen procesos de amplitud y complejidad y que hoy se siguen discutiendo. Vargas en Brasil, el peronismo en Argentina, el cardenismo en México, Velasco Ibarra en Ecuador, Arbenz en Guatemala, el APRA en el Perú, fueron expresión de este sistema que, al decir de Dussel, fue el que mayor hegemonía popular logró conquistar en el siglo XX.

¿Qué planteó el liberacionismo latinoamericano?

Mencionemos tres cuestiones centrales: a) El cambio social radical, b) la cuestión identitaria y c) la mística del “Hombre Nuevo”. Veámoslo por partes y planteemos, desde ya, algunos horizontes críticos.

1. El cambio social radical, según lo plantea el Liberacionismo en la época en que hemos mencionado, se enlaza a la idea de Revolución Social, según el paradigma dominante hasta esa época, que proviene de la visión jacobino-leninista del cambio social. Esto nos parece que es una hipótesis clave dentro de lo que queremos desarrollar. Esto suponía una concepción acerca de los *tiempos del cambio social*, es decir, la transformación radical ya y su sujeto privilegiado de esa transformación, aunque en esto en América Latina se innovó de alguna manera en relación a los planteos clásicos. No se hablaba tanto del Partido y la clase, sino de la vanguardia y del pueblo. Ahí estaba el sujeto privilegiado del cambio social. Una visión dominante de la transformación, que es la transformación a nivel macro. Y, por último, una forma de hacerlo que no es sino el tema de la revolución, como recién se ha señalado. Sobre esto se volverá enseguida en términos críticos, pero puede decirse que el programa de la transformación radical tiene tales características.
2. La cuestión identitaria. Se pensó que lo que nos unificaba era nuestra condición de pueblos dominados y explotados. Por ello existía ya, de alguna manera predeterminado, un sujeto histórico del cambio, portador de esa misión. Hay que tener en cuenta que la *cuestión nacional* fue pensada desde este planteo de la problemática identitaria.
3. El *hombre nuevo*. El cambio social radical, es decir, la revolución finalmente, apela a la transformación de las condiciones existentes y a la producción de un hombre nuevo, de una “especie nueva”. El hombre nuevo opera como un ideal, como una mística,

como un modelo, como un arquetipo. Este planteo esencialista concibe al pobre, al pueblo, la clase (y sus aliados) ya preconstituidos. Este esencialismo desestima o no contemplaba el problema de la construcción de los sujetos del cambio, la construcción y acumulación de poder (todo el tema de construcción de hegemonías), las lógicas de los niveles y los tiempos del cambio. En síntesis, el cambio social radical, idea enlazada a la de “revolución social”, según el paradigma dominante, suponía: una transformación radical “ya”, como hemos señalado (por ejemplo, un tiempo urgente del cambio), un sujeto privilegiado del mismo, una dimensión dominante: la “macro” (en detrimento de lo “micro” o transversal) y una forma de hacerlo: según la *lógica de la guerra* (confrontación / violencia / *supresión del enemigo*). Todo ello iba en detrimento de pensar políticamente las luchas sociales.

Sus matrices teórico-ideológicas:

Volvamos a lo señalado precedentemente, para plantear una hipótesis fundamental, cual es la de la convergencia de sus matrices teóricas y doctrinarias, y a partir de allí, la radicalización que ello generaría.

Si bien fueron múltiples los movimientos, procesos y corrientes conceptuales que se hicieron presentes en el espacio liberacionista de los 60-70, nos atrevemos a plantear que hubo una matriz básica, incluyente, conformada por el marxismo, el cristianismo y el nacionalismo popular. Es importante acotar: a) No se trató de cualquier versión de esas corrientes, sino del marxismo “humanista” y las corrientes gramscianas; el cristianismo derivado del ideario del CELAM de Medellín (1968) y el nacionalismo popular, para el caso argentino específicamente, representado por el peronismo de la “resistencia”. En la conformación del PT brasileño, la revolución Sandinista, el

Frente Farabundo Martí, la resistencia chilena, etcétera, nos encontraremos con convergencias similares. b) Dicha radicalización es un fenómeno que sucedió en la medida en que los tres componentes de la naciente matriz tendieron a converger; y fue esa convergencia la que potenció su radicalización, no es algo que por separado probablemente hubiera sucedido. c) Esta convergencia tuvo como antecedente, de alguna manera, el diálogo cristiano-marxista que se dio en Europa, en la década de los 50; en Latinoamérica se fue más allá; la revista *Cristianismo y Liberación*, dirigida por Juan García Elorrio, lo testimonia de manera clarísima. d) “Radicalización” significa querer pretender llegar a las raíces de un fenómeno; en este caso, transformar las raíces de nuestra opresión. El camino era la revolución.

Hemos hablado en esta exposición de la “mística” del hombre nuevo; la palabra mística remite a una idea cuasi-religiosa. Es decir, la cuestión identitaria del hombre nuevo finalmente fue objetivo de la revolución social como producto primero de la conjunción y después de la radicalización de tres *discursos* que están a la base del Liberacionismo, como se ha dicho anteriormente. Por eso, el discurso liberacionista va a estar a la base o acompañar a diferentes movimientos que optaron por poner en práctica el proceso de la transformación radical, que significaba hacer la revolución y hacerla a través de las formaciones político-militares, vale decir, de las variadas formas de guerrilla. Se trataba no solo de “predicar” la revolución, sino de ponerse a hacerla. Menciono dos frases al respecto que me parecen importantes, sintomáticas y provenientes de dos dimensiones diferentes de la matriz liberacionista, pero que apuntaban a lo mismo. Una es del Che Guevara (1979) que, en *El Socialismo y el hombre nuevo en Cuba*, menciona que “[...] cuando los cristianos se incorporen a la Revolución, esta será un hecho fundamental”. Se refería a cuando se incorporen a la Revolución Socialista, desde ahí lo ve el Che. Y otra frase que aparece en la revista *Cristianismo y Revolución*, la revista fundada por el militante cristiano Juan García Elorrio, que salió desde el año 66 al 71, que expresaba, en medida muy notable, estos tres discursos. En uno de ellos se menciona la siguiente frase:

“[...] el deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la Revolución” (Morello; 2003).²

Resignificar el liberacionismo: hacia una nueva visión crítica

Para cerrar, plantearnos la cuestión de resignificar el Liberacionismo y la apertura hacia nuevas ideologías y teorías críticas. Cortar amarras con el liberacionismo, sería dramático; reiterar hoy su discurso tal cual fue generado en su momento histórico, también. La problemática, entonces, está en su resignificación. Y esa resignificación la planteamos a partir de la crítica, muy rápida, a algunos presupuestos del discurso global liberacionista. Por un lado, la idea de transformación social urgente muestra un fuerte olvido de las inercias y condiciones objetivas que operan en contra de todo proceso de transformación. A la vez, contiene un subjetivismo y un voluntarismo notables. La idea de un sujeto preconstituido del cambio social olvida la tarea que tiene toda empresa de modificación o de transformación social de construcción de sujetos sociales y políticos del cambio. No hay sujetos preconstituidos del cambio, los sujetos se construyen históricamente.

Privilegiar el nivel macro significó ir en detrimento de los niveles micro del poder opresor y de las problemáticas y contradicciones transversales a todos los grupos y clases sociales.

Y, por último, el vanguardismo y la inevitabilidad / necesidad de la violencia armada. Este es un tema que se discute hace décadas. En la medida en que el Liberacionismo fue la matriz de algunos movimientos que posteriormente asumieron la violencia armada como forma de la transformación social, en esa misma medida, creemos, aquellos ingresaron de manera equívoca a la “lógica de la guerra”. No había dudas de que, de las derechas latinoamericanas durante

² Morello, Gustavo. Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina. Córdoba: EDUCC, 2003.

el siglo XX, no conocieron sino esta lógica para hacerse del poder político; en Argentina ello fue evidente a partir del golpe que en 1930 derrocó a Yrigoyen, luego a Perón en 1955, etcétera.

Pero hoy debe tenerse la lucidez de que la lógica en la cual se jugó ese enorme poder instituyente, creativo de la convergencia y potenciación de los tres *discursos* que ya mencionamos, había quedado parcialmente “pegado” a una estrategia de confrontación aniquilante. Por lo cual, resignificar el Liberacionismo será salirse clara y definitivamente de la matriz de la lógica de la guerra. Salirse de ella entonces, y resituar sus planteos radicales en los campos social y político.

Entre las riquezas que nos legó el Liberacionismo, está su “radicalidad” en el sentido de plantearse el *ir a la raíz* de nuestra condición de explotados y *pensar de raíz* las condiciones de transformación de esa situación. La lógica de la guerra implica que con quien tengo diferencias, diferencias sustantivas, estoy en una situación en la cual no hay posibilidad de mediación, de diálogo, de intermediación o de recomposición de las contradicciones; sino que estoy en estado de guerra, es él o soy yo. Es una lucha, en ese sentido, por la supresión de una de las dos partes. Resignificar el Liberacionismo es tomar su enorme potencial y resituarlo en un plano político.

La resignificación del Liberacionismo significa secularizar el concepto de liberación, es decir, de alguna manera traccionarlo para que se salga de esa concepción cuasi religiosa en la que estaba. La secularización del Liberacionismo supondrá aceptar que no hay ningún *providencialismo* que garantice que el final de nuestras luchas está garantizado. En una visión dogmática, fundamentalista o mística en el fondo hay una *fe* profunda en que, de últimas, el proceso del *triunfo* está asegurado. Si secularizamos y planteamos en términos políticos la cuestión, tenemos que aceptar que no hay ninguna “póliza de seguro” a favor del éxito de nuestras luchas y, por lo tanto, la incertidumbre o verdaderas parciales, las no certezas son parte constitutiva de nuestro accionar, tienen que pasar a ser parte constitutiva dentro de nuestro discurso teórico ideológico y de nuestra práctica política.

El Liberacionismo sigue siendo probablemente el movimiento más rico que produjeron la cultura, las ideologías, la política y los movimientos sociales de América Latina y es una invitación a pensar el cambio social en términos de una *apuesta*, básicamente. El cambio social no se funda en última instancia ni se deduce de alguna lógica o en las *razones de la razón*, sino que por el cambio los pueblos *apuestan* y se embarcan en el mismo, a favor y defensa de la vida colectiva. Las razones teóricas deben estar siempre presentes, acompañando humildemente en su función mediadora.

Desde estas perspectivas las nuevas teorías críticas que debemos construir y por lo cual ya estamos trabajando, pueden resignificar y reinterpretar conceptos y categorías que creemos básicos para pensar críticamente, provenientes del pensamiento dialéctico; conceptos y categorías que, en el auge del discurso posmoderno y la avanzada del neoliberalismo, padecieron una increíble deslegitimación, en la academia y los círculos de debate político. Entre ellos: a) la categoría de Totalidad, entendida ahora no como un concepto que abarque totalitariamente todas las significaciones y sentidos de la realidad, sino como la forma necesaria de comprender lo real e histórico en sus articulaciones y entrelazamientos; de tal forma que pensar críticamente no sea el banal ejercicio de registrar y clasificar fenómenos, circunstancias y personajes, para armar relatos sin sustento y horizonte. b) La categoría de *Diferencia* (la alteridad, la *otredad*), como parte o dimensión interna de la Totalidad, pero irreductible en última instancia a la identidad que *domina* el espacio y horizonte del Todo; las diferencias son, pues, partes o dimensiones de la Totalidad —como se ha dicho— pero su sentido y consistencia no se *disuelven* en el orden dominante y hegemónico de las totalidades vigentes; que ello suceda (y sucede milenariamente, en los órdenes macro y micro sociales), instauró desde siempre la subordinación y la dominación, contradicciones estructurales de los órdenes sociales existentes. c) A partir de lo señalado puede entenderse de otra manera la realidad del Conflicto, como expresión de procesos de rearticulación paulatina de relaciones contradictorias cosificadas; los conflictos, desde

esta perspectiva, serán críticamente procesados si se ligan a proyectos políticos emancipatorios, cuyo fundamento deberán ser las diferencias reprimidas y subordinadas, para potenciarlas e ir resignificando el sentido y destino del mundo vincular realmente existente.

Bibliografía

Guevara, Ernesto (1979). *El socialismo y el hombre nuevo en Cuba*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Parte 3 | Sección 2

Lecturas situadas: liberacionismo-
latinoamericanismo

Introducción a la Sección 2

Comprender América Latina: desentrañar las raíces históricas de la dependencia, identificar niveles y dimensiones de análisis de cada espacio-tiempo latinoamericano, caracterizar procesos y dinámicas comunes y singulares de los países y regiones, reconocer al polo dominante y al dominado en cada uno de esos contextos, ubicar al sujeto de la transformación (de la liberación) con sus conflictos y tensiones. La perspectiva materialista-histórica de Parisí se expresa en este conjunto de textos, en los que, ante cada desafío o interrogante liberacionista de tinte cultural, social, económico o político, acude a los fundamentos históricos de la dominación en América Latina y al interrogante sobre la emergencia de los sujetos de la transformación latinoamericana.

La problemática de la cultura en América Latina (1974), de Alberto Parisí. De esta obra se incluyen en nuestro libro las Palabras preliminares de Enrique Dussel, el capítulo II: El Testimonio Histórico y los Anexos I y III.

En la Introducción, Dussel enuncia una preocupación teórico-política central de la época: “[...] dado el debate actual de la cuestión (sobre la cultura oligárquica e ilustrada y la cultura popular) en América Latina debemos aceptar que no es lo mismo ‘nacional’ que ‘popular’ [...] aunque no se nieguen necesariamente” (Dussel, 1974; p. 5) introduciendo así la temática central del libro.

Se seleccionó el capítulo II en tanto ejemplo de la mirada historiográfica para abordar la preocupación por caracterizar América Latina, su pueblo, su cultura y, sobre la base de ello, desentrañar las posiciones dominantes o liberacionistas. En este capítulo, Parisí aborda “el origen de nuestra dualidad en la cultura (como) un momento de la escisión del hombre latinoamericano” (Parisí, 1974; p. 15) a partir del efecto primario de la dominación colonial española, sus intereses imperiales y el sometimiento impuesto a la población indígena. Luego, se concentra en dos tipos de mestizos, caracterizando sus rasgos físicos, sus costumbres, medios de supervivencia, pautas de consumo, visión del mundo, etcétera. hasta llegar a perfilar rasgos identitarios de la conflictiva cultura nacional: una minoría oligárquica nativa que, unida al poder imperial, se constituyó en el eje del problema de la dependencia; y una “[...] mayoría, compuesta por mestizos, indios y negros que, si bien soportaron el peso de la dominación y sus efectos, no obstante no pudieron ser positivamente asimiladas como sostenedoras y defensoras del sistema”. Así, el autor fundamenta que es

[...] en el gaucho —en nuestro caso— donde aparecen los primeros signos de una defensa y resistencia a la opresión y dependencia [...] el gaucho se constituyó en el comienzo de nuestra auténtica tradición popular y nacional, en el germen de lo que llamamos ‘pueblo’. En él vivieron de modo inicial las fuerzas y el núcleo de la verídica resistencia a entregar totalmente nuestro ser a los invasores. (Parisí, 1974, p. 19)

Detrás de esta afirmación hay una vasta lectura de fuentes bibliográficas diversas donde se fundamenta un estudio histórico-cultural pormenorizado —donde se destaca el Martín Fierro, de Miguel Hernández—.

Incluimos los Anexos I y III donde el autor realizó recorridos analíticos más extensos. En el Anexo I desarrolla “la inclusión de Amerindia dentro de la totalidad europeo-conquistadora (entendiendo que ello es) el significado esencial del acontecimiento de la

conquista” (1974, p. 33), a partir de la referencia en documentos y textos históricos (Cristóbal Colón, Bartolomé de Las Casas, Inca Garcilazo de la Vega), e incorporando una consideración sobre el papel de las instituciones opresoras en el acto conquistador. En el Anexo III, desde la intención por aportar y fundamentar a una pedagogía de la liberación, se propone

[...] hacer una breve presentación de la existencia del gaucho como portador de valores más allá del sistema de la oligarquía, según el testimonio presente en el Martín Fierro [en tanto] la eclosión de un hombre nuevo debe surgir de las propias virtudes del proyecto histórico del pueblo [tarea esencial para el autor] aunque secundaria en el orden táctico, porque en este orden prima la praxis de la organización del pueblo para la guerra popular contra el imperialismo. (Parisi; 1974, p. 47)

1. *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975), escrito por varios autores. El capítulo de Parisi se titula “Pueblo, cultura y situación de clase”.

En este libro se reúnen filósofos argentinos de la talla de Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Alberto Parisi y otros, preocupados por “un filosofar acorde con la presente hora de integración, reconstrucción y liberación latinoamericana”, tematizando, en este caso, la cuestión de la cultura popular (1975, p. 7). El capítulo de Parisi pone el foco teórico en las clases sociales como “perspectiva” desde la cual se mira, se comprende y se actúa en el mundo, adentrándose en los profundos y confrontativos debates de la época.

Desarrolla una crítica al reduccionismo que afirma que todo conocimiento se agota en la situación de clase de la que ha surgido y que se reduce a ver una relación de causa-efecto entre la situación de clase y el pensamiento. Por el contrario, realiza una reflexión analítica sobre la relación dialéctica entre situación de clase y pensamiento, concibiendo a la primera como

[...] mediación histórico social, es decir como mediación condicionante de la práctica social de los grupos humanos [...] y como mediación, es un momento necesario de la práctica social que sella indeleblemente todo lo por ella mediado; pero, asimismo, en tanto solo mediación, no agota ni define en su totalidad lo por ella mediado. (1975, p. 225)

Esta categoría permite adentrarse en la posibilidad de productos de pensamiento que, “emergiendo de la situación de clase, trascienden sus límites y se patentizan como experiencias y valores propios del proyecto histórico y social de la humanidad originaria del hombre” (1975, p. 225).

Dedica unos párrafos importantes a justificar la idea de trascendencia en tanto afirma que “ciertas formas, contenidos y productos del pensamiento, emergiendo de una situación de clase, trascienden sus límites y se patentiza como experiencias y valores propios del proyecto histórico y social de humanidad originaria del hombre” (1975, p. 226); lo que se relaciona con la preocupación permanente de Parisí respecto a perspectivas no dogmáticas y ni cerradas, destacando la importancia de no absolutizar la mismidad de una clase para construir un proyecto reflexivo y filosófico liberador, opuesto a los proyectos violentos y autoritarios.

Como es común en sus producciones, la preocupación por definir / problematizar categorías teóricas está presente aquí, finalizando el capítulo con definiciones sobre: mediación (histórico-social), función condicionante de la mediación, situación de clase, pensamiento e ideología. Es de destacar que, en el desarrollo de este último término, confronta con la concepción althusseriana de ideología.

2. Los intelectuales y el proceso latinoamericano contemporáneo, de Parisí, publicado en *Revista de historia de las ideas* en el año 1981.

La intelectualidad orgánica al proyecto del campo popular es una inquietud a lo largo de la obra de Parisí. En sus primeros textos, antes

de la dictadura militar argentina, la cuestión de “los intelectuales” se aborda desde la preocupación teórica por la cultura popular y desde la preocupación propositiva por la pedagogía de la liberación.

Este artículo, escrito en 1981 y luego de la experiencia política de las décadas de los 60 y los 70, recoge otra línea de pensamiento, asentada en los aportes de Antonio Gramsci y la circulación de su obra en América Latina, que fue abordada, difundida, reflexionada profundamente desde el grupo Pasado y Presente, liderado por Pancho Aricó. Parisí fue parte de esas reflexiones y en este artículo propone “pensar dialécticamente la política” (Parisí, 1981, p. 189), partiendo del “Qué hacer” de Lenin para llegar a “La concepción Gramsciana de la “hegemonía: clave teórico-metodológica para la crítica de nuestro proceso” (Parisí, 1981, p. 193). En este recorrido teórico-histórico aborda con una gran lucidez y siempre preocupado por no caer en lecturas dogmáticas y a-históricas, tal como lo expresa en su conclusión:

Confrontar Gramsci con Lenin no significa para nosotros optar por alguna moda o culto a personalidades. Tampoco, jugar a la ficción dialéctica de ortodoxia o revisionismo. Se trata, al contrario, de algo mucho más serio: confrontar dos lecturas que históricamente hemos efectuado de nuestra realidad, a partir del acento que hemos puesto en una u otra práctica concebida como decisiva; para saber si dicho acento recayó en el terreno de la lucha políticas de las masas, o se alejó del mismo. En este sentido, Gramsci y Lenin no son lo esencial; lo esencial es nuestra práctica. (Parisí, 1981, p. 196)

3. Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica, de Parisí, publicado en *Acto Social: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales* en el año 1992.

La revista *Acto Social* fue una iniciativa de dos Lic. en Trabajo Social que, en los convulsionados años 90, se propusieron generar un espacio de reflexión crítica sobre las Ciencias Sociales y el trabajo social. Sus directores fueron la Lic. Patricia Edith Mattio y el Lic. Roberto Fernando Noguera. En este segundo número, del año 1992 —año de

creación de la publicación— fue invitado a escribir el profesor Parisí para comprender, desde una mirada crítica, el contexto complejo, desestructurante, incierto que significaron los años 90.

El artículo expresa, nuevamente, un método —camino— de análisis para llegar a precisar categorías teóricas críticas fundamentadas desde las necesidades y desafíos históricos que la realidad contextual demanda, en tanto interpelación a intelectuales críticos. Parisí parte de identificar una situación paradójica que intentará analizar: “Latinoamérica transita el escenario posajuste y es pensada, no obstante desde conceptos y categorías filtrados por la ‘muerte de las ideologías’ —en general— y el posmarxismo, en particular” (1992, p. 6). Para ello, sitúa el contexto macro a escala mundial, la particular inserción de nuestros países en la escala regional, caracteriza el proceso de dualización social en Argentina en ese contexto y, a partir de allí se adentra en la crítica a las nuevas concepciones y a “los nuevos contenidos que alimentan la autointerpretación social posajuste constituidos por ideologismos marginales del capitalismo central y determinadas perspectivas o corrientes de su ‘pensamiento social desencantado’ (generando) “un vaciamiento de las concepciones y creencias críticas” (1992, p. 8). Finaliza, como siempre, con propuestas: “Planteamientos esenciales para la reapertura de un horizonte crítico” (1992, p. 8): la cuestión de la totalidad, la cuestión del poder y la cuestión de la ideología.

4. Repensando la filosofía de la liberación, de Parisí, publicado en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* en el año 2003.

Nuevamente intelectuales liberacionistas se reúnen en una publicación para proponer un balance y perspectiva a 30 años de la Filosofía de la Liberación: Dussel, Casalla, Roig, Parisí y otros —muchos de las cuales ya habían compartido la coautoría del libro *Cultura popular y filosofía de la liberación*, en el año 1975—.

Parisí parte desde una afirmación fundante: “La verdadera filosofía no es un juego que nace, vive y se desarrolla en la soledad autista

del mundillo académico, sino un discurso que se juega en el reconocimiento del otro” (2003a, p. 136), para no dejar lugar a dudas sobre la necesidad fundamental de situar toda reflexión en el contexto y situación concreta, material e histórica en la que se vive; por cierto dice él, refiriéndose al año 2003, “muy diferente a la de 30 años atrás”. Lo que no es diferente para Parisí es que “el desafío a todo pensamiento y práctica crítica ha sido y seguirá siendo desanudar la lógica del poder en cuanto forma asimétrica de acumulación de posibilidades de ser y alternativas y satisfactores para la calidad de la existencia” (2003a, p. 141).

Desde estas afirmaciones se diferencia de dos lecturas de la época. De Negri y Hardt (2002) en tanto considera que sus perspectivas analíticas expresan una “ideología de la globalización llevada a términos casi metafísicos”, lo que conlleva a un problema central: “Quedar pegados a la visión y los planteos de quienes naturalizaron el concepto de globalización les es enormemente difícil argumentar en favor de cómo se constituirían las fuerzas de oposición, la construcción de contrahegemonía” (2003a, p. 139). También se diferencia del libro *Cambiar el mundo sin tomar de poder*, de Holloway (2002), abocándose en el desarrollo del artículo a reflexionar sobre la problemática estatal y sobre los sujetos sociales de la transformación, actualizando el desafío de construir otra lógica del poder “orientada a articular diferencias, generar consensos, mediar en contradicciones y conflicto” (2003a, p. 141).

5. Lula y nosotros, de Parisí, publicado en *ConCiencia Social* en el año 2003.

La revista *ConCiencia Social* fue un proyecto ideado e impulsado por el profesor Parisí a comienzos de aquellos convulsionados años 90, en donde el debate profundo y la producción crítica caracterizó a las Ciencias Sociales y al trabajo social.

Ante la esperanzadora situación política de Brasil, con Lula presidente por primera vez, Parisí escribe sobre esta experiencia del PT

y del fenómeno Lula, nacidas de una construcción colectiva, desde el mundo sindical para ampliarse a otros movimientos sociales y sostenida en el tiempo. Entiende al liderazgo como “una forma de conducción política, de construcción de poder y de generación de consensos” (2003b, p. 30) para diferenciarse de la idea de liderazgos centrados en virtudes y características de un individuo. Finalmente deja abiertos dos interrogantes centrales: sobre las presiones condicionantes del contexto complejo tanto interno como internacional para un proyecto político popular y latinoamericano y sobre el espejo que nos devuelve a la Argentina, el fenómeno Lula-PT: “Una de las carencias políticas más notable: las enormes limitaciones que exhibimos para construir emprendimientos colectivos” (2003b, p. 31).

6. Avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana, de Alberto Parisí, publicado en *ConCiencia Social* en el año 2005.

En dicho año se cumplieron los 40 años del nacimiento del Movimiento de Reconceptualización del trabajo social. En el capítulo presentado, Parisí incluye a la Reconceptualización como una de las vertientes que conjuntamente con la Filosofía de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la Educación Popular, la Teología de la Liberación, el marxismo humanista, el grupo Pasado y Presente, conforman el Movimiento Liberacionista.

Caracteriza a cada una de estas manifestaciones del Liberacionismo, sus planteos y sus matrices teórico-ideológicas con el objetivo de sintetizar sus ejes / preocupaciones comunes, situados en las décadas de los 60 y 70, para reconocer sus sesgos y sus limitaciones a la luz de la historia y de los acontecimientos de finales del siglo XX; todo ello para proponer su resignificación, siempre orientado por la utopía del cambio emancipatorio:

¿A dónde iremos y hasta dónde podremos llegar? Iremos a donde nosotros podamos ir y según los caminos que construyamos. En este sentido entonces, el liberacionismo sigue siendo probablemente el movimiento más rico que produjeron la cultura política y los movi-

mientos sociales de América Latina, y es una invitación a pensar el cambio social en términos de una apuesta, básicamente. El cambio social no se funda en última instancia ni se deduce alguna lógica que afirme: finalmente el cambio se puede lograr por tales y tales razones, sino que por el cambio uno apuesta y se embarca en el mismo. (2005, p. 89).

7. Breves apuntes para una historia y condiciones del diálogo sur-sur, de Parísí, publicado en *ConCiencia Social* en el año 2011.

Los primeros años del siglo XXI tuvieron como eje de nuestras reflexiones emancipatorias a la cuestión del diálogo Sur-Sur. El Foro Social Mundial, nacido en el año 2001 como espacio de encuentro paralelo al Encuentro Económico Mundial de Davos, reunió a movimientos sociales, organizaciones sociales e intelectuales-activistas de todo el mundo en una línea de pensamiento y acción confrontativa con la globalización neoliberal.

Parísí aporta a dicha cuestión proponiendo, en primer lugar, una mirada histórica que recupera experiencias previas orientadas por sentidos emancipatorios, situándolas en sus respectivos contextos políticos mundiales e identificando sus dificultades, errores o “tropiezos” —según las palabras de Parísí—. En segundo lugar, aporta una mirada político-estratégica sobre “las condiciones de posibilidad para que este diálogo pueda crecer y madurar, haciendo punta en el marco del actual altermundismo” (2011, p. 11), para lo cual dialoga con los aportes de Boaventura de Sousa Santos y de Enrique Dussel, enfatizando en el necesario giro descolonizador y recuperando conceptos de ambos intelectuales, trayéndolos como fundamentos del debate epocal. Cierra su artículo así: “Las ‘víctimas’ en el planteo de Dussel y la realidad ‘invisibilizada’ en Boaventura de Sousa Santos apuntan en una misma dirección: el mundo del Sur. De lo que debe discutirse es, pues, cómo pensarlo y cómo ir generando su paulatina transformación” (2011, p. 14).

8. Treinta años de democracia en la Argentina: mirando hacia la región, de Parisí, publicado en *Tiempo Latinoamericano* en el año 2013.

Los 30 años de democracia son una nueva oportunidad para una lectura global de nuestra realidad política, realidad que siempre abarca a Argentina y a Latinoamérica en el mundo. Parisí encara este desafío desde una hipótesis: “Los nuevos populismos o populismos radicales constituyen los regímenes políticos en Latinoamérica que, lejos de ser anomalías o rémoras incomprensibles del pasado, son los que más están haciendo crecer la hegemonía popular en la región” (2013, p. 54). Desarrolla esta hipótesis haciendo una mirada histórica y una mirada teórica sobre la cuestión del populismo —o los populismos— recuperando la riquísima tradición de autores y textos de las ciencias sociales que desde antes de la Teoría de la Modernización hasta el último Laclau han abordado esta cuestión nodal del debate sobre el pueblo, la política y la democracia. Parisí concluye con dos grandes afirmaciones. Por un lado, reafirma “La paradoja y el peligro de la democracia liberal de nuestro tiempo reside en su carácter retórico, en el formalismo tendencialmente vacío de sus instituciones republicanas, todo lo cual conspira contra la substancia de la democracia: la equidad, la solidaridad, la justicia, la inclusión, la participación y la autonomía” (2013; p. 60). Por otro, instala la pregunta central sobre la política —¿qué hacer?—, o sea sobre los complejos procesos de construcción de hegemonía popular, que siempre están abiertos al sentido que les dé la práctica política del pueblo:

La constitución de dicha hegemonía es paralela al crecimiento de la identidad popular y a los sueños que la integran; ello será esencial para poder pensar en la capacidad transformadora de dicha hegemonía; en su capacidad de respuesta a las demandas materiales y simbólica de los sujetos sociales que denominamos “el pueblo” [...] punto de partida básico para comenzar un proceso de relegitimación de los populismos radicales. (2013, p. 61)

Hoy, a 12 años de esta reflexión, queda claro que, por lo menos en Argentina, hemos fallado en el proceso de relegitimación de los populismos radicales. Pero también sabemos que la historia, la política, los antagonismos no se desarrollan linealmente sino dialécticamente. Y la utopía emancipatoria sigue intacta, repensándose, resignificándose, reactualizándose.

Bibliografía

Dussel, Enrique (1974). Palabras preliminares. En Alberto Parisí, *La problemática de la cultura en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

Michael Hardt y Antonio Negri. Imperio, Buenos Aires, Paidós, 2002

Parisí, Alberto (1974). *La problemática de la cultura en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

Parisí, Alberto (1975). Pueblo, cultura y situación de clase. En Osvaldo Ardiles; Mario C. Casalla; Máximo Chaparro; Julio De Zan; Enrique Dussel; Antonio Enrique Kinen; Rodolfo Kusch, y Juan Carlos Scannone, *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial García Cambeyro.

Parisí, Alberto (1981). Los intelectuales y el proceso latinoamericano contemporáneo. *Revista de historia de las ideas*, (3), segunda época, 189-196.

Parisí, Alberto (1992). Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica. *Acto Social: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, año I (2), 5-14.

Parisí, Alberto (2003a). Repensando la filosofía de la liberación. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año 5 (1-2), 135-142.

Parisí, Alberto (2003b). Lula y nosotros. *ConCiencia Social*, año 2 (3).

Parisí, Alberto (2005). Avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana. *ConCiencia Social*, año 5 (7-8), 83-89.

Parisí, Alberto (2011). Breves apuntes para una historia y condiciones del diálogo sur-sur. *ConCiencia Social*, año 9 (14), 11-15.

Parisí, Alberto (2013). Treinta años de democracia en la Argentina: mirando hacia la región. *Tiempo Latinoamericano*, año 31, (96), pp. 52-62.

*La problemática de la cultura en América Latina*¹

Palabras preliminares

Enrique Dussel

Alberto Parisí, joven filósofo mendocino, se viene destacando en la Universidad Nacional del Comahue por sus trabajos en filosofía de la educación. Su pensar surge desde lo nacional y popular, y ciertamente el próximo futuro verá manifestarse su vigorosa personalidad de auténtico pensador original.

Esta obra es solo un inicio. Desde la lectura de su trabajo querría proponer una continuación a su discurso pedagógico. Parisí distingue muy bien entre la cultura oligárquica e ilustrada y la cultura popular. Distingue igualmente entre la mera oligarquía, que, aunque nativa es colonial y dependiente de la cultura imperial, de la burguesía que puede ser revolucionaria. Por otra parte, nos muestra el sentido político de una pedagogía de la liberación. A partir de estas distinciones explicadas en la obra querría preguntarme lo siguiente: ¿Es lo mismo cultura nacional que cultura popular? ¿Se identifican o se oponen? Por otra parte, ¿la pedagogía de la liberación es pedagogía

¹ *La problemática de la cultura en América Latina* (1974), de Alberto Parisí. De esta obra se incluyen en nuestro libro las Palabras preliminares de Enrique Dussel, el capítulo II: El Testimonio Histórico y los Anexos I y III.

de la liberación nacional y al mismo tiempo pedagogía de la liberación popular o de las clases oprimidas?

Creo que, dado el debate actual de la cuestión en América latina, debemos aceptar que no es lo mismo “nacional” que “popular”. La nación es la totalidad política de un país bajo el poder de un Estado. El pueblo en cambio significa la comunidad oprimida, no en tanto oprimida sino en cuanto juega un papel de exterioridad con respecto al sistema vigente o dominador. Con respecto al imperio la nación puede ser pueblo; con respecto a la nación o Estado el pueblo pueden ser las clases oprimidas. Por ello, y con resultado de estas distinciones, la cultura nacional no podría identificarse con la cultura popular, pero no se niegan necesariamente.

Es decir, la cultura imperial se opondría a una cultura nacional popular cuando esta juega la función de cultura oprimida, pero al mismo tiempo exterior y distinta a la cultura imperial. En este caso un intelectual perteneciente a la burguesía nacional puede ser considerado creador de cultura popular (siendo aquí “pueblo” la totalidad de la nación dependiente). La cultura en cambio de la oligarquía gerencial es simplemente “ilustrada” e imitativa de la cultura imperial; no es ni siquiera cultura nacional sino Kisch periférico.

En cambio, la cultura propia de las clases oprimidas (como el campesinado, el obrero), los marginales y la burguesía revolucionaria (comprometida entonces con el proceso de la liberación no solo nacional sino igualmente social) es cultura popular opuesta a la cultura aun de la burguesía nacional.

Estas distinciones nos permiten diferenciar claramente entre pedagogía de la liberación nacional, primer momento de la liberación pedagógica, de la pedagogía de la liberación popular propiamente dicha, segundo momento. La revolución pedagógica se hace por etapas; en primer lugar, está la liberación nacional y en segundo lugar la liberación de las clases oprimidas. La revolución no puede hacerse de un solo golpe; la pedagogía liberadora debe descubrir sus etapas tácticas sucesivas para lograr el fin estratégico de una cultura popular creadora en la libertad.

Estas reflexiones creo que ayudarán a mejor comprender el valioso aporte de Parisí, que no solo comienza un camino en las distinciones filosóficas, sino que inicia igualmente una descripción histórica y sociológica. Por otra parte, los apéndices no son una simple yuxtaposición, sino que forman parte coherente y unitaria de un solo discurso.

El testimonio histórico

Amerindia en los designios imperiales

Amerindia —antes de la conquista— absolutamente *exterior* al mundo europeo del siglo XV.² Podría decirse incluso, que apareció por error en el camino de los conquistadores, cuando ensayaban nuevas rutas comerciales de unión con el extremo oriente. La conquista significó su inclusión dentro del orden de la *totalidad europea*, hasta el extremo de su desaparición.³

De la fusión de sus “restos” con el español y el negro esclavo traído a estas tierras, se fue gestando una nueva realidad étnica, social y cultural: lenta y dolorosamente nacía América Latina. Pero esta nueva realidad naciente se gestaba *dentro de la totalidad*

² En líneas generales, seguimos la conceptualización efectuada por Dussel en *Leciones de ética ontológica* (1971), pp. 54-65. Véase también el reciente trabajo de Casalla *Razón y Liberación...* Tenemos para este aspecto en cuenta ciertas obras fundamentales donde está perfilada la temática de la *exterioridad*, desde el punto de vista ontológico-metafísico: Lévinas, *Totalité et Infini*; Marcel, *Diario metafísico*; Buber, *Yo y Tú*.

³ En el primer anexo de los que van al final de este escrito, hemos desarrollado en forma de “hipótesis interpretativa” la significación interna del *acto de conquista* como inclusión dentro de la *totalidad* dominadora del aventurero europeo del siglo XV.

conquistadora-opresora; en cuanto tal, para el europeo, era un “ello” objeto de dominio.

El efecto primario de la dominación

El dominio se concretó de muy diversas maneras; pero una forma privilegiada y oculta es la que más nos interesa: al ingresar Amerindia a la *totalidad europea*, y desde ella gestarse América Latina, el destino latinoamericano surgía escindido. La dependencia inicial produjo su efecto más pernicioso y significativo: dividir al hombre latinoamericano. Por ello ha sido más que posible mantener sumidos hasta hoy a nuestros pueblos. Dependencia-escisión-dominación, son los tres términos que encierran la clave de nuestra exposición. Veamos esto por partes ¿Cómo surgió el hombre latinoamericano? A través de un temprano proceso de convergencia y diferenciación étnica que se denomina “mestizaje”.⁴ Por obra y fuerza de los intereses coloniales, paulatinamente este hombre comenzó a dividirse. Una porción minoritaria se volcó hacia la cultura e intereses europeos, y en este movimiento sumió a la otra (las mayorías) en la oscuridad y el silencio de una irrealidad autóctona sin nombre.^{5 13}

⁴ Para considerar correctamente el proceso de mestizaje, debe advertirse que por “mestizos” se comprende a los individuos nacidos de la unión —en cualquiera de sus posibilidades— entre blancos, indígenas y negros; ahora bien, en ciertos casos falta el elemento negro; así, en el Plata, donde prohibiciones reales impidieron su llegada a estos puertos. En este caso, el negro no fue elemento significativo dentro del proceso de mestización que se realizó entre blancos e indígenas. En ciertas islas del Caribe, por ejemplo, Haití, debido a la temprana extinción del aborígen y la masiva introducción de negros esclavos, no se produjo significación relevante del proceso de mestización que se realizó entre blancos y negros. Véase sobre este punto a Mellafé, *La esclavitud en Hispanoamérica*.

⁵ La escisión a que orientaron la intereses y acción imperiales en la Amerindia primitiva, dando origen a la América partida, para nuestro Vedoya, en su trabajo *Hernández: poeta del gaucho*, al tratar sobre el origen etnográfico del personaje. El autor afirma que el origen del indio debe buscarse en la descomposición de la familia indígena, por la acción de los intereses encomenderos, lo cual se explica por dos factores: a) la vagabundez crónica del indio varón, que huía de las encomiendas para escapar al

Un testimonio de esta escisión consumada, lo encontramos en el *Facundo*, cuando afirma:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, españoles e indígenas. [...] La raza negra, casi extinta ya, ha dejado sus zambos y mulatas. [...] De la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial. [...] Ignoro si el mundo moderno presenta un género de asociación tan monstruoso como este... parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno del otro [...]. (Sarmiento, 1961, pp. 28-29 y 31, 33)

En este texto se patentiza lo que acabamos de afirmar: que una porción de la sociedad latinoamericana ya ha sido relegada *fuera* del logos europeo, y en tal situación solo puede ser un monstruo o engendro incomprensible. Pero asimismo debe advertirse que la escisión a la que nos estamos refiriendo no es solo división, sino *enfrentamiento*;

trato inhumano a que era sometido. Por ello la india será unas veces mujer del indio, y otras —muchísimas— manceba del blanco. b) Y esto tiene que ver con el objeto de que la india que se casaba legalmente pasara a la encomienda de su marido, o que, siendo viuda con hijos menores de 18 años que volvía a casarse, no ocurriera lo mismo; “las ordenanzas de Hernandarias, del 17 de diciembre de 1603, modificaron en parte este sistema. La modificación tuvo dos aspectos principales: primero; la viuda con hijos que volvía a casarse, únicamente podía sacar con ella a los hijos menores de tres años, y los mayores quedaban en la encomienda original, rompiéndose así la “unidad familiar”; segundo, si enviudaba, los hijos ilegítimos quedaban en la encomienda materna, pero, teniendo en caso de viudez la opción de quedar en la encomienda del marido o retomar a la de su origen, se le planteaba siempre a la mujer el problema de la tenencia simultánea de “todos los hijos”; o de volver a su familia, la pérdida de los hijos legítimos. Es lógico suponer que el “ideal femenino” en ese sistema de tenencia de los hijos, para suprimir la posible división de una parte de su descendencia, fue permanecer soltera y rodearse de hijos ilegítimos quedando siempre en su encomienda de origen. El “instituto materno”, fue explotado sin remordimiento por lo encomendados, quienes, para resguardar los intereses, facilitaron de todas maneras el logro del ideal femenino y así la monogamia cristiana, perjudicial a la india, fue sustituida por una poliandra general. Y las encomiendas se poblaron de indios o mestizos sin padre reconocido y a quienes les cuadraba perfectamente la voz quichua “gauchos”. Parecida opinión vemos en Puiggrós: *De la colonia a la revolución*, p. 195 y ss., cuando muestra que el fracaso de la encomienda llevó en nuestro Litoral y Pamba húmeda al desquicio del orden social vigente, y por ello al desbande de los futuros gauchos.

Sarmiento, portavoz de la oligarquía y amaestrado para sus intereses ideológicos, era sin embargo —¡increíble!— un criollismo hijo de estas tierras.

El latinoamericano dividido y enfrentado por el dominio colonial

Podríamos entonces, distinguir a partir de la escisión consumada, dos tipos diferentes de mestizos:⁶

- i. aquel grupo en el que la preponderancia del elemento español (o extranjero) es mayor, al que llamaremos directamente “ladino”,
y
- j. el grupo donde el elemento indígena (o negroide) es el significativo (en nuestro caso: el gaucho).

Gustavo Gutiérrez, en el trabajo que hemos citado define así al primer grupo:

[...] este grupo trata de ser exogámico, vive en las ciudades, es un grupo urbano, es exogámico fundamentalmente hacia los españoles, porque de alguna manera reniega de sus contenidos indígenas y necesita progresar, progresar en todo sentido: físicamente, socialmente, etcétera. Es fundamentalmente un individuo europeizado. Sus pautas son las pautas del puerto, que es la frontera. (Gutiérrez, 1969, p. 6.)

Respecto del otro grupo, dice que sus características son

[...] una gran homogeneidad biológica de rasgos físicos externos. En cuanto a las relaciones parentales son relaciones fundamentalmente

⁶ Seguimos en este punto a Las Casas y a la nomenclatura usada por Gutiérrez: *La problemática popular y cultural argentina*, pp. 6 y ss. El autor dedica su estudio al fenómeno del “ladino” en el Plata; pero es totalmente legítimo aplicarlo a nivel de comprensión política a toda Latinoamérica.

endogámicas, es decir... hacia dentro del grupo. Los medios de subsistencia son los que le provee la campaña. La organización social, la visión del mundo, todo está relacionado con el medio del cual obtiene su subsistencia. (Gutiérrez, 1969, p. 9)

Esta caracterización general no debe hacernos pensar que el grupo “trepador” que hemos denominado “adino” tuviera en la práctica acceso al estatus y los dividendos de la oligarquía. Ocurre que vio en ella en concreto la encarnación de los valores extranjerizantes y antinacionales que bebió desde sus orígenes. Y en la práctica se limitó a servirla obsecuentemente en funciones secundarias. Es desde este punto de posición que se patentiza su significado histórico:

[...] estos grupos ladinos desempeñan un papel fundamental en la penetración imperialista, cimentando la cuña expansiva del ocupante en la destrucción de todo lo que pueda dar pie a la afirmación nacional. Primero [...] rechazando a la periferia de la sociedad al nativo... y sus formas culturales en general; segundo, haciéndole admitir que esa cultura (la del nativo) [...] es netamente inferior y que por lo tanto lo que hay que alcanzar es la “cultura” [...] y que esa cultura es principalmente la cultura europeizada, la que primero fue la cultura de los españoles, posteriormente es la cultura inglesa afrancesada. [...] Finalmente, tratando de hacer admitir la irrealidad de la propia cultura a estos grupos nativos [...] que en última instancia culmina con no solo hacer admitir la irrealidad de su propia cultura, sino hacerles admitir la irrealidad de su propia existencia como hombres y como pueblo. (Gutiérrez, 1969, p. 9)

Colonialismo y oligarquías nativas

Dos afirmaciones centrales concluimos de lo expuesto anteriormente: la primera dice que el agente principalísimo de la escisión del destino latinoamericano fueron el poder y los intereses imperiales. La segunda se refiere al hecho de que esta escisión devino concreta

por mediación de las oligarquías nativas, representantes de la cultura e intereses centrales. Respecto de esta última, Beyhaut (Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 24) la caracteriza como proceso de “europeización” de nuestro continente; dice así: “La europeización de Iberoamérica y en particular de sus élites, intensificada en la segunda mitad del siglo XIX, puede ser apreciada como un aspecto de la expansión imperialista de occidente”; y más adelante transcribe significativos testimonios de viajeros europeos que recorrieron el siglo pasado distintas capitales latinoamericanas; en ellos se confirman aspectos fundamentales del proceso de “la dinización social y cultural” (Gutiérrez, 1969), al que anteriormente nos hemos referido. Veamos algunos: hacia mediados del siglo pasado un navegante sueco refería de Valparaíso:

Quizá sea Valparaíso la ciudad más civilizada de Sud América y donde en mayor grado han penetrado las últimas ideas mundiales; pero no podemos menos que lamentar la forma rápida en que está siendo desplazada la idiosincrasia nacional... Entre las clases más altas, lo más común es que la influencia civilizadora no haya llegado más allá de la “vestimenta”. (Skogman, en Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 66)

Más adelante, citando la obra del viajero francés Etienne de Rancourt *Fazendas et estancias*, nos dice:

Etienne de Rancourt nos refiere el Buenos Aires de fin de siglo como una ciudad de lujo y placer, más esencialmente una ciudad de negocios, agregando que los mismos se trataban allí en gran escala y el crédito llegaba a límites desconocidos en Francia. Los bancos eran numerosos y prósperos en general, rivalizando por el lujo de sus edificios, donde abundaban pródigos el oro y el mármol. (Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 67)

Otro viajero francés, Aimard, en una obra titulada *Le Bresil nouveau* (París, 1886) confesaba así después de visitar por segunda vez Río, pasados treinta años de su primera visita:

Río de Janeiro estaba completamente metamorfoseado; negocios magníficos, cafés, cervecerías se encontraban a cada paso; los hoteles, los restaurantes eran del más alto confort; una muchedumbre apresurada circulaba con la animación y actividad que no se encuentran más que en ciudades como Londres o París. (Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 68)

La nota trágico-cómica llega cuando nos enteramos que el Ecuador envía a la Exposición Universal de la Pintura en París el año 1861, copia de famosas pinturas europeas; y en el folleto explicativo leemos:

Ecuador goza, desde hace largo tiempo, en América española, de la reputación que le han valido sus pintores. Las pinturas de Quito se exportan principalmente a Perú, Chile y Nueva Granada. Si no tienen un gran valor de originalidad, tienen al menos el mérito de reproducir, con fidelidad notable, todas las obras maestras de las escuelas italianas, españolas, francesas y flamencas [...]. (Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 70)

En líneas generales Beyhaut acierta exactamente al apuntar de este modo al fenómeno:

Se aprendió más rápidamente a consumir que a producir; es decir, *la imposición de pautas de consumo resultaba útil a los intereses europeos* y factible para el alto poder adquisitivo de las élites locales, mientras que lo contrario hubiera implicado cambios estructurales de mayor profundidad. (Beyhaut y Beyhaut, 1969, p. 72, subrayado nuestro)⁷

⁷ Quien sintetiza perfectamente desde la perspectiva de la problemática de la cultura, este problema, es el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, en la parte final de su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Habla en él de nuestra “conciencia mistificada”, porque “vivimos desde un ser pretendido”, y en nosotros acontece la “ausencia de un ser pleno y original”. Y continúa: “Piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la administración de justicia y en los estándares de moralidad, en la religión y en los valores sociales, en la Universidad o el Estado, y se verá a qué tremenda inversión de ser apuntan mis consideraciones” (p. 118). Esta “inversión de ser” no es sino el hallarnos en una *cultura de dominación*, cuyo proceso así lo ve el autor: “No por azar por lo que los países de Hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español y que luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemen-

Ambas causas: el poder imperial y su internalización por vía de las oligarquías nativas constituyen una unidad inseparable y el eje de la problemática de la dependencia. Y debemos apuntar que el ascenso de las oligarquías nativas y de su alto *poder disociador* de la existencia latinoamericana, se evidenciará, sobre todo, a partir de las independencias políticas nacionales latinoamericanas. Ello será así porque es recién a partir de tales independencias nacionales cuando se mostrará su auténtico perfil y clara función histórica en las nuevas nacionalidades, como asimismo, se consolidará velozmente su poderío, que antes estaba limitado por la administración colonial. Las oligarquías nativas, representantes naturales de los intereses metropolitanos, europeizados por formación y cultura, fueron la encarnación de la “cultura ilustrada” y el señuelo por donde se introdujo, ahondó y se mantiene la escisión del hombre de nuestros pueblos.

La instauración del *logos totalizado* europeo imperial: esa fue la misión de nuestras oligarquías. Y fue esta *totalidad imperial* en todos sus aspectos y según los mecanismos que hemos señalado, la que envolvió nuestra existencia latinoamericana; por su accionar nos hizo congénitamente dependientes, y dividió a nuestros pueblos, enfrentando en su provecho sus destinos.

Mayorías y minorías. Origen de la cultura nacional

Ya hemos descripto cómo esta escisión consistió en enfrentar a grupos minoritarios (los “ladinos”) contra las mayorías. En este enfrentamiento los “ladinos”, asimilándose a los valores e intereses de la oligarquía, fueron la vía por la cual esta redujo a las mayorías al silencio y aniquilamiento.

te sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o EE. UU., hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*” (p. 121).

Dentro del esquema de esta *totalidad* instaurada por los intereses imperiales, fueron las mayorías (mestizos, indios y negros) las que, sin bien soportaron el peso de la dominación y sus efectos, no obstante no pudieron ser positivamente asimiladas como sostenedoras y defensoras del sistema. Si tomamos el caso de nuestros *gauchos*, podremos comprender con facilidad esta afirmación. El gaucho fue sistemáticamente avasallado, relegado, y excluido de todas las posibilidades que el sistema ofrecía. Reducido a la mínima expresión de lo humano —era la “barbarie” para la oligarquía— soportó el peso más difícil y el lugar más despreciable. Pero justamente por estar reducido a *nada (de valor) en el sistema*, y asimismo, estar dentro de la *totalidad* por ser oprimido, sin embargo se constituyó en portador de valores *más allá de la totalidad*. En este sentido, constituyó el signo de contradicción dentro de la propia *totalidad*, su piedra de escándalo. Por lo tanto, su propia existencia no pudo ser incorporada como un elemento más al sistema, que explícitamente lo ampliara y defendiera; al contrario, excluido, germinó sus propios fines y valores no dependientes de la red de valores e intereses de la *totalidad* imperial. Su existencia latente se oponía a estos, y dentro de la historia cerrada colonial, eran el contrasigno.

Es en el gaucho —en nuestro caso— donde aparecen los primeros signos de una *defensa y resistencia* a la opresión y dependencia. Creemos que por esto (fundamentalmente por esto) el gaucho se constituyó en el comienzo de nuestra auténtica tradición popular y nacional, en el germen de lo que llamamos “pueblo”. En él vivieron de modo inicial las fuerzas y el núcleo de la verídica resistencia a entregar totalmente nuestro ser a los invasores. Y esto debemos afirmarlo de todos los grupos mayoritarios que en nuestro continente tuvieron igual destino.

En las fuerzas que originaron esta *oposición germinal*, entonces, tenemos que buscar las raíces de la *cultura nacional*: la cultura del pueblo, *no escindida*, más allá de la oposición ilustrado / popular. Ahora bien: la cultura vivida de este modo no es para nuestro destino latinoamericano un don o algo que encontremos ya dado. Al

contrario, es algo por ganar, y por lo tanto, el primer paso hacia la cultura nacional y latinoamericana, deviene *afirmación política*.

Nuevos factores en el proceso

Antes de tratar el significado de la cultura como afirmación política, y posibilitar el acceso a una resolución inicial sobre el planteamiento de la oposición de las “dos culturas”, debemos presentar un breve bosquejo de los elementos que dentro del panorama histórico que va desde el siglo pasado a nuestros días, condicionan el proceso de escisión del hombre latinoamericano. Porque hoy ya no podemos esquematizar el problema con la misma facilidad con que lo hacemos al rastrear nuestra historia del siglo pasado y los anteriores. Una variada serie de factores nuevos condicionan y aportan distintas características al mismo. Entre los fenómenos que marcadamente transformaron a Latinoamérica entre fines del siglo pasado y nuestro tiempo, mencionaremos los siguientes:

1. El *fenómeno inmigratorio*: de diversa intensidad según los países, y cuyo sentido es complejo por la transformación que opera en el equilibrio étnico y cultural; y asimismo, en cuanto respondió a intereses y a una política inmigratoria de la oligarquía.⁸

⁸ Entre 1820-1930 desde Europa a EE. UU. se dirigieron 26 180 000 inmigrantes; en el mismo lapso, hacia América Latina 6 000 000; de ellos, 3 074 000 para Argentina, más de medio millón hacia el Uruguay, etcétera. Véase en Chaunu: *Historia de América Latina*. La inmigración intensiva en nuestro país comenzó durante la presidencia de Mitre (1862-1868); en ese lapso ingresaron 100 549 inmigrantes. Véase Pérez Amuchástegui: *Mentalidades argentinas*, cap. V. Es curioso señalar que para esa época (junio de 1866) el gobernador de Santa Fe, Nicasio Oroño, había promulgado una ley de colonización, en uno de cuyos artículos decía: “Las familias del país que quieran establecerse en las colonias o sus inmediaciones gozarán de iguales beneficios que se acuerdan a las familias extranjeras”, citado por Pérez Amuchástegui, p. 429. ¡La política oligárquica era evidente! Véase para ello a Hernández Arregui: *La formación de la conciencia nacional*, cap. I.

2. La formación de un *campesinado estable* y definido, surgido del acabamiento de la forma histórica del gauchaje —o formas similares—, más el aporte inmigratorio que se integró al campo.⁹

3. El fenómeno variable de la *urbanización de las metrópolis nacionales*, que condicionó la aparición de grupos estables “semiciudadanos” (fenómeno “orillero”).¹⁰

4. Finalmente, el *despertar industrial* —muy reciente— y por lo mismo, *la aparición del proletariado industrial, y la formación definida de la clase media*.¹¹

La presencia de estos factores redefinirá, no tanto *la situación*, como la presencia de nuevos actores en una situación *esencialmente* idéntica. Asimismo, quedará mejor perfilado el rol de las oligarquías sub-imperiales nativas. El nuevo esquema adquiere este perfil:

- k. El eje imperial —del que América Latina *es parte*— se ha desplazado, primero hacia Inglaterra, después a EE. UU. (y hoy, sin dejar de serlo Estados Unidos, también lo es “multimperial”).
- l. La vía de la dependencia anida en las oligarquías nativas subimperiales. Su función histórica es invariable, aunque se haya acrecentado cuantitativamente.
- m. Expansión y crecimiento de la *clase media* (con variantes que anotaremos más adelante), heredera de la posición histórica —hoy hecha *clase*— del “ladino”.

⁹ Sobre la mentalidad de los inmigrantes, véase la obra de Pérez Amuchástegui recién citada.

¹⁰ El término “orillero” indica no solo el margen urbano, sino también social. Es la zona semicivilizada, relegada al último por la cultura oficial. Véase Matamoros: *Historia del tango*, p. 14.

¹¹ La industrialización posee una significación de importancia para nuestro interés, porque su surgimiento está condicionado históricamente en nuestros países a la introducción de capitales y tecnología europeos y norteamericanos; y en esa misma medida se han introducido sus expectativas viciosas e impuesto sus pautas de consumo, a la vez que nuestras economías se han tornado más dependientes y, por ello, toda nuestra vida.

- n. Mayorías pauperizadas (restos indígenas; el campesinado, que paulatinamente se organiza; el proletariado industrial generalmente organizado, y en muchas partes, de modo altamente orgánico).¹²

La cultura como afirmación política: conclusiones

Ya anteriormente descubrimos cómo las raíces de nuestra auténtica nacionalidad (particular o latinoamericana) se encuentran en la *oposición* germinal al sistema de opresión que desde nuestros orígenes nos hizo dependientes. Y afirmamos que la auténtica cultura nacional deberá alimentarse primordialmente de este núcleo, pues ese núcleo somos nosotros mismos en lo más auténtico y real, en posición defensiva de nuestra mismidad amenazada. Dijimos también que ese modo de acceder a nuestra propia cultura de ningún modo era un don, sino una conquista; la primera afirmación de nuestra auténtica cultura —más allá de la escisión que hemos comprobado— deviene afirmación política. La cultura como afirmación política significa que colectiva y positivamente afirmemos nuestra propia identidad y destino.¹³ Porque el *ser parte de una totalidad*¹⁴ como “ello” interno a la *necesidad* de esta misma *totalidad*, niega de plano las posibilidades de la autorrealización.¹⁵ Ahora bien: ¿en qué radica la posibilidad de nuestra autoafirmación o instauración de la propia humanidad, que

¹² En su libro *La formación de la conciencia nacional*, pp. 189-190, Hernández Arregui expresa la idea de cómo —en este caso en Argentina— la posición histórica del gaucho está hoy asumida en los oprimidos de nuestro tiempo.

¹³ La tesis básica de esta cuestión la hemos visto por primera vez expuesta en Gutiérrez (1969, pp. 11-13); de sus ideas somos especialmente deudores.

¹⁴ Véase la conceptualización de este tema en Dussel (1975), *Lecciones de ética ontológica II*, parágrafo 25.

¹⁵ El sentido ontológico de la opresión, como el “quitarle a uno la cura” (o sea, la posibilidad de posibilidades), lo hemos encontrado en Heidegger (1951), *El ser y el tiempo*, parágrafo 26.

no sea solo la inversión de la actual situación?¹⁶ ¿ni que se tratara, entonces, de una pseudo dialéctica de la aniquilación total? Creemos que solo está en la *voluntad de erquirse fuera de la totalidad-dominadora*, no para tornarse uno, *nueva totalidad opresora*,¹⁷ ni para lograr la aniquilación del opresor (pues no se trata de “voluntad de poder” ni “voluntad de aniquilación”), sino como liberación de sí mismo, y *descentración* del opresor, en el horizonte de una posible-futura relación dialógica-horizontal.

Este es el primer paso para efectivizar una relación política de justicia, esto es, de servicio. Sin este paso, todo intento se vuelve evasivo, ideologización y mentira.

Esta *afirmación política* debe darse en la praxis concreta por la liberación. Desde el gesto más trivial de reivindicación hasta los acontecimientos indiscutiblemente revolucionarios, todo contribuye a crear la *experiencia* de la liberación.

A partir de lo dicho hasta ahora, intentamos llegar a ciertas conclusiones, por más provisorias que ellas sean. De hecho, y a pesar de toda explicación, el dualismo que hemos analizado (la presencia de las dos culturas antagónicas en nuestros pueblos) existe ¿Una es auténtica y la otra espuria, o viceversa?, ¿es posible la autosuficiencia de cada una de ellas?, ¿son ambas legítimas, y acaso podrían llegar a una “síntesis”?; ¿o acaso será inevitable su mutuo enfrentamiento, y la aniquilación final de una de ellas?

Ahora bien: ¿qué hemos ganado en nuestra exposición que responda a los interrogantes planteados? Creemos que lo primero que hemos ganado es poder consignar que este dualismo de nuestra cultura (las dos culturas como dos formas concretas de existencia

¹⁶ No pensamos esto como si de hecho fuera posible —por ejemplo, llegar a ser opresores de EE. UU.—, sino que lo pensamos a nivel de los ideales y expectativas de nuestro pueblo.

¹⁷ Este es el ideal lacerado de todos los nacionalismos oligárquicos. Importa destacarlo por cuanto es la “solución” que EE. UU. ofrece hoy a ciertos países Latinoamericanos (por ejemplo, Brasil), como modo de superar el “subdesarrollo”, a partir de cuantiosas inversiones. Donde la oligarquía lo aprecia como solución, lo intenta y se entrega de lleno en manos del imperio.

social, enfrentadas) es *efecto* y no *causa*.¹⁸ Y por ello mismo, que la causa profunda del desquicio del destino de Latinoamérica está primordialmente en la *dependencia* de la *totalidad* imperial. Luego, tendremos que buscar en la dependencia de centros de poder y decisión, la explicación de nuestro destino escindido y enfrentado.

Este enfrentamiento de *clases sociales* requiere, para ser superado, que superemos las propias fuerzas que lo produjeron. Ello posibilitará la emergencia de la única cultura latinoamericana —ganada inicialmente como afirmación política, hemos dicho—, cuya posibilidad no la vemos en el horizonte de una acentuación de las mismas fuerzas que la escindieron; al contrario, solo será posible en una *mutua asunción dialéctica* de las partes enfrentadas, en la *síntesis o forma inédita* de la lucha por la cancelación de la dependencia.

Con ello no postulamos que *temporalmente primero*, visualicemos al enemigo como *solamente* el imperialismo; y que *temporalmente segundo* atendamos a sus lacayos nativos directos y sectores de la burguesía que explícitamente le sirven. No; la praxis política de la liberación *no es lineal ni segmentada*; es *dialéctica y procesual*. Solo que en este proceso afirmamos que el nudo central se juega en la dependencia de los centros imperiales.

“Mutua asunción” —como hemos dicho— significa el entroncar en el proyecto político del pueblo, porque el pueblo —las mayorías oprimidas— es el que encarna siempre la oposición germinal al sistema. El pueblo constituye la fractura del sistema, su escándalo, y en él reside implícito un proyecto de liberación. “Mutua asunción” es el *inicio* de la superación y conciliación de las contradicciones de clase, en la asunción explícita de *ese proyecto político*.¹⁹

Esto debe verse —como ya propusimos al comienzo— en un doble nivel: a) como superación en la vida real histórica: la dominación como sistema que tiene que ser cancelada, pero para ser superada

¹⁸ Los términos “efecto” y “causa” no se usan en su acepción técnica.

¹⁹ El fundamento político de nuestra exposición supone el replanteo —no ideológico sino político— de la teoría de las clases sociales desde la perspectiva del Tercer Mundo.

en una nueva y superior forma, cualitativamente distinta; b) como superación a nivel de las *categorías de interpretación*; tenemos que dejar de pensar e interpretar a través de *categorías* que resuelvan en términos de enfrentamiento-aniquilación. Pero cuidado: con ello no negamos los diarios enfrentamientos en el plano de la vida concreta; solo que postulamos un *horizonte* (y por ello hablamos de *categorías*) que vaya más allá, que signifique la superación del mero horizonte que se sigue de la lucha permanente.

Plantear la irreductibilidad de las existencias concretas (en nuestro caso: las dos culturas) —cuyo fin sea la “inevitable” aniquilación de uno de los extremos— ya sea a nivel de la vida histórica concreta, o nivel de las categorías de interpretación, implica necesariamente enfilarse hacia un callejón sin salida. Se está nuevamente en la dialéctica de la sola negación, la misma con la que funciona la *totalidad* dominadora. La única salida que vemos como posible —que implique la emergencia de una novedad real, creadora— es la relación dialéctico-dialógica como *horizonte concreto* de toda praxis liberadora, y con mayor derecho de aquella que supone la lucha y el enfrentamiento como *mediaciones* inevitables.

En la sección siguiente planteamos la forma concreta que debe revestir la dialéctica dialógica de la cultura.

Anexos

Los anexos que siguen a continuación no constituyen un cuerpo separado de la exposición anterior. Están concebidos como *notas* más extensas, que completan aspectos de puntos expuestos. Van por separado porque de lo contrario hubieran significado un corte de la línea de exposición.

El *primer anexo* está anunciado en la nota N° 10; en él tratamos acerca de la inclusión de Amerindia dentro de la *totalidad* europeo-conquistadora. Este hecho, que es el significado esencial del acontecimiento de la “conquista”, lo hacemos ver a través de *testimonios* significativos de la época. El anexo concluye con una breve referencia a la consolidación estructural del acto conquistador en instituciones opresoras.

En el *segundo anexo* esbozamos la estructura de una de las tareas de la pedagogía de la liberación; se trata de lo que denominamos la “análisis de la cultura”. Mediante ella pretendemos hacer ver el *proceso de la cultura* y sus implicancias, a partir de la *praxis política liberadora*.

El *tercer anexo* es un ensayo concreto de recuperación de valores de nuestra tradición popular. De tal gesto pedagógico solo hemos realizado su aspecto formal, ya que una labor completa supondría presentar vías concretas de implementación para cristalizarse en gestos políticos visibles y reales.

Anexo I

A) Elementos para un planteo histórico-doctrinal: Latinoamérica nació de un acto de conquista

Creo que te he dado larga cuenta de lo que me pediste y respondido a tus preguntas, y por no hacerte llorar no he recitado esta historia con lágrimas de sangre, derramadas por los ojos, como las derramo en el corazón, del dolor que siento de ver nuestros incas acabados y nuestro imperio perdido. (Garcilaso de la Vega, 1967)

El texto que hemos citado refiere lo que el tío del Inca Garcilaso de la Vega le narró a este sobre el origen de sus antepasados incaicos hasta la llegada de los españoles. Sus palabras sitúan dos épocas: una ya acabada definitivamente (de ahí el tono serenamente trágico de las palabras del inca), y otra que recién comenzaba. Entre ambas había sucedido un acontecimiento que adquiriría resonancia universal: Latinoamérica había comenzado a existir. Que su nacimiento cierre violentamente una época —esto es lo que testimonian las palabras del inca— no es fortuito y sin sentido; al contrario, signa toda su historia hasta nuestros días, porque su nacimiento está presidido por la forma de la *conquista*. Tal vez esto, dicho así, no nos diga nada nuevo; ¿acaso no sabemos ya hace mucho que nuestro continente inicia su historia con la conquista?; ¿qué novedad hay en ello? Sin embargo, más allá de cualquier novedad se alza nuestra esencial ignorancia del oculto destino de nuestra propia historia, a la que tendremos que interrogar reiteradamente.

Totalidad y conquista

La conquista —ya lo afirmamos anteriormente— fue el acto de inclusión dentro de la *totalidad* europea, de tal forma, que se siguió la

negación-absorción y aniquilación de lo amerindiano. Las consecuencias básicas del acto conquistador, entonces, serán la *desaparición* de lo autóctono, y la aparición de una nueva realidad, una nueva cultura; América Latina, desde sus comienzos, ya distinta de las culturas que le precedieron para su constitución, conservará como impronta estructural —no obstante— el modo de relación en que estuvieron lo europeo y lo indígena; en otros términos, su emergencia acontece *a partir de la aniquilación del indio*. Este hecho no plantearía problema si el latinoamericano hubiera sido solo una prolongación de lo europeo. Pero no es el caso. Ni indígena ni europeo, nacido no de una conjunción armoniosa de lo europeo e indígena, sino de la aniquilación de lo autóctono por Europa, esta *negatividad* es aun la *forma* preponderante del proceso de su historia.²⁰

El acto conquistador en el Diario de navegación de Cristóbal Colón

Jueves 11 de octubre [...] a las dos horas después de media noche apareció la tierra de la cual estarían a dos leguas. Amañaron [amainaron] todas las velas, y quedaron con el treco que es la vela grande y sin bonetas, y pusieron a la borda temporizando hasta el día viernes que llegaron hasta una isleta de los Lucayos, que se llamaba en lengua de indios *Guanahani*. Luego vieron gente desnuda, y el Almirante [Colón] salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Anés [Yáñez] su hermano, que era Capitán de la Niña. Sacó el Almirante la bandera real, y los Capitanes con dos banderas de la Cruz Verde que llevaba el Almirante en todos los navíos por señal, con una F y una Y; encima de cada letra su corona. [...] El Almirante llamó a los dos capitanes y a los que saltaron en tierra y a Rodrigo Descovedo, escribano de toda la Armada [...] y dijo que le diesen por la fe y testimonio cómo él,

²⁰ No consideramos esta *negatividad* como un estático “pecado original” que obrara determinísticamente en nuestra historia. Se trata de un hecho que, políticamente hoy denominamos “dependencia”, y que la filosofía también hoy le encuentra (¡finalmente!) rango de “cosa a pensar”, y trata de explicitar a nivel de sus estructuras ontológicas.

por ante todos, tomaba, como (de) hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey y la Reina sus señores. [...] Luego se ayuntó [juntó] allí mucha gente de la isla. Esto que sigue no hubiera fundado al Almirante, ni en libro, su pensar, navegación y descubrimiento de estas indias: “Yo [dice él] porque no tuviese mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no con fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor con que hubieron [tuvieron] mucho placer y quedaron tanto nuestro que era maravilla. Los cuales después venidos adonde nos estábamos... y nos traían papagayos e hilo de algodón en ovillos y otras cosas muchas, y nos las trocaban por otras cosas que les dábamos, como cuentecillas de vidrio y cascabeles [...].

(*Cartas de relación de la conquista de América*, 1966, t. II, p. 605).

Comentario

Son no necesarias sutilezas y tampoco grandes esfuerzos exegéticos para la comprensión de este texto: la experiencia de más de cuatro siglos de historia de Latinoamérica es más que probatoria. Anotemos ciertos aspectos: a) El acto de conquista se inicia con la *toma de posesión*, cuyos símbolos son la cruz y la bandera. b) Con ello se adquieren sobrados derechos a cambiar el nombre de la isla; Guanahaní sería rebautizada “San Salvador”. c) Como de antemano el conquistador supone que los habitantes de la tierra conquistada son “bárbaros”, su “salvación” estará en ser anexados al modo de ser de los conquistadores: por ello serán convertidos a la fe del conquistador (y si no morirán ajusticiados). d) Se prefigura débilmente el modo de relación económica, donde el indígena a priori está en inferioridad de condiciones; en efecto, intercambiaba efectos de valor por chucherías del conquistador.

Sobre las primeras relaciones entre el Conquistador y los indígenas, según Bartolomé de Las Casas

El pensamiento de Las Casas, que solo puede entenderse como una visión profética del acontecimiento por el que Latinoamérica ingresaba a la historia, es de un valor incalculable; no porque nos proporcione por ejemplo, datos o referencias historiográficas —los que a veces no resisten un análisis serio de la crítica histórica—, sino justamente porque su visión casi apocalíptica revela el horizonte oculto de nuestra emergencia a la historia occidental.²¹ Sigamos su pensamiento:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinitas número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas (conviene a saber: por la insaciable codicia y ambición que han tenido, por ser solo aquellas tierras tan felices y tan ricos, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto ni de ellas han hecho más cuenta y estima (hablo con verdad por lo que se y he visto todo el dicho tiempo), no digo que bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado); pero como menos que estiércol de las plazas. Y así han curado de sus vidas y de ánimas, y por esto todos los números y cuentos dichos han muerto sin fe y sin sacramentos. Y esta es una cosa muy notoria y averiguada verdad, que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben y la confiesan; que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron venidos del cielo, hasta que primero, muchas veces, hubieron recibido de ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones de ellos mismos. (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1965, p. 36.)

²¹ Esta afirmación respecto del pensamiento lascasiano la tomamos de un artículo inédito de Dussel sobre Bartolomé de Las Casas preparada para la *Enciclopedia Británica*. Véase también Hanke (1959), *La lucha española por la justicia en la conquista de América*.

Según Las Casas, recién cuando los indígenas advirtieron que los cristianos estaban lejos de ser seres “venidos del cielo”, se opusieron tenazmente a ellos para no ser destruidos, pero fue su perdición:

[...] comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo... de aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar a los cristianos de su tierra. (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1965, p. 37).

Los aborígenes llegaron a tener clara conciencia del móvil e intenciones de los conquistadores; Las Casas lo ejemplifica poniendo el caso de un cacique que habló de esta forma a su gente:

Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá; ¿sabéis quién por qué lo hacen? [...] no lo hacen [...] sino porque tienen un Dios a quien ellos adoran y quieren mucho, y por haberlo de nosotros para lo adorar nos tratan de sojuzgar y nos matan. (Tenía cabe sí una cestilla llena de oro en joyas y dijo:) veis aquí el Dios de los cristianos. (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1965, p. 46).

La ilegitimidad del poder conquistador en el sermón de Montesinos

La importancia de este sermón es fundamental para la historia de nuestros pueblos. Montesinos, un fraile dominico, pronunció su sermón antes de la Navidad en 1511, en la iglesia de la Española, frente a los “distinguidos” de la España conquistadora. Situado en su momento, fue sencillamente atronador. En la perspectiva de la *historia esencial* de nuestro continente, constituye la primera interpelación —a solo diecinueve años del descubrimiento— a la autoridad imperial, cuestionando su derecho sobre estas tierras, y condenando sus tremendos abusos.

Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla, y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, las oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más

áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. [...] Esta voz (dijo él) que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quién los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico dormidos?, tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (Citado por Hanke, 1966, pp. 20-21)²²

Lewis Hanke, en su obra *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (1966), hace el siguiente comentario:

A continuación, Montesinos abandonó la Iglesia con la cabeza erguida, dejando tras de sí una murmuradora multitud de pobladores y funcionarios, aturdidos, pero no convencidos. Estuvo tan lejos de convencer a sus oyentes de sus injusticias como lo estaría en nuestros días un seminarista que pronunciara una filípica en Wall Street acerca del texto bíblico: “Si quieres alcanzar el Reino de los Cielos, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres”. (p. 41)

²² Las Casas —según nos dice Hanke— reporta el Sermón de Montesinos en su *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. 4°

B) La consolidación institucional de la conquista

Régimen social para los indígenas

En este punto haremos referencia a ciertos modos institucionales dominadores de relación con los indígenas.²³ Dentro de la dinámica social colonial, al indio le cupo la labranza y la mano de obra no especializada de la minería, en la forma de la *mita*. Esta era un reclutamiento periódico y obligatorio;

[...] nada hubo para el indio más odioso que la mita. Esta lo arrojaba por un tiempo de diez meses o para siempre del ambiente que le era peculiarmente propio [...] y lo arrojaba a un mundo extraño geográfica y socialmente, lo condenaba a un trabajo al que no estaba acostumbrado y lo entregaba a manos de explotadores mucho más insaciables que los que había conocido en su comarca natal. Por esos motivos la mita causaba estragos entre los indios. (Lewin, 1957, p. 9)

Otra institución que reclutaba obligatoriamente a los indios, eran los *obrajes*. En un testimonio de la época se manifiesta toda su significación:

Para formar perfecto juicio de lo que son los obrajes, es preciso considerarlos como una galera que nunca cesa de navegar, y continuamente rema en calma alejándose tanto del puerto que nunca consigue llegar a él, aunque su gente trabaja sin cesar con el fin de tener algún descanso. El Gobierno de estos obrajes, el trabajo que hacen en ellos los indios, a quienes toca esta suerte verdaderamente desgraciada, y el riguroso castigo que experimentan aquellos infelices, excede a todo cuanto nos es posible referir. (De Ulloa, Juan y Antonio [1953], en Lewin, 1957, p. 10)

La institución de los *corregidores* existió con el fin de efectuar entre los aborígenes un reparto anual de mercancías europeas; de este modo se pensaba acostumbrar al indio a usar objetos “civilizados” o “cristianos”.

²³ El papel de ciertos clérigos en la defensa del indio está estudiado en Dussel (1974), *Hipótesis para un estudio de la Iglesia en América Latina*.

Pero el reparto de los corregidores (gobernadores directos de regiones habitadas por indígenas) se convirtió en una plaga, porque en muchísimos casos los objetos no llegaban a manos de los destinatarios, o porque en vez de ser repartidos eran canjeados por mercancías artesanales aborígenes, y además, porque en ambos casos la industria indígena sufría una competencia ruinosa. No en vano fue esta plaga la que arrancó a Túpac Amaru aquella amarga queja: “Este maldito y viciado *reparto* nos ha puesto en este estado de morir tan deplorable con su inmenso exceso” (Lewin, 1957, p. 12).

Las *encomiendas*, surgidas como un derecho dado por concesión real a los “beneméritos” de las Indias para percibir y cobrar por sí los tributos de los indios encomendados por su vida y la de un heredero, fueron en la práctica el uso de la esclavitud (pese a que la legislación indiana contemplaba el cargo de “velar en lo temporal y espiritual” a favor del indio).

Este cuadro se completa si tenemos en cuenta el hábil uso que las autoridades coloniales hicieron de los caciques. Intermediarios entre su pueblo y los blancos, como constituían la clave de un sometimiento “pacífico”, fueron ganados para la “causa” conquistadora mediante ardidese viejos como el hombre mismo. En efecto, se los eximió del pago de tributos, del servicio de la mita y el obraje, y se les permitió percibir renta anual de su pueblo, tener indios a su servicio, etcétera. etcétera.

Otros aspectos

Proseguir confirmando la consolidación del acto conquistador nos llevaría a la consideración de grandes y complejos problemas, como el de la *esclavitud*, de las *instituciones jurídicas*, de la *legislación económico-comercial*, de la estructura social en general, etcétera.²⁴

²⁴ Sobre el tema de la esclavitud, ver el importante trabajo de Mellafé (1964), *La esclavitud en Hispanoamérica*. Para una interpretación del modo de producción americano, ver Puiggrós (1960), *De la colonia a la revolución* y, como interpretación, el hermoso trabajo de Galeano (1971), *Las venas abiertas de América Latina*.

Con el fin de no alargar el contenido de este anexo, mencionemos un aspecto referido a las condiciones económicas que impuso el “pacto colonial” a través de un texto de Chaunu:

[...] la élite criolla fue defraudada en sus intereses económicos. En la medida en que detentaba lo esencial de las riquezas, fue la que más sufrió el dogal del pacto colonial. Concebido únicamente en interés de la metrópoli, el sistema colonial del antiguo régimen económico era tanto más difícilmente aquí, puesto que después de dos siglos las metrópolis ibéricas fueron incapaces de satisfacer las reales necesidades de sus colonias americanas. El monopolio de Sevilla, y el de Cádiz después, que en 1765 y 1778, respectivamente, cedieron el paso a un monopolio más amplio para la totalidad de España, y el de Lisboa, no fueron, en tales condiciones, sino un medio más de exacción... que drenaban sin provecho para la economía de los países productores, hacia la Europa parásita, los metales preciosos que la técnica criolla y la sangre india extraían cada día... de los Andes. (*Historia de América Latina*, 1969, p. 64)

C) Los orígenes de la tradición popular argentina: los valores de la existencia del gaucho en el Martín Fierro²⁵

Este último anexo presenta un ejemplo posible de análisis de la tradición cultural argentina, al servicio de la pedagogía de la liberación, insertado por ello en una praxis que lo viabilice. La labor que presentamos es, por lo tanto, secundaria en el orden táctico, porque en este orden prima la praxis de la organización del pueblo para la guerra popular contra el imperialismo. Pero como trabajo de orden mediato, ordenado a los fines estratégicos (la eclosión de un hombre nuevo que debe surgir de las propias virtudes del proyecto histórico del pueblo) nos parece esencial.

²⁵ Nos hemos valido para la confección de este punto de: Pérez Amuchástegui (1968), *Mentalidades argentinas*; Martínez Estrada (1958), *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*; Jitrik (1968), *José Hernández*; Roig (1969), *El Martín Fierro como canto*.

Trataremos de hacer una breve presentación de la existencia del gaucho como portador de valores *más allá* del sistema de la oligarquía, según el testimonio presente en el Martín Fierro.

Los valores de su existencia concreta

Tratemos de visualizar su vida concreta tomando como eje interno la *actitud ante el trabajo*. La vida del gaucho tiene un ritmo casi ritual, que se inicia al alba, con el canto del gallo, la visión del lucero matutino y la primera reunión alrededor del mate, a la espera del nuevo día (MF I, pp. 139-150). Allí comienza la faena diaria: “[...] era cosa de largarse / cada cual a trabajar” (I, pp. 155-56).

Y ¿qué era el trabajo para él? Hernández pinta magistralmente en pocas estrofas los preparativos para las diversas ocupaciones, hasta darnos la clave del asunto: “[...] y así sin sentir pasaban / entretenidos el día” (I, pp. 191-192); “[...] aquello no era trabajo / más bien era una junción” (I, pp. 223-224). El trabajo como *diversión* no habla justamente de actividades fáciles o sin peligro; ya conocemos el medio donde se desarrolló la vida campera. Los versos del MF apuntan —a nuestro juicio— a otra cosa: se trata de una experiencia que, para nosotros, hoy —bajo la violencia imperialista y las pautas de la sociedad de consumo— es totalmente extraña: *el trabajo no como fin-para (poder lucrar), sino como realidad que se autojustificada*, que ella misma es una experiencia privilegiada de la vida. Hoy, para nosotros, trabajar significa acceder apremiados a ínfimas posibilidades, las que a su vez recién nos posibilitarán subsistir. Porque en nuestro pueblo, la privatización de las posibilidades sociales de existencia, ha escindido y a la vez, enfrentado nuestro trabajo y nuestra existencia. El gaucho experimenta una comunicación directa entre trabajo y existencia. El trabajo se autojustifica, lo mismo que el juego: por eso es *diversión*. Esto señala el ritmo vital de su existencia: el cauce de su desarrollo. MF así lo señala: “...irse en brazos del amor / a dormir como la gente / para empezar al día siguiente / las fainas del día anterior” (I, pp. 201-205). Y este ritmo, lejos de

constituir una rueda monótona de actividades sin sentido, es lo que le confiere propiamente su belleza: “[...] era una delicia ver / cómo pasaba sus días” (I, pp. 137-138).

Hernández muestra cómo el eje de la existencia gauchesca es el trabajo; no porque el gaucho trabajara muchas horas ni su trabajo pudiera computarse según los criterios de eficiencia del gringo. Sino porque el trabajo es la actividad que ordena y da ritmo a la existencia. Desde el trabajo adquieren lugar todos los otros aspectos de su vida: la *propiedad de las cosas*, no como meta de un esfuerzo lucrativo permanente, sino como resultado del justo valor y esfuerzo del trabajo: “[...] el gaucho más infeliz / tenía tropilla de un pelo / no le faltaba un suelo / y andaba la gente lista” (I, pp. 211-214); los *días festivos*, donde se bebía con abundancia y se comían los platos favoritos (I, 217-250); la *seguridad de la propia vida*: “[...] estaba el gaucho en su pago / con toda seguridad” (I, pp. 253-254), etcétera.

Esta existencia casi idílica que nos pinta Hernández, nunca fue un modo de refugiarse en un pasado feliz, que negara las contradicciones del presente y la posibilidad de superarlas. Solo que era necesario que previamente se supiera quién era el gaucho, porque posteriormente su percepción vital y la existencia y del trabajo se opondrán frontalmente a la del gringo, mano derecha de la oligarquía.

El gringo era, en cualquier actividad, un *servidor* de la tierra, mientras que el gaucho estaba acostumbrado a *gozarla*. La circunstancia de no poder gozar la tierra como antes, hace que el gaucho sienta que pierde su libertad. Cada vez menos podía trabajar como él entendía el trabajo; cada vez más, trabajar suponía servidumbre a la tierra, en vez de goce de ella. Los patrones empezaron a agringarse, pretendiendo que sus peones hicieran trabajos de gringos. Y el criollo, el paisano, el gaucho, se fue sintiendo extraño en su propio suelo[...] Ahora trabajar, equivale a sufrir, a arañar la tierra como gringo maleta[...] [al gaucho] no le importaba ganar plata, como al gringo, sino ganar fama: porque así ganaba paralelamente confianza en sí mismo y aprecio de su patrón —que era tan gaucho como él— dando pruebas de lealtad cordial y eficiencia gaucha. Ganar plata era cosa de gringos y de gallegos; para el gaucho la

riqueza consistía en lucir su baquía campera; no guardaba la plata, sino que la ostentaba orgulloso en su chapeado; su hijo y su goce radicaba en sus aperos. (Pérez Amuchástegui, 1968, pp. 243 y 247)

Hernández revela el trasfondo de este enfrentamiento que fue paulatinamente aniquilando al gaucho (aunque no a su causa). En efecto, hablaba de cosas y hechos contemporáneos a su vida, sin embargo, desde el comienzo del poema impresiona el uso de los tiempos de los verbos en pasado: vivía, era, estaba, tenía, etcétera. Además, una serie de expresiones dan una tonalidad épica al canto, en la impresión de que se refieren a hechos majestuosos, pero ya acabados. Tenemos así: “Recuerdo qué maravilla” (I, p. 205); “Ah tiempos!” (I, p. 181), repetida en I, p. 221; y en contraposición a hechos tan recordados, la comparación con el presente: “[...] pero hoy en día... ¡barajo! / no se le ve de aporriada” (I, pp. 209-910); “pero ha querido el destino / que todo aquello acabara” (I, pp. 251-i); “pero aura... ¡barbaridá! / la cosa anda tan fruncida / que gasta el pobre la vida / en juir de la autoridá” (I, pp. 255-258).

Pero este trasfondo cuasi trágico se convertirá en una denuncia airada y explícita en las estrofas siguientes; porque el gaucho —bajo la acción de la colonización de la pampa húmeda y la guerra en las fronteras contra el indio— fue acorralado y finalmente aniquilado.

El testimonio poético que generó conciencia popular de oposición

En la carta prólogo a la primera edición del poema (1872) Hernández le decía al editor: “No le niegue su protección Ud. que conoce bien todos los abusos y todas las desgracias de que es víctima esa clase desheredada de nuestro país” (En Tiscornia, 1969, p. 10). Y más adelante, haciendo referencia a la poesía gauchesca anterior y contemporánea a él (Hidalgo, Ascasubi y del Campo) que se valía del gaucho como objeto pintoresquista o motivo de diversión, dice:

Quizá la empresa habría sido para mí más fácil, y de mayor éxito, si solo me hubiera propuesto hacer reír a costa de su ignorancia, como se

halla autorizado por el uso en este género de composiciones; pero mi objeto ha sido dibujar a grandes rasgos, aunque fielmente, sus trabajos, sus hábitos de vida, su índole, sus vicios y sus virtudes; ese conjunto que constituye el cuadro de su fisonomía moral y los accidentes de su existencia llena de peligros, de inquietudes, de inmundicia, de aventuras y de agitaciones constantes.

La radicalidad de la denuncia en el poema, se advierte por doquier. Señalemos dos lugares: en I, pp. 1389-1390, después de afirmar que, aunque el gaucho tiene sobradas razones, estas le son negadas, y que su destino son las desgracias de las prisiones, dice: “Yo abriré con mi cuchillo / el camino pa seguir”. Este grito de rebeldía adquiere un tono trágico hacia el final de la primera parte, cuando Fierro se autoaniquila con su pueblo en agonía, en el gesto simbólico de romper el instrumento: “[...] y de un golpe al instrumento / lo hizo astillas contra el suelo” (I, 2273-4). Pero el contenido del MF no se termina en ese gesto casi trágico de la autodestrucción como última instancia. Ha de venir un momento ulterior, que abra un camino concreto de posibilidades; camino que — sin negar la perspectiva de la denuncia— torne viable (tal como podía serlo en su tiempo) el proyecto político inscripto en la protesta. Este momento es el “pedagógico”, que se desarrolla en la segunda parte.

Pedagogía de las posibilidades concretas

En la *Vuelta*, Hernández jamás se desmintió de lo afirmado en la primera parte. Que su tono sea distinto no significa que lo sea su sentido. Con todas las limitaciones que le son propias, el autor se propondrá orientar a su pueblo, a fin de que —sin bajar la cabeza— logre su lugar dentro de la nación que se transformaba según el proyecto y designios de la oligarquía. No le podemos pedir a Hernández en su tiempo un proyecto político según lo vemos hoy.

“Volver” podría haber significado aceptar la derrota, y venir a mendigar un lugar. Nada de eso se intenta. En la Introducción a la segunda parte dice: “Hay trapitos que golpiar / y de aquí no me levanto. /

Escúcheme cuando canto / si quieren que desembuche / que tengo que decirles tanto / que les mando que me escuchen” (II, pp. 151-156). Estas son las palabras del gaucho que ha vuelto del destierro, y que dirige a quienes son testigos de su retorno. Viene también exigiendo, y eso no puede olvidarse. Quien lea II, pp. 133-198, se dará cuenta que en el fondo Hernández no ha desmentido su protesta, aunque sí debe buscarle un cauce de salida y resolución, que no signifique el definitivo acatamiento del gaucho.

Toda la *Vuelta* se inserta en esta búsqueda: cómo hacer para que el gaucho perviva, sin ser esclavo, con dignidad. Su pedagogía no se resuelve en ser una domesticación. Fierro exige derechos: “[...] debe el gaucho tener casa / escuela, iglesia y derechos” (II, pp. 4827-4828). Es tan clara la conciencia de ser la pedagogía del pobre de su tiempo, que hacia el final de la obra puede decir: “No se ha de llover el rancho / en donde este libro esté” (II, pp. 4857-4858). Esto mismo se explicita más adelante cuando con claridad identifica su canto con el alma de su pueblo y su destino: “Pues son mis desdichas, desdichas / las de todos mis hermanos; / ellos guardarán ufanos / en su corazón mi historia; / me tendrán en su memoria / para siempre mis paisanos” (II, pp. 4877-4882).

Una observación para finalizar: creemos que la tesis de *Astrada* (en su *El mito gaucho*) es de gran valor; *Martín Fierro* es el *mito* de nuestros orígenes, y como tal, posee una fuerza incomparable, que solo los años medirán en su justeza. Que sea *el mito de los orígenes nacionales* implica que se yergue como necesario horizonte y alimento para la conciencia colectiva, y como punto de referencia para el estudio y ahondamiento del alma nacional. Solo siendo fieles a los contenidos de la tradición popular viviente y a su mandato, llegaremos en el futuro a atisbarlo.

Bibliografía

- Beyhaut, Gustavo; Beyhaut, Hélène, y otros (1969). *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Buber, Martin (1956). *Yo y Tú*. [Traducido al español de *Ich und Du*]. Buenos Aires: Editorial Galatea-Nueva Visión.
- Casalla, Mario C. (1973). *Razón y liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Chaunu, Pierre (1973). *Historia de América Latina*. Barcelona: Editorial Labor.
- De Ulloa, Antonio, y Juan, Jorge (1953). *Noticias secretas de América*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Dussel, Enrique (1971). *Lecciones de ética ontológica*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Dussel, Enrique (1974). *Hipótesis para un estudio de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Dussel, Enrique (1975). *Lecciones de ética ontológica II*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Eggers Lan, Conrado (1973). *Peronismo y liberación*. Buenos Aires: Galerna.
- Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. [Traducido al español de *Les damnés de la terre*]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Siglo XXI.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1967). *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Gutiérrez, Gustavo (1969). *La problemática popular y cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Hanke, Lewis (1959). *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hanke, Lewis (1966). *Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Heidegger, Martin (1951). *El ser y el tiempo*. [Traducido al español de *Sein und Zeit* por José Gaos]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Arregui, Juan José (1960). *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires: Editorial Hachea.
- Jitrik, Noé (1968). *José Hernández*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Las Casas, Bartolomé de (1965). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Las Casas, Bartolomé de (1966). *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito*. [Traducido al español de *Totalité et infini* por Daniel E. Guillot]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lewin, Boleslao (1957). *La insurrección de Tupac Amaru*. Buenos Aires: Claridad.
- Marcel, Gabriel (1963). *Diario metafísico*. [Traducido al español de *Journal métaphysique*]. Madrid: Editorial Gredos.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1958). *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matamoros, Blas (1969). *Historia del tango*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Mellafé, Rolando (1964). *La esclavitud en Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Pérez Amuchástegui, Julio (1968). *Mentalidades argentinas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Puiggrós, Rodolfo (1960). *De la colonia a la revolución*. Buenos Aires: Palestra.
- Roig, Arturo Andrés (1969). *El Martín Fierro como canto*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1961). *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Skogman, Carl August (1853). *Viaje de la fragata sueca Eugenia*. Estocolmo.

Pueblo, cultura y situación de clase¹

Nota sobre cuestiones epistemológicas relativas al discurso de la filosofía de la liberación

1. El estrecho margen de una monografía, y las dificultades propias del tema que encaramos nos urgen a que en nuestra labor allanemos en la mayor medida posible las dificultades provenientes de la terminología y temática fronterizas entre la filosofía y las ciencias sociales. Se dan estas dificultades porque muchas veces existe confusión de niveles, o de objetos nombrados por términos similares, etcétera; o porque distintas apreciaciones de asuntos fundamentales impiden al final una unidad de problematización. Tal es el caso de la cuestión de la “ideología”, donde la multitud de interpretaciones impide determinar la unidad problemática esencial y sus distintos niveles de visualización; o dentro de este mismo caso, el hecho tan cuestionable del uso del mismo término “ideología” para designar distintos

¹ Artículo que forma parte del libro *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975).

conceptos dentro del mismo discurso. Así, Louis Althusser, a cuyo pensamiento tendremos oportunidad de referirnos.²

Por este motivo, hemos optado —al menos— por poner al final de este escrito un breve índice temático de términos y expresiones que creemos fundamentales, a fin de alcanzar una doble finalidad: evitar ciertos equívocos provenientes del lenguaje, y a su vez, explicitar con mayor precisión nuestro intento. En la intención de proponer una comprensión a través de ciertos términos y no otros, no se vea pues, sino un objetivo funcional, cual es la búsqueda de una expresión lo menos equívoca posible.

2. Es terreno ya ganado por la epistemología y las ciencias sociales en nuestro tiempo, la importancia decisiva de la cuestión de las *clases sociales* para la labor teórica, sobre todo por la redefinición metodológica que ha implicado.³ Muy brevemente, esta redefinición ha ganado como definitivo que las clases sociales, *previamente* a constituir el *objeto* de la teoría social y de la cultura, *constituyen una perspectiva que determina y encuadra todo estudio posible*. Vale decir, que todo conocimiento (en general, y de la sociedad en particular) se instaura sobre una perspectiva abierta por una situación de clase

² Ver *La filosofía como arma de la revolución* (1972), pp. 46-57; y el texto de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1973). No decimos que Althusser por ligera caiga en tal hecho; de ninguna manera. Lo cierto es que, en su uso, el término ideología se aplica en el sentido de “ideología burguesa”, “ideología del proletariado” e “ideología en-sí”. La unidad problemática es de difícil acceso, más aún cuando el autor la propone en el segundo texto que hemos citado; ver el texto de *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, la sección “Ideología”, la parte final.

³ “[...] vemos en la existencia de las clases sociales y en la estructura de sus relaciones [...] el fenómeno clave para la comprensión de la realidad social pasada y presente. [...] Las clases sociales constituyen la infraestructura de las visiones del mundo”. Ver Goldmann (1972), *Las ciencias humanas y la filosofía*, pp. 85-86. El problema de la relación entre las clases sociales y el fenómeno de la ideología tiene su historia, aunque recién con Marx se precisará en sus líneas fundamentales. Ver para ello: Naess (1964), *Historia del término ideología desde Destutt de Tracy hasta Marx*; Adorno y Horkheimer (1971), *La sociedad*, cap. XII. Sobre la “redefinición metodológica” de la que hablamos, puede verse el planteo interesante de la obra de Goldmann citada; la temática está en toda la literatura de la “Sociología del conocimiento” desde Scheler y Mannheim, hasta las actuales corrientes de la epistemología marxista.

determinada.⁴ Por otro lado, está claro que ello no significa que todo conocimiento agote todas sus instancias y significado en la *situación de clase* de la que ha surgido.

En tal hermenéutica reduccionista incurre, a nuestro parecer, reiteradas veces Althusser; así, en el ya citado *Aparatos ideológicos del Estado*, en la sección sobre “ideología”, al tratar sobre la noción de “sujeto ideológico”, Althusser pasa de la observación desde la cual no podría concluirse nada más que el *carácter parcialmente ideológico* del sujeto, a la afirmación de que todo sujeto es totalmente ideológico. Este reduccionismo tiene su origen en otro previo: la reducción de las posibilidades del pensamiento, como “producto de clase”, a la sola ideología.⁵

Como punto muy inicial de partida, una sola cosa es medianamente clara: que la determinación del pensamiento y sus productos por su *situación de clase* es por demás problemática. Abordar brevemente, aunque con sistematicidad, tal problemática, es nuestra pretensión. Con ello apuntamos a la clarificación de la determinación de la filosofía por la situación de clase, y su función como “filosofía de la liberación”.

3. Plantearemos un primer paso de resolución de nuestra problemática, en la enunciación siguiente: si la *situación de clase* determina la emergencia del pensamiento y sus productos como productos de

⁴ Ver al final, en el índice de términos y expresiones, el significado que le damos a la expresión “situación de clase”.

⁵ Este proceso reductivo lleva a Althusser en *La filosofía como arma de la revolución* a una despolitización del proceso ideológico; en efecto, al considerar a la ideología como “socialmente necesaria”, debido a que la opacidad de la estructura social “hace necesariamente mítica la representación del mundo indispensable a la cohesión social” (p. 55), Althusser no ve el origen de la ideología en las estructuras sociales y políticas de dominación, sino en una suerte de trágica opacidad del mundo, que necesariamente nos lleva a erróneas interpretaciones del mismo. Con esto, da la impresión de que se estuviera en las teorías del “mal por ignorancia” de Sócrates, o en la “ídola” de Bacon. Similar interpretación “despolitizante” hallamos también en Trías (1970), *Teoría de las ideologías*; este autor, en el cap. XV identifica la ideología con el no-saber, y la ciencia con el saber. Ver las observaciones que al respecto hacemos en el índice temático, en el término ideología.

clase, esta “determinación”, sin embargo, no es *fundante* respecto de aquéllos (el pensamiento y sus productos), sino solo *condicionante*.

Veamos esto por partes: creemos que solo por la vía de una hermenéutica reductiva podríamos afirmar que el origen y función del pensamiento y sus productos agotan todas sus instancias y significación en los límites de una *situación de clase* cualquiera. Vale decir, en la medida en que consideráramos la *situación de clase* como *causa* y al pensamiento y sus productos como *efectos*; en tal caso, estaríamos procediendo según el estatuto del pensamiento casual antiguo, y muy lejos entonces del pensar dialéctico sobre la cuestión social. En tal caso, están de más los comentarios.

Es claro que con esto de ninguna manera afirmamos la independencia o autogénesis de las ideas respecto de su *base social* (económica, política, etcétera). Cualesquiera de las dos posiciones anteriormente citadas niegan de base la problematicidad de nuestro asunto y lo reducen al mecanicismo o al idealismo.

Por lo tanto, en un primer paso tendríamos que dejar en claro que, efectivamente, todo pensamiento y sus productos no pueden ser sino *productos de clase*. Como ya hemos dicho, no existe ninguna independencia de las ideas, o autogénesis de las mismas. Afirmaciones de tal índole constituyen un contrasentido (como si, por ejemplo, pretendiéramos la autogénesis de los sentimientos, independientemente del hombre que siente).

Pero en uno segundo deberemos también dejar en claro que lo afirmado precedentemente, de ningún modo implica que el pensamiento y sus productos agoten todas sus instancias y significación en la condición de *productos de clase*. De lo contrario estaríamos haciendo de la situación de clase, no ya una “determinación”, sino la realidad histórico-social *fundante*, y creemos que no es así. Pensamos que la *situación de clase es mediación histórico-social*, vale decir, *mediación condicionante* de la práctica social de los grupos humanos. Como “mediación”, es un momento necesario de la práctica social, que “sella” indeleblemente todo lo por ella “mediado”, pero, asimismo, en

cuanto solo “mediación”, no agota ni define en su totalidad lo por ella “mediado”.

4. En dos nuevas enunciaciones queremos dar un paso más en la tarea de resolución de nuestra problemática. La primera reza así:

1. Numerosas *formas de pensamiento* (por ejemplo, el cientificismo, el tecnocratismo, el populismo, el moralismo, etcétera, etcétera), y sus productos correspondientes, se agotan y definen en su totalidad en el horizonte abierto y determinado por su *situación de clase*. Se trata de aquellos productos del pensamiento surgidos para definidos intereses sociales y necesidades epocales; en una referencia genética a sus límites de clase, hallan una razón necesaria y suficiente.
2. Pero ciertas formas, contenidos y productos del pensamiento, emergiendo de una situación de clase, trascienden sus límites y se patentizan como experiencias y valores propios del *proyecto histórico y social de humanidad originaria* del hombre.

Somos conscientes de las dificultades que trae aparejadas la enunciación anterior; procederemos clarificando sus puntos decisivos:

3. Cuando hablamos de “valores” y experiencias que trascienden los límites de su *situación de clase*, y se proyectan [...], no nos referimos a lo que en las ciencias sociales se ha denominado “conciencia posible de una clase” (Goldmann, 1972, pp. 94-104).⁶ En efecto, la “conciencia posible” es inmanente en su totalidad a los límites de su *situación de clase*. Nuestra idea de “trascendencia” se define por otra significación, que a continuación explicitamos.

⁶ Ver la obra de Goldmann anteriormente citada, pp. 94-104. Dice el autor: “*El hombre se define por sus posibilidades*, por su tendencia a la comunidad con los otros hombres y al equilibrio con la naturaleza. La comunidad auténtica y la verdad universal expresan estas posibilidades para un muy largo período histórico...” (subrayado del texto); según el texto citado, para Goldmann toda trascendencia posible se realiza en la “conciencia posible” de una clase; su no realización es debida a la oposición de condiciones empíricas adversas; por ello, el lugar real de existencia de una clase es su “conciencia real”.

4. El sentido del concepto de “trascendencia” del que nos valemos tiene su peculiaridad; de hecho, ya anteriormente lo hemos estado usando, al explicar cómo, si bien todo pensamiento y sus productos son “productos de clase”, no significa ello que en tal condición agoten todas sus instancias y significado; pues bien, a ese “no agotarse ni definirse en su totalidad en su *situación de clase*”, lo caracterizamos como “trascender” o “trascendencia”.
5. Afirmamos en la enunciación que nos ocupa, que en tal “trascendencia” ciertos productos del pensamiento se “patentizan como experiencias y valores propios del *proyecto histórico de humanidad originaria del hombre*”;⁷ ¿qué es eso de “humanidad originaria”?

Partamos de una experiencia que pueda orientarnos en su búsqueda. Leemos en el *Martín Fierro*, en la primera parte, que para el gaucho el trabajo era una “junción” (función), vale decir, un momento muy importante de su vida, donde aquél *se expresaba* en la realización de su destreza y valor; tal “junción” (es decir, “juego” o “fiesta”) implicaba todo un rito que describe Hernández, y cuya diaria reiteración, lejos de volverse rutinaria, daba *sentido a su vida*.⁸

El trabajo como “fiesta” o como “juego”, como expresión *simultánea* de la satisfacción del mundo de las necesidades, y realización de la creatividad del hombre: ¿no constituye ello una experiencia que

⁷ El término “originario” se distingue cualitativamente del término “original”, tal como en la hermenéutica heideggeriana se distinguen los “existenciario” de lo “existencial”; ver la temática en *El ser y el tiempo* (1962); lo “original” se refiere al origen en sentido temporal; original es lo que está al comienzo de algo, por lo cual algo ha comenzado a ser temporalmente. Lo “originario” hace referencia al origen del sentido de algo. A la dimensión del sentido se la llama “originaria” porque está al comienzo, en cuanto desde él todo ente emerge y se constituye en su significación básica. Pero a su vez, el sentido es una dimensión real del ente concreto que aparece como futuro, es decir, hacia donde todo ente concreto se mueve hacia su totalización.

⁸ Los párrafos a los que nos referimos se encuentran en *Martín Fierro*, edición de Tiscornia, I, pp. 133-250 (1969). Hemos analizado estos aspectos en un trabajo inédito sobre *La existencia del gaucho en el Martín Fierro* (1971). Para la significación del sentido del “juego” y la “fiesta”, ver Astrada (1933), *El juego existencial*; y Bollnow (1962), *Filosofía de la esperanza*.

condensa y presentifica valores, expectativas y esperanzas realísimos que todo hombre anhela desde siempre en lo más íntimo de su vida? Valores, expectativas y esperanzas en los que se *fundamenta* la existencia, y simultáneamente, hacia los cuales tiende, y cuya epifanía histórica y social la constituyen tales experiencias.

Pues bien, en tales experiencias concretas⁹ se hace patente el *proyecto* de humanidad del hombre; aquel proyecto que al hombre *funda*, y hacia el cual el hombre tiende. Ese *proyecto* que está al *origen* del hombre, porque desde él procede en su significación, pero a la vez —dialécticamente— es su *futuro*, porque en el movimiento hacia él constituye su totalización nunca acabada. Se trata del *proyecto*, finalmente, que se devela “momentánea” y privilegiadamente en ciertas experiencias sociales e individuales. A él lo denominamos “humanidad originaria del hombre”.

Y ahora una cuestión capital: ¿podríamos afirmar que tal producto del pensamiento halla su total explicitación y agota todas sus instancias en los límites de su *situación de clase*: ya sea del gaucho (como “agente” de la experiencia) en cuanto grupo marginal, situado en un espacio y época de nuestra historia; o de Hernández (en cuanto creador y testigo), como federal que actuó en determinadas condiciones sociales e históricas de nuestro pasado nacional?...

Es obvio que no. Y no puede ser porque la *situación de clase es mediación condicionante*, y no realidad social *fundante*, que es la que en última instancia opera como *motor y sentido* del proceso de la liberación social.

5. 1) Si la *situación de clase* —tal como venimos ganando— es *mediación condicionante* de los productos del pensamiento, ¿cuál es la dimensión *fundante* de los mismos? Advirtamos que no se pregunta por alguna realidad extrahumana que diera sentido a la historia y a

⁹ Hablamos a propósito de “experiencias” concretas, para que no se crea que nos perdemos en idealísticos “valores” y “esencias” ignotas. Podríamos tomar otro ejemplo: cuando un hombre juega su vida por otro, o por una causa, ¿no nos revela y presentifica esa experiencia —condensadamente— la significación más profunda y anhelada de lo que comúnmente llamamos “solidaridad” o “fraternidad” humanas?

la sociedad; ni por alguna entelequia misteriosa e inerte que recogiera en su quietud sustancial, el flujo permanente de la concreta historia de los hombres.

Nuestra interrogación apunta a aquella *dimensión de sentido* que, *presente en cada instancia de la dialéctica de lo histórico-social-concreto*, sin embargo:

1. no se agota en ninguna de ellas;
2. constituye la *estructura de sentido* que da coherencia al proceso como totalidad;
3. lejos de ser una vacua estructura lógico-formal, tiene la concreción de lo que es *fundamento, destino* y última instancia, que signa como “historia humana” lo que de otra forma no sería sino la dispersión fabulosa de infinitos gestos individuales y mecánicos.¹⁰

Sería tarea de elaborar una teoría de la *comprensión*, y la *praxis* y la *alteridad* que nos pusieran en camino de fundamentar una filosofía de la historia, y recién estaríamos en condiciones teóricas de responder acerca de qué constituye la *dimensión fundante* del proceso histórico social (o *proyecto de humanidad originaria*, tal como anteriormente le hemos llamado). Pero de ninguna manera es nuestro propósito tamaña empresa; nos hemos referido a esa problemática, condicionados por la necesidad de mostrar cómo *la situación de clase es mediación y no fundamento*.

II) No menos cierto que lo afirmado precedentemente es que la *dimensión fundante* del proceso histórico-social está, de hecho, siempre mediada en una *situación de clase*. Y en esa medida, todo pensamiento (que es “producto de clase”), en cuanto implique una voluntad o

¹⁰ Esta cuestión no es temática nuestra sino tangencialmente; de todos modos, conviene apuntar que cuando decimos que el fundamento no es una “estructura lógico-formal”, queremos indicar la diferencia que, por ejemplo, Hegel establece en la *Fenomenología del espíritu*, entre “universal concreto” y “universal abstracto”; en nuestro caso, el fundamento es el proceso del universal concreto; por eso decimos “fundamento y destino”.

principio de universalización autoritaria de sí mismo, torna en principio *ideológicos* a todos sus contenidos.

Con esto último estamos afirmando que lo ideológico tiene como origen a) una *situación de clase*, y b) el intento de universalización autoritaria de los productos y contenidos del pensamiento, según el sentido, norma y medida de “tal” *situación de clase*, como únicos y absolutos sentido, norma y medida.

Está claro que todo intento de universalización autoritaria de la cosmovisión e intereses propios de una *situación de clase*, implica el poder “material” necesario para que ello acontezca. Por esto es que siempre la ideología dominante será la de las clases dominantes. El “poder” al que hacemos referencia es, en efecto, el *objeto material* de las contradicciones sociales; las clases dominantes son las que instauran el sistema de contradicciones, sobre la base de la apropiación de los resortes básicos que deciden sobre la gestión del *poder* emanado del trabajo social.

En el intento de universalizar autoritaria y violentamente los intereses y cosmovisión de clase; o sea: en la pretensión de *fundar* toda posible interpretación de la realidad social e histórica desde la óptica permisible por una *situación de clase*, y a través de ello, encubrir el sistema real y objetivo de las contradicciones sociales, es en ello, decimos, donde tiene su origen la ideología. Ideología, es pues, el discurso cuyo *fundamento* y *trascendencia* se explican totalmente a partir de su *situación de clase*. La ideología surge, en otras palabras, en la intención de absolutizar como *fundamento*, lo que es solo *mediación*; o sea, convertir la *situación de clase* en paradigma y norma absoluta de la humanidad social del hombre.

Este es el origen y función de la ideología en las clases sociales en general. Sin embargo, ¿cómo deberá plantearse esta cuestión para la clase obrera y demás sectores populares?¹¹

¹¹ Es en el horizonte de nuestra experiencia histórica de latinoamericanos que ya no conceptualizamos únicamente con la sola categoría de “clase obrera”; decimos ahora “clase obrera y demás sectores populares” (o clase obrera y el pueblo); la justificación teórica de tan importante cambio metodológico no nos correspondería ahora. Nos

6. I) La clase obrera y demás sectores populares, por un lado, conllevan una dimensión ideológica, en la medida en que han introjectado la alienación ideológica de las clases dominantes. Podríamos caracterizar esta dimensión como dimensión ideológica “por participación”.

Asimismo, en la medida en que por ejemplo, en sus luchas político-sociales —y debido a una política incorrecta—, absolutizaron los aspectos tácticos, en tal medida su praxis y su discurso devendrán ideológicos. Podríamos caracterizar esta dimensión, a su vez, como dimensión ideológica “*por situación de clase*”

Pero, por otro lado, han gestado desde sí mismos y a través de su historia, gestos y gestas liberadores, símbolos que los contienen, una tradición autónoma, y sus organizaciones propias. Todos estos elementos, es decir, su *núcleo axiológico y simbólico y sus formas organizativas* constituyen el germen de su proyecto histórico, que permanentemente desde la praxis se explicita, crece y se redefine.¹²

Importa que se distinguan los dos momentos a los que nos hemos referido: la *dimensión ideológica* de la clase obrera y el pueblo, y su *proyecto*; importa, porque será desde este que definiremos su *situación de clase*, el rol político de la misma, y finalmente, la temática de la “filosofía de la liberación”.

II) ¿En qué consiste, y cómo definir la *situación de clase* de la clase obrera y demás sectores populares? No intentamos aproximarnos a una completa caracterización, sino a aquellos elementos que la definen en su relación a las clases dominantes. Pues bien, la primera característica definitoria de su *situación de clase* es el aparecer en *oposición* a las clases dominantes; esta “oposición” no es un rasgo negativo, aunque sí *negatividad*, porque fundamentalmente patentiza la

remitimos a la literatura “tercermundista” sobre el tema, en especial: Mao Tse Tung (1966), *Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*; Fanon (1970), *Los condenados de la tierra*, caps. II-IV; Cooke (1971), *La lucha por la liberación nacional*, pp. 10-33; Willner (1968), *Ser social y Tercer Mundo*.

¹² Hemos expuesto estas cuestiones respecto del proyecto del pueblo, en un trabajo próximo a publicarse (1974) sobre *La problemática de la cultura en América Latina*.

exterioridad de su proyecto histórico-social, en relación al sistema de intereses, cosmovisión y “valores” de las clases dominantes.¹³

En cuanto *exterior* y en función de esta *exterioridad*, es que su situación de clase aparece en *oposición* al sistema de las clases dominantes.

III) *Exterioridad* y *oposición* marcan los dos momentos capitales de la dialéctica que define la *situación de clase* de la clase obrera y el pueblo. *Mismidad absolutizada* (como universalización autoritaria y violenta), lo indicaría para las clases dominantes. Un abismo separa ambas “situaciones”, y en el “momento” político se enfrentan y oponen.

Con esto último estaríamos indicando algo importante respecto de la función política de la clase obrera y el pueblo. Si por su *proyecto* estas se definen como *exterioridad* al sistema de la dominación, por su función política lo hacen como *oposición* al mismo. De acuerdo a esto, el significado de la *oposición* que define su función política se *origina* y *fundamenta* en la exterioridad ya mencionada de su *proyecto*.

¿Qué importancia tiene señalar esto? Radica la importancia en que a partir de ello podemos afirmar que la determinación condicionante del pensamiento y sus productos por su *situación de clase*, en la clase obrera y el pueblo, acontece de modo fundamentalmente distinto a como lo es en las clases dominantes, ¿por qué?

Porque en la clase obrera y el pueblo, la *situación de clase*, por su propia estructura y contenidos se define a partir de un *proyecto liberador*, de ruptura de la dominación; este *proyecto*, a su vez, está determinado en una función política de *oposición*.

Al contrario, en las clases dominantes, la *situación de clase* se vertebra como *proyecto* de dominación (por ejemplo, la absolutización de su perspectiva clasista, en función de sus intereses y la negación

¹³ El concepto de “exterioridad” es usado en su significación filosófica. “Exterior” a una totalidad es la realidad que en su sentido no se define a partir de aquélla, no existe como deducción de aquélla, y su consistencia no tiene como origen y fundamento a aquélla; el desarrollo teórico de este concepto se halla en Levinas (1968), *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*.

del sistema de las contradicciones reales), por lo que su función política es esencialmente *represiva*; por todo esto, en principio el pensamiento y sus productos, en ellas, están signados por esta mediación que los agota, y define todas sus instancias en los límites de la *situación de clase* (es claro que decimos “en principio”, ya que al comienzo planteamos como punto de partida que la *situación de clase*, en cuanto no es realidad social *fundante*, sino *mediación condicionante*, no puede agotar el sentido y significación de todo pensamiento y sus productos; y ello a pesar de que en el proceso ideológico la intención sea la de *fundar* el pensamiento en su *situación de clase*).

7. I) Llegamos así, a la cuestión de la filosofía. La filosofía, como todo discurso humano y social, es un “producto de clase”. Pero para ella podemos reivindicar, en principio, la posibilidad de no agotarse en la determinación por su *situación de clase*. Pero, ¿qué es lo que decide que sea *básicamente* una filosofía ideológica, o al contrario, una filosofía de la liberación?

La problemática esbozada plantea la cuestión del *método*, entendido no como “metodología”, sino como el “camino” *por el que y en el cual* algo se constituye. Desde un punto de vista secundario, es un problema epistemológico; primariamente, una cuestión filosófica.

A la base de la problemática de cómo surja una filosofía ideológica o una filosofía de la liberación yace pues, la cuestión del *método*; y será en la constitución de sus *métodos* donde se hará patente la diferenciación buscada.

II) ¿Cómo se constituyen la filosofía ideológica y la filosofía de la liberación?¹⁴ Toda filosofía siempre ha sido una *reflexión* sobre el *sentido* de la *totalidad* de la praxis y la cultura de una comunidad, *desde el proyecto* subyacente a ese grupo humano que la ha gestado. Lo

¹⁴ Nótese que usamos la expresión “filosofía ideológica”, y de ninguna manera identificamos una filosofía ideológica con “ideología”, sin más. Creemos que tal identificación es incorrecta, tal como la propone —entre otros— Althusser en su trabajo intitulado *Sobre la dialéctica materialista*, en la obra *La revolución teórica de Marx* (1973), pp. 133 y ss.

específico de esta reflexión consiste en re-asumir (re-flexión) la propia historia como *totalidad*, o mejor, *en la perspectiva de una totalización*.

Dos elementos, pues, del *método*: ser reflexión, en la perspectiva de una totalidad de *sentido*. Estos dos momentos se articulan dialécticamente con un tercero, que es el *desde dónde* se origina este proceso de autoreflexión (o “autosunción”) totalizante. El *desde donde* es el proyecto.

Por “proyecto” histórico y social de un grupo humano, entendemos el fondo social y colectivo que *funda* y justifica la práctica social, sus productos culturales, sus instituciones y organizaciones; que se expresa, por ejemplo, en el arte, y se condensa en símbolos, normas y valores.

Somos conscientes del valor meramente “descriptivo” de nuestra “definición”, pero nos valemos de ella con el solo objeto de convenir provisoriamente acerca de algo que nos llevaría mucho tiempo definir con precisión.

A través de los tres momentos constitutivos del *método*, se cumple un circuito por medio del cual una comunidad re-asume su propia realidad histórica, *desde los fundamentos* de su identidad (o sea, del “proyecto”), la lanza delante de sí misma, y la pone “explícitamente” como objetivo de un proceso de totalización.

III) Si el *proyecto* de una comunidad, en una *situación de clase*, se vertebra y constituye en la *absolutización de su propia mismidad* (y ello debido a que tal *situación de clase* implica de por sí la absolutización de sus contenidos e intereses, encubriendo con ello el conflicto social surgido por la acción de esa misma clase), el movimiento reflexivo y totalizante del filosofar significará, en ella, la consumación de su *proyecto*, como *totalidad* causal, autoritaria y violenta.

En este caso, el de las clases dominantes, su situación de clase de por sí y en principio, determina que la función de la filosofía acontezca como justificación final de esa mismidad socio-histórica absolutizada. “Justificación” indica que el filosofar operará como último grado de una clausura de la historia, realizada por una comunidad en su práctica social y política, y explicitada por sus intelectuales.

En tal caso, la *situación de clase* ejerce sobre el pensamiento y sus productos una violencia tal, que lo mediatiza y reduce sus instancias a las posibilidades permisibles en los límites de la sola dimensión clasista. Así, estamos de lleno en el campo de *lo ideológico*. El pensamiento ha perdido su trascendencia, y será ahora, simultáneamente, siervo y amo de intereses petrificados.

¿Ha perdido, entonces, toda posible *trascendencia* el pensamiento, en tal situación? No. Y decimos que no porque por principio negamos al dogmatismo mecanicista; y porque además toda la primera parte de nuestro escrito se ha esforzado en demostrar que la *situación de clase* no es *fundamento*. Y si como fruto de la violencia clasista el pensamiento es enajenado en su total significación a una *situación de clase*, tal designio se cumplirá siempre parcialmente, y siempre estará abierta y latente la posibilidad real de la *crítica*.

IV) Si el *proyecto* de una comunidad, en una *situación de clase*, se vertebra y constituye a partir de valores y experiencias de liberación, (y ello debido a que por su *situación de clase* y función política tal comunidad se defina en *oposición* al proyecto social y político de las clases dominantes), el movimiento reflexivo y totalizante del filosofar significará, en ella, la *puesta en crisis radical de la práctica social vigente*: para denunciar lo que niegue o impida la realización e imperio de aquel *proyecto*, y desvelar y redefinir los elementos que deban articularse en una *estrategia* de liberación.

Se trata de dos *métodos* distintos, en cuanto divergen en un punto fundamental: la función de la autorreflexión totalizante que es la filosofía. Y si hablamos de “función”, estamos refiriéndonos al *telos* y al *sentido*. Es por la totalidad de su *sentido* que el *método* por el cual se autoconstituye una filosofía ideológica:

4. deviene justificación última de la violencia histórica y social;
5. niega la *trascendencia* del pensamiento;
6. se constituye en el más alto grado de una “falsa conciencia” del hombre, su sociedad y su historia.

V) En cualquier terreno, dadas ciertas condiciones, puede surgir la filosofía. Pero una “filosofía de la liberación” requiere, además, otras “condiciones”. Estas son aquellas que, articulándose, signan en *una* dirección y *un* sentido la función del *método*. En otras palabras: el *proyecto* histórico-social al que sirve, y la situación de clase de la que surge, determinan que la autoconstitución del *método* acontezca como filosofía ideológica o como filosofía de la liberación.

g. Respecto al *proyecto*: por ejemplo, uno era el *proyecto* histórico-social de la burguesía europea de los siglos XVI-XIX, que requería *un* filosofar específico, que explicitara la *voluntad de dominio* como su *origen* más peculiar, y así tal fue la filosofía de la modernidad europea.¹⁵ Este *proyecto* se plasmó en un tipo de sociedad (la capitalista/imperialista), y generó un tipo específico de clase social. Y otro sería el *proyecto* de los pueblos explotados del Tercer Mundo, los que hoy están a la búsqueda de su propio filosofar.

Del mismo modo, no es lo mismo hacer filosofía en el *horizonte* del *proyecto* de la alta burguesía y la oligarquía latinoamericana, que proponérselo en el *horizonte* de nuestra clase obrera y demás sectores populares. Y atención: no decimos hacer una filosofía “para” la oligarquía o “para” el pueblo; ello constituiría una mediatización injustificable del trabajo filosófico. Hablamos de hacer una filosofía “en el horizonte de un *proyecto*”, y según sea el *proyecto*, decimos que será la filosofía.

h. Respecto de la *situación de clase*: en principio, y recapitulando lo expuesto hasta ahora, la filosofía de la liberación —en los pueblos marginados— no puede surgir sino desde la situación

¹⁵ De la enorme cantidad de bibliografía sobre el sentido de la filosofía de la modernidad europea como tematización de la “voluntad de dominio”, citemos solamente a Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, y la frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’, en *Sendas perdidas* (1971); Dussel (1972), *Para una ética de la liberación latinoamericana*; Marcuse (1972), *Razón y revolución*; Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*.

de clase de la clase obrera y el pueblo; vale decir, en el *horizonte de su proyecto*, el cual está mediado en una *situación de clase*, cuya función política es la de *oposición* al sistema de las clases dominantes.

La determinación clasista del filosofar en la *situación de clase* de la clase obrera y el pueblo, lejos de negar la *trascendencia* del pensamiento, y enajenarlo al servicio de la conservación de intereses absolutizados, lo promueve como *conciencia crítica de la práctica social imperante*; y en tal caso, esta determinación clasista del filosofar se torna “necesaria” y positiva, en la medida en que el filosofar adquiere arraigo efectivo, y su trascendencia se vehiculiza real y concretamente.

Estas son las condiciones objetivas —a nuestro juicio— para la emergencia de la filosofía de la liberación. No juzgamos, y mucho menos, negamos, sobre la posibilidad de que algún individuo pueda acceder a ella desde otra *situación de clase*, ya que, como anteriormente dijimos, la posibilidad de la *crítica* es real en cualquier dimensión clasista.

VI) A través de nuestro escrito hemos perfilado ciertos asuntos que, según creemos, no van más allá de plantear un *status quaestionis*. Allanado en parte el camino, quedaría encarar y andar por él; o al menos, desarrollar las cuestiones básicas de la filosofía de la liberación, y mostrar cómo operan en ella los condicionamientos de clase. Asimismo, demostrarlo a través del estudio de ciertos temas importantes de las filosofías ideológicas vigentes en nuestro medio. Todos estos asuntos los vemos de real importancia para el futuro de la filosofía en América latina; por supuesto que exceden las posibilidades de un trabajo individual, y mucho más las pretensiones de una corta monografía.

Índice temático de expresiones y términos

El presente índice tiene como función la de explicitar la significación de ciertos términos y expresiones, con el objeto de acordarles una significación y comprensión unívocas para este trabajo. No pretendemos más alcance que el mencionado.

1. Mediación (histórico-social)

El concepto de “mediación” se refiere a los *momentos del desarrollo* de una realidad concreta, en proceso de totalización. Sin las mediaciones, la caracterización de tal proceso es puramente formal, vacía de contenidos. Pero a su vez, la *significación total* de un proceso no se agota en la instancia abierta por cada una de las mediaciones, sino que se realiza paulatina y dialécticamente, *a través* de las mismas. Por ello es que no puede atribuírsele a cada mediación la *significación total* de un proceso. También por eso, cuando afirmamos que una *situación de clase es mediación histórico-social*, queremos decir que no puede atribuírsele sino el rol de ser *un momento* dentro de la total significación del proceso histórico-social.

2. Función determinante (o condicionante) de la mediación

Toda mediación desarrolla y consume un *momento* de la totalización de un proceso. En cada mediación en que tal proceso se cumpla, queda este signado por la modalidad de aquella, vale decir, “determinado” por la mediación. “Determinado” quiere decir “*procesado*” *en el sentido de la entidad y estructura de la mediación*; por ello, en nuestro trabajo hemos afirmado que ineludiblemente todo pensamiento es siempre un “producto de clase”. Pero la determinación total del *sentido* de un proceso, emergente de una u otra mediación, unilateralmente, sino de la relación dialéctica de todas las mediaciones entre sí, y de estas con el proceso *como totalidad*.

3. *Situación de clase*

La *situación de clase* es una mediación, y nuestro intento ha sido desarrollar ciertas implicancias de tal hecho ¿Por qué hablamos de “situación (de clase)”, y no de “clases sociales” directamente? Porque no nos referimos en primera instancia ni a los contenidos ni a los componentes concretos de las clases sociales; sino que intentamos efectuar una *primera caracterización formal* derivada del hecho que los grupos humanos viven y se desarrollan en una “situación” específica, tal cual es la de vivir y desarrollarse en clases sociales. De este modo, hablar de “situación (de clase)”, es efectuar una suerte de simplificación de una realidad concreta (las clases sociales) en un tópico formal (el de “situación”).

Si bien la *situación de clase* es mediación, es una mediación clave, en cuanto es portadora de las determinaciones básicas que tienen su origen en la *contradicción principal* (contradicción entre propiedad privada del capital y trabajo social). En otras palabras: la *contradicción principal* tiene un momento *básico* de desarrollo, cuya mediación histórico-social concreta son *situaciones de clase* antagónicas; en la terminología althusseriana diríamos que la *contradicción principal está sobredeterminada en la situación de clase* (sea esta de las clases opresoras u oprimidas).¹⁶

4. *Pensamiento*

El término no es concebido en su acepción *idealista*, vale decir, según la concepción que lo entiende como separado de su *base social*, y por tal separación, *independiente, autónomo y autogenerado*.

La apariencia —irrenunciable— de autonomía ontológica del conocimiento, y su aspiración de verdad, son penetradas por la crítica, y

¹⁶ Ver Althusser (1973), *Contradicción y sobredeterminación*, en *La revolución teórica de Marx*, pp. 71-106.

no solo la autonomía, sino la condición misma de los productos ideales, de hacerse autónomos, son pensadas en unidad con el movimiento histórico real de la sociedad. Y en la sociedad surgen y desarrollan sus funciones. (Adorno y Horkheimer, 1969, p. 183)

En nuestro concepto, el pensamiento es una dimensión de la práctica social, y por lo tanto, sus productos son inconcebibles fuera de la totalidad histórica y social. Asimismo, sus productos no son entidades “etéreas” que normarían la existencia social desde un propio “mundo espiritual”, sino, tal como dijimos, el pensamiento se define como dimensión interna del proceso social, y su significación radica en los siguientes aspectos:

- ser simultánea y dialécticamente *productor* y *producto* de la práctica social;
- ser, de acuerdo a lo anterior, el elemento de engarce y cohesión que impide la atomización de la práctica social;
- ser simultánea y dialécticamente, punto de partida, síntesis y producto de la práctica social.

5. Ideología

Respecto a este término, nos interesa solo hacer dos observaciones que apuntan a rescatar una doble significación que, a nuestro juicio, es de mucha importancia:

- i. *Significación filosófica*: la ideología es *negación* de la *exterioridad* del Otro y sus exigencias de justicia; y se traduce como *discurso encubridor* y práctica social de dominación.¹⁷
- j. *Significación política*: el origen de la ideología no está en la “ignorancia” o el “no-saber”; y por lo tanto, no es la “ciencia” su opuesto necesario.

¹⁷ Ver la nota de este escrito que habla sobre el concepto “exterioridad”.

- k. La ideología tiene su origen en estructuras político-sociales de dominación, y surge de ellas como “falsa conciencia” de la realidad.

La ciencia (cualquiera sea ella) en cuanto práctica interna al hecho social, puede ser, y de hecho lo es en mayor o menor medida, ideológica. Por eso dijimos que el opuesto necesario de la ideología no es la ciencia. Aquí tendríamos que ubicar una crítica fundamental a Althusser; en efecto, para el filósofo francés el *desde dónde* de la crítica a la ideología radica en la ciencia. En el trabajo *Práctica teórica y lucha ideológica*,¹⁸ dice así: “Para que la ideología obrera ‘espontánea’ llegue a transformarse hasta el punto de liberarse de la ideología burguesa, es necesario que *reciba desde afuera el socorro de la ciencia*, y que se transforme bajo la influencia de un nuevo elemento, radicalmente distinto de la ideología: la ciencia precisamente” (1972, p. 57, subrayado del autor). Esta concepción recorre muchos de los importantes escritos de Althusser que hemos citado. Creemos que en tal concepción se *despolitiza* el fenómeno de la ideología (o se intenta hacerlo) bajo la presión de una enmascarada ideología cientificista. Véase lo que dijimos al respecto en la nota “5” de nuestro escrito. Este “tic” cientificista es una nota común en los escritos sobre ideología de la escuela estructuralista; véanse, por ejemplo, tanto la obra de Trías, ya citada, como dentro de la compilación realizada por Eliseo Verón (1973), el trabajo de Herbert, intitulado *Notas para una teoría general de las ideologías*; al comienzo de su trabajo, el autor sienta como punto de partida: “[...] toda ciencia es en sus principios, ciencia de la ideología de la que se desprende” (Herbert en Verón, 1973, p. 225).

Estas dos observaciones que hemos realizado no intentan de ningún modo entrar en el gran debate contemporáneo sobre la ideología. Solamente queríamos que se tuvieran en cuenta como las dos significaciones básicas a partir de las que concebimos el concepto de ideología en este escrito.

¹⁸ Ver *La filosofía como arma de la revolución*, p. 57.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1972). *La filosofía como arma de la revolución*. Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Althusser, Louis (1973). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Astrada, Carlos (1933). *El juego existencial*. Buenos Aires: Babel.
- Bollnow, Otto Friedrich (1962). *Filosofía de la esperanza*. [Traducido al español de *Philosophie der Hoffnung*]. Buenos Aires: Fabril.
- Cooke, John William (1971). *La lucha por la liberación nacional*. Buenos Aires: Papiro.
- Dussel, Enrique (1972). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fanon, Frantz (1970). *Los condenados de la tierra*. [Traducido al español de *Les damnés de la terre*]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goldmann, Lucien (1972). *Las ciencias humanas y la filosofía*. [Traducido al español de *Sciences humaines et philosophie*]. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, Martin (1962). *El ser y el tiempo*. [Traducido al español de *Sein und Zeit* por José Gaos]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, Emmanuel (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Mao Tse Tung (1966). Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo. En *Cuatro tesis filosóficas*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marcuse, Herbert (1972). *Razón y revolución*. [Traducido al español de *Reason and Revolution*]. Madrid: Alianza.
- Naess, Arne (1964). *Historia del término ideología desde Destutt de Tracy hasta Marx*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, Friedrich (1971). La época de la imagen del mundo. En *Sendas perdidas*. [Traducido al español de *Holzwege*]. Buenos Aires: Losada.

Scheler, Max (1957). *Sociología del saber*. [Traducido al español de *Probleme einer Soziologie des Wissens*]. Buenos Aires: Nova.

Trías, Eugenio (1970). *Teoría de las ideologías*. Barcelona: Península.

Verón, Eliseo (1973). *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Willner, Norbert (1968). *Ser social y Tercer Mundo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Los intelectuales y el proceso latinoamericano contemporáneo¹

Introducción

La búsqueda necesaria de un marco teórico ideológico que permita pensar críticamente la práctica social de los intelectuales en el proceso latinoamericano contemporáneo, se ha movido —paradigmáticamente— en la vertiente leninista del pensamiento de izquierda². Sin embargo, hay que acotar de inmediato, que se trata de un Lenin “detenido” en 1902, en su famoso escrito *Qué hacer*. No era para menos; *Qué hacer* fue, posiblemente, la primera gran obra que intentó pensar dialécticamente la política.

Pienso que si hoy Lenin leyera su genial libro con el que intentaba adelantarse a la problemática del Segundo Congreso de los

¹ *Revista de historia de las ideas* N° 3. Segunda Época. Alberto, Parísí: Los intelectuales y el proceso latinoamericano contemporáneo. (pp. 189-196). Casa de la cultura ecuatoriana. Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ecuador, 1981.

² Con esta afirmación no pretendo desconocer movimientos como el trotskismo, u otros no marxistas. Sólo afirmo que los movimientos de izquierda latinoamericanos han manejado una concepción signada por la interpretación leninista, aunque expresamente no se llamaran “leninistas”.

socialdemócratas rusos, lo negaría en ciertos puntos esenciales a partir, justamente, del espíritu que lo movió a escribirlo ¿Por qué? A mi juicio, porque la teoría sobre la revolución que mueve a Qué hacer es deudora en algunos momentos capitales, más que de Marx, de la tradición marxista-positivista de Plejanov y Kautsky (Parisí, 1978).

El Lenin posterior a 1914 —el Lenin que rompe profundamente con el positivismo marxista a partir de hechos políticos y teóricos decisivos— es mucho menos conocido y sin embargo contiene la respuesta a muchos interrogantes que en 1902 estaban sin resolución. Recordemos, a modo de ejemplo, las “Tesis de abril”, el planteo acerca del imperialismo, el problema de las nacionalidades, etcétera.

En la década del 60 comienza a conocerse en Latinoamérica la obra de Antonio Gramsci. Y como ha ocurrido con tantos otros fenómenos europeos, su eco en nuestras tierras prontamente se convirtió en moda.

Hemos necesitado la conmoción de tremendos hechos políticos de estos últimos años para que, yendo más allá de la moda, nos preguntáramos en serio (como lo hace Portantiero, en su libro “Los usos de Gramsci”): ¿por qué Gramsci, hoy?

A mi juicio esta pregunta contiene como respuesta, al menos un triple orden de cuestiones:

- l. porque Gramsci responde, (superando) a los problemas no resueltos de la teoría revolucionaria de Qué hacer;
- m. porque Gramsci aporta nuevas perspectivas, esenciales para una concepción dialéctica de la práctica política;
- n. porque la confrontación Gramsci-Lenin nos sirve hoy a nosotros como instrumento autocrítico, que tal vez nos posibilite la anteriormente señalada búsqueda de un marco teórico-ideológico para pensar críticamente nuestra práctica social.

Los límites ideológicos de la teoría acerca de la revolución de “Qué hacer”³

Creo que la genialidad de Lenin en 1902 consistió en señalar que la teoría revolucionaria adquiere significación y efectividad históricas a partir de la “materialidad” de la organización. Hoy lo vemos todos con claridad; pero fueron necesarias muchas décadas de práctica política, para que alguien lo señalara, más allá del utopismo, el terrorismo pequeño-burgués o las diferentes formas de conciliacionismo.

Cuando Lenin da ese gigantesco paso dialéctico en la teoría revolucionaria, de inmediato enfrenta otra cuestión, tan decisiva como la primera: ¿cómo organizarse?

Su respuesta apuntará a una teoría orgánica de la revolución, donde el eje será caracterizar la paulatina fusión del marxismo con el movimiento obrero. Ello le obligará a plantearse en concreto las siguientes cuestiones:

1. la relación entre la conciencia (o ciencia marxista) y la espontaneidad de los movimientos proletarios;
2. el “instrumento histórico” de dicha interrelación, es decir, el problema del partido político revolucionario; y,
3. la dinámica interna de la misma interrelación, es decir, la cuestión de la democracia y el centralismo.

¿Cuál fue el resultado de esos planteos? Recordemos dos tópicos fundamentales:

1. La famosa idea de Kautsky, retomada por Lenin, acerca de que “la ciencia viene de afuera” en el proceso de fusión del marxismo y el movimiento proletario. La ausencia por parte de Lenin de una clara distinción entre punto de vista histórico concreto y punto de vista doctrinario o estratégico al respecto, fundaba de hecho la posibilidad de interpretar que las masas solo llegarían

³ Sigo en este punto lo ya señalado en mi libro *Lenin*.

hasta los límites de la conciencia revolucionaria efectiva, y que siempre sería necesaria —como elemento fecundante— la presencia de los “portadores de la ciencia” (la burguesía ilustrada) para que se produjera la revolución. La ambigüedad del planteo leninista no solo deja en la oscuridad esa necesaria distinción, sino que permite una identificación, a partir de la cual la ciencia y sus portadores devendrían rectores del proceso revolucionario.

2. La tesis del partido como vanguardia. Lenin caracterizará la relación del partido-vanguardia con el proletariado bajo la perspectiva del mismo modelo de la relación conciencia-espontaneidad. Nuevamente quedará abierta de hecho la posibilidad de una interpretación que visualice al partido autoconstituyéndose desde el ámbito de la ciencia y de sus “portadores” (y no como autoexpresión orgánica del propio proceso revolucionario, cuyo sujeto son las masas).

¿Cuál es, en última instancia, el problema que Lenin no puede resolver en 1902? A nivel de sus expresiones teóricas tal como se hallan en *Qué hacer*, creo que es el instrumental teórico el que no le permite expresarse dialécticamente. Lenin tiene grandes dificultades para un discurso en el cual adquieran interrelación dialéctica la conciencia y la espontaneidad; el partido y la clase; la democracia interna y el centralismo, etcétera. Profundamente influenciado el joven revolucionario ruso por el marxismo positivista de Plejanov y Kaustky (hecho innegable en aspectos de su concepción teórico-metodológica), no podrá liberarse de tan pesado lastre hasta que —mediante la conmoción ideológico-política que significó el comienzo de la Primera gran guerra— descubriera el resultado nefasto de una práctica política enhebrada en un discurso positivista.

Ya he anotado anteriormente que el Lenin maduro es mucho menos conocido; no porque no se hayan leído ciertos trabajos de su madurez (vrg.: sobre el imperialismo, sobre el Estado, sobre el izquierdismo), sino por dos razones aparentemente secundarias: 1° porque Lenin no volvió a una teoría global sobre la revolución, y 2° porque

el “joven” Lenin de *Qué hacer* ya había calado hondo en los nacientes partidos de izquierda de Latinoamérica; y con el paso del tiempo sus geniales intuiciones se cosificarían en un verbo partidario.

La concepción del “intelectual orgánico” (Gramsci), superadora del modelo “espontaneidad-conciencia” de “Qué hacer”

Pienso que la propuesta del “intelectual orgánico” de Gramsci debe ser comprendida a la luz de la preocupación leninista de que “sin teoría revolucionaria no habrá movimiento revolucionario”; y en cuanto reflexión posterior a *Qué hacer* —no solo temporalmente— sino posterior porque arrancaba a partir de la experiencia ganada de dos décadas de proceso revolucionario, es superadora del intento y la conceptualización de 1902.

¿Por qué? Porque por primera vez se define dialécticamente el “lugar” del intelectual en el proceso revolucionario. Más allá de una conexión verticalista (“la ciencia viene de afuera”: Kaustky); más allá de la ficción paternalista (el populismo) o del vanguardismo pequeñoburgués, Gramsci señala un lugar orgánico al intelectual, lugar definido por dos premisas básicas: a) su pertenencia a un único proyecto estratégico (el de las masas), y b) la labor específica al interior de dicho proyecto: una permanente discusión, redefinición y masificación de sus contenidos. Será esta praxis la que permita una ligazón orgánica del intelectual al desarrollo político de las masas.

¿En dónde reside el acierto de la propuesta gramsciana? Pienso que se halla en haber sabido caracterizar y resolver la contradicción objetiva entre el intelectual pequeñoburgués (potencialmente revolucionario) y el desarrollo político de las masas. En la matriz Kaustkiana-leninista (del Lenin de *Qué hacer*) esta contradicción es negada pero no resuelta; por ello es que el intelectual es introducido “a la fuerza” y por arriba al proyecto revolucionario; su incómoda

posición oscilará, por ello, entre el paternalismo o una irracional desconfianza por su origen de clase.

En 1957, Mao Tse Tung publica un trabajo excelente: “Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo”. En dicho trabajo coincide, en lo esencial, con el planteo de Gramsci; para Mao la contradicción antes mencionada es una contradicción no antagonica. Hecha así la caracterización, Mao señala cómo deberán elaborarse los distintos momentos contradictorios (momentos de una “pedagogía política”) de la contradicción objetiva, a fin de que el proceso político de las masas gane a los intelectuales para su proyecto.

La concepción gramsciana de la “hegemonía”, clave teórico-metodológica para la crítica de nuestro proceso

Para algunos autores el aporte fundamental de Gramsci al pensamiento político se halla en el concepto de “hegemonía”; no sé si esto será estrictamente cierto, porque a mi juicio es su concepción profundamente dialéctica la que le permite hacer jugar orgánicamente al concepto de hegemonía como catalizador de todos los momentos particulares del proceso político.

La genialidad de este aporte gramsciano consiste en concebir la revolución como un proceso de construcción histórica y social de una nueva hegemonía. Ello supone dos cuestiones fundamentales: 1) que la hegemonía no se gana después de la revolución, sino que hacer la revolución es volverse hegemónicos; y, 2) que construir una nueva hegemonía supone el reconocimiento previo de una hegemonía vigente (la de las clases dominantes), contra la cual deberá formularse la primera.

Para Gramsci la hegemonía es la voluntad histórico-social de una clase fundamental que, a través de un proyecto global alternativo, es capaz de unificar las perspectivas disgregadas de las clases subalternas y reunir sus voluntades, a fin de socavar, subvertir, modificar

y cambiar el orden social vigente (la hegemonía vigente) y crear un nuevo “bloque histórico”. Trataré de ampliar en cuatro puntos específicos el contenido de esta definición:

I. La medida de eficacia y significación histórica de un proceso revolucionario está dada en la medida en que su clase objetivamente fundamental se vuelve hegemónica; esto significa, al menos, una cosa fundamental: que nuestro trabajo político (el de nosotros, pequeña burguesía intelectual, progresista o revolucionaria) no puede estar sino enderezado hacia la construcción, desarrollo y masificación de la hegemonía de la clase obrera; porque solo de esta forma resolvemos nuestra contradicción objetiva de clase, al “restar” hegemonía a las clases dominantes y desarrollarla en el campo político de las masas.

II. La concepción “hegemónica” de la revolución niega el vanguardismo pequeño-burgués; esto tiene relación con la redefinición gramsciana de la teoría del partido político revolucionario, que Portantiero sintetiza en estas características:

- a) el partido político revolucionario es el instrumento que debe conquistar la hegemonía de las masas, desde el interior del movimiento popular;
- b) la relación del partido con la clase trabajadora no se da a partir de premisas solamente teóricas o verbales, sino a partir de premisas “materiales” impuestas por el medio físico o lugar de la producción material; y,
- c) en cuanto el proceso revolucionario es un proceso de masas, el poder —en el desarrollo de la nueva hegemonía— debe ser ejercido siempre por las masas a través de sus propias instituciones. (1977, p. 64)

III. La concepción de la revolución como construcción de una nueva hegemonía es totalizadora: lo cual supone un proceso de cambio y transformación en los distintos niveles e instancias de la existencia colectiva. No se trata, por lo tanto, de un cambio en las instituciones de poder o coacción, solamente; aun el “determinante en última

instancia” del proceso de cambio (la dimensión económica de la totalidad social) deberá entretejerse con lo que Gramsci llamaba “la reforma intelectual y moral” de la sociedad. La pluralidad de dimensiones de la existencia social que deben ser transformadas nos indica el grado de complejidad de todo proceso revolucionario; complejidad que solo puede resolverse a partir de una praxis totalizadora o construcción de una nueva hegemonía.

IV. La concepción “hegemónica” de la revolución privilegia lo político como foco totalizador de la práctica social: así lo señala Portantiero en su trabajo ya citado:

El razonamiento gramsciano se implanta sobre la primacía de la política, no como “esencia” sino como momento superior de la totalidad de las relaciones de fuerza sociales. Si para analizar las condiciones de funcionamiento de un sistema hegemónico debe considerarse a la economía como su ‘determinación en última instancia’, para operar su desestructuración el camino es inverso: lo dominante son los conflictos en el plano de la política. (1977, p. 57)

Esto me parece esencial para un análisis crítico de las dos últimas décadas de lucha revolucionaria en Latinoamérica. Para poder caracterizar críticamente todas las formas de práctica política que minimizaron el terreno de una lucha política de masas, al enfatizar el desarrollo de conflictos no ligados orgánicamente a aquel terreno. Me refiero a una crítica, tanto de los neopopulismos (donde la política es, aparentemente, política de masas; pero en realidad se trata de un juego de real acomodo entre fracciones de la burguesía dominante), como de las sedicentes vanguardias pequeño-burgueses, que han caracterizado la práctica revolucionaria, en los hechos, como enfrentamiento de dos aparatos militares al margen de un crecimiento hegemónico de la clase trabajadora.

Conclusión

Quisiera anotar una sola cuestión metodológica, a modo de conclusión provisoria: confrontar Gramsci con Lenin no significa para nosotros optar por alguna moda o culto a personalidades. Tampoco, jugar a la ficción dialéctica de ortodoxia o revisionismo. Se trata, al contrario, de algo mucho más serio: confrontar dos lecturas que históricamente hemos efectuado de nuestra realidad, a partir del acento que hemos puesto en una u otra práctica concebida como decisiva; para saber si dicho acento recayó en el terreno de la lucha política de las masas, o se alejó del mismo. En este sentido, Gramsci y Lenin no son lo esencial; lo esencial es nuestra práctica.

Bibliografía

Parisi, Alberto (1978). *Lenin*. Ciudad de México: Editorial Edicol.

Portantiero, Juan Carlos (1977). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México: Editorial Pasado y Presente.

Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica¹

Introducción

En 1968 el pensador peruano Augusto Salazar Bondy publicó un pequeño libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, allí afirmaba que la producción filosófica que se hacía en el subcontinente “[...] no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental”, en la medida en que expresaba un discurso que aún no había tomado conciencia de que, en cuanto sociedades, éramos dependientes y dominados.

Su intervención dio lugar a numerosas reacciones e interpretaciones que, en su mayoría, se atuvieron al carácter manifiesto de sus afirmaciones. Así, por ejemplo, el mexicano Leopoldo Zea (1969) entabló un debate con Salazar Bondy intentando demostrarle que la filosofía latinoamericana era y debía ser “filosofía sin más”. Lo que en realidad quedaba afuera de la polémica, tal como Zea la entendió,

¹ Artículo publicado en revista *Acto Social: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, noviembre de 1992. Ponencia leída en el Coloquio Internacional de Americanistas. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2 al 5 de septiembre de 1992.

era el núcleo latente del esfuerzo del pensador peruano: cuestionar cualquier discurso (no solo la filosofía) que se manifestara incapaz de tematizar la condición histórico-social (dependiente o autónoma) de los sujetos portadores del mismo. A eso le llamaba autenticidad o inautenticidad de un pensamiento.

En esta línea Salazar Bondy fue captado en la Argentina por cuanto, a partir del influjo de sus propuestas, del aliento original de sus cuestionamientos, surgió un movimiento filosófico llamado “filosofía de la liberación latinoamericana”, cuyos planteos se han extendido —en buena medida— a todo el continente.²

¿Para qué convoco el recuerdo de estos hechos, a un cuarto de siglo de la publicación de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, en un contexto y circunstancias muy diferentes, a la hora de enfrentar la cuestión que el título de este escrito propone? No me mueve ningún imperativo nostálgico ni la extraviada pretensión de querer repetir su discurso. Intento, sí, retomar su esfuerzo crítico en lo que creo fue más original: cuestionar la ilusión del pensamiento (filosófico, social, científico) que se percibe independiente y se desentiende de su lugar y condición, en el contexto de sociedades marcadamente conflictivas.

Hoy en una nueva situación, frente a problemáticas específicas y con un instrumental analítico parcialmente distinto volvemos a estar, no obstante, en la paradójica situación que el pensador peruano definiría; y que, por ejemplo, en estos días se torna especialmente expreso en los manifiestos latinoamericanistas dominantes que rondan las celebraciones de los Quinientos años. Discursos del “encuentro de culturas”, del “mundo sin fronteras”, de la “democracia

² La actual bibliografía sobre esta corriente de pensamiento ya es considerable; actualmente se prepara en Chile, por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, un *Diccionario de Filosofía Latinoamericana en perspectiva de liberación*, con vasta bibliografía y temáticas. A modo de evaluación sintética de la corriente, ver Parisí, Alberto, “Filosofía de la liberación en la Argentina: diez años después”, *Cristianismo y Sociedad*, 84 (1985). Importa aclarar que, si bien esta corriente —con tal denominación— se inició en la Argentina, sus planteamientos surgieron simultáneamente en varios países del subcontinente.

sin más”, etcétera, que no solo oímos en el palabrerío obligado de los actos oficiales sino, a veces, en maestros de la cultura latinoamericana como el mexicano Octavio Paz o escritores de fama como Vargas Llosa.

¿Cuál sería hoy la paradójal situación a la que acabo de aludir? Creo que se resume en la siguiente y estratégica cuestión, que en este escrito intentaré —al menos— desbrozar: Latinoamérica transita el escenario del posajuste y es pensada, no obstante, desde conceptos y categorías filtrados por la “muerte de las ideologías” —en general— y el posmarxismo, en particular. Procederé a una clarificación mínima de la proposición anterior, definiendo algunos de sus términos centrales.

En primer lugar, el ajuste. No voy a historiar este proceso de alcance continental, que se inició después de la gran crisis financiera latinoamericana, desatada en 1982. En respuesta a la (prevista) insolencia deudora de nuestros países, estos sufrieron severas restricciones y fueron obligados por el FMI (y el consentimiento de nuestros Gobiernos; salvo excepciones que culminaron en el fracaso o desaliento) a realizar dolorosas políticas de ajuste a sus economías. Desde el discurso internacional dominante los ajustes fueron presentados como procesos de positiva racionalización de administraciones insuficientes y Estados paquidérmicos, crónicamente deficitarios. Al respecto, vale acotar que los Estados latinoamericanos requerían redimensionarse en forma urgente y racionalizar su pavorosa crisis fiscal. Pero el “ajuste realmente existente”, el que sufrieron nuestros países, poco ha tenido que ver con ello. Ha tenido, al contrario, un contenido y dirección que deben especificarse con exactitud.

Visto el ajuste a escala de nuestra inserción en el sistema capitalista mundial, ha tenido tres dimensiones principales:

- c. Ha implicado una incorporación coercitiva más profunda de los capitales locales dinámicos al ciclo internacional de valorización capitalista (esto es, estrictamente, la internacionalización contemporánea del capitalismo regional más desarrollado);

- d. Ha generado una dependencia financiera “a perpetuidad”, mediante compromisos contraídos para cancelar la impagable deuda externa (Plan Brady, por ejemplo) que hipotecan severamente nuestro futuro y nos dejan inermes frente al chantaje acreedor;
- e. Ha incorporado (también como subfunción coactiva) nuestros espacios culturales locales y regionales al sistema internacional de producción de mensajes y significados. Este hecho, de imponderables efectos a futuro, está posibilitado por la omnipresencia de los medios masivos de comunicación que dependen, tecnológica y logísticamente, de los intereses e ideologías del mundo central.

Visto el ajuste al interior de nuestros países (y en muy estrecha relación con la perspectiva “macro” precedente), tres son también los significados centrales que deseo resaltar:

- 1. a) la minimización del mercado interno, en cuanto espacio económico propio de reproducción de capitales, adecuado en gran medida a demandas y necesidades específicas (todo ello como efecto directo de la internacionalización de la cual se habló anteriormente);
- 2. b) el drástico achicamiento del Estado (no solo como aparato y empresa); ello ha conducido a desdibujar su capacidad regulatoria de los conflictos sociales y su competencia, a la vez, para limitar las pretensiones absolutas de la tasa de ganancia capitalista.³
- 3. c) Como efecto de las tendencias que hemos mencionado en nuestras sociedades se continúa profundizando el viejo fenómeno de la marginalidad, de tal forma que hoy ya no solo hablamos

³ Para una rápida apreciación del significado crítico de este proceso que hemos descrito con brevedad, ver Sunkel, Osvaldo, *América Latina y la crisis económica internacional: ocho tesis y una propuesta* (1985). Para el caso argentino, ver Aspiazu, Daniel; Basualdo, Eduardo, y Khavisse, Miguel: *El nuevo poder económico en la Argentina de los años 80* (1987). Su significado a nivel del mundo periférico en su conjunto puede verse en Amin, Samir: *La desconexión* (1989).

de “economía dual” sino de dualización social, producto de la neomarginalidad.⁴ El término alude a los nuevos “pobres estructurales” que, por ejemplo en la Argentina son (según criterios del Instituto Nacional de Estadística y Censo) tanto “NBI” como “Bajo línea de pobreza” (es decir, individuos que en forma permanente y estructural poseen necesidades básicas insatisfechas —de allí lo de NBI— y cuyos ingresos, además, no solventan una canasta mínima de bienes y servicios).⁵

Este fenómeno ya tiene su historia en las grandes ciudades latinoamericanas (en varias de ellas, al menos, como San Pablo, Río de Janeiro, Lima, Ciudad de México, Bogotá, etcétera) y su novedosa presencia en la Argentina se inaugura a partir de la dictadura militar 1976-1983.

Lo que caracteriza a los neomarginales es la asociación de tres características centrales:

- d. la pobreza estructural (según lo comentamos anteriormente; como tal, esta característica ya estaba presente en los marginales urbanos tradicionales);
- e. la imposibilidad generalizada de acceso al mercado laboral formal, a partir de la desregulación laboral y la concomitante “precarización” de las condiciones de trabajo. Esta es una específica situación del posajuste que, de persistir, llevará a que los estratos más bajos de nuestras sociedades queden virtualmente “desenganchados” del sistema de estratificación social y, por lo tanto,

⁴ Para “neomarginalidad” y sus efectos: Raus, Diego, “La nueva marginalidad”, *Doxa*, II, 5 (1991); Bustelo, Eduardo, y Isuani, Aldo, “Mucho, poquito o nada. Crisis y alternativas de política social en los 90” (1990); AA. VV., *Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina* (1992); Palombini, Horacio: *Cambios ocupacionales y sociales en Argentina 1947-1983* (1988); Torrado, Susana: *Estructura social de la Argentina 1945-1983* (1992).

⁵ Ver INDEC, *La pobreza en la Argentina* (1984). Ciberman, Isabel, “El perfil de la precariedad en los diferentes sectores sociales”, en Galin y Novick, *La precarización del empleo en la Argentina* (1990).

imposibilitados estructuralmente de cualquier forma de movilidad social ascendente.⁶

- f. La ruptura paulatina y más o menos profunda con las pautas, normas y valores vigentes en la sociedad global (en términos de participación política, social, religiosa, productiva, de consumo, etcétera). Este aspecto es con seguridad el más preocupante de las nuevas formas de exclusión social posajuste, por cuanto genera en las víctimas del ajuste (específicamente en estas víctimas) situaciones y conductas extremas tales como explotación infantil, vagancia, prostitución, criminalidad, desintegración, etcétera.

3.2. He afirmado anteriormente que sería característico de este tiempo que la situación latinoamericana actual (descrita brevemente en el escenario del posajuste) sea pensada, analizada y descrita a través de “la muerte de las ideologías” y el posmarxismo. Quiero ahora clarificar esto. Deseo referirme a la asociación de estas dos características, como hecho típico del posajuste.

No se trata de “impedir la caída del Muro de Berlín”, hecho emblemático que simbolizó el acabamiento de una enorme ideología autoritaria y socialmente ineficaz, llamada “materialismo dialéctico”, “socialismo real”, “marxismoleninismo”, etcétera. Tampoco la pretensión de ignorar el agotamiento extremo de un paquete de

⁶ Este hecho, al menos para una situación como la Argentina (y la de otros países similares), tiene una importancia notable. En efecto, en la marginalidad urbana estudiada en la década del 60 y 70 (ligada al calor de las sucesivas sustituciones de importaciones y migraciones internas) se consideró a los marginales situados, si bien en el estrato social más bajo, dentro del sistema de estratificación social. Existía, por lo tanto, la posibilidad de movilidad social ascendente relativa, en la medida en que no estaba cerrado el acceso al mercado laboral formal. En efecto, la desocupación laboral, en la Argentina, por ejemplo, era baja y descendente (la tasa anual media era, en 1970, del 4,9 y en 1975, del 2,6; mientras que en 1990 era del 7,5); prácticamente no había precariedad laboral extendida y, aun los trabajadores de menor calificación (como la construcción, lugar “natural” de trabajo para los marginales urbanos) tenían cobertura legal, estatal y sindical. No era extraño por ello que, aun siendo peón, obrero o changarín, se tuviera salario estable, cobertura y relativas posibilidades de ascenso social.

ideologismos con los cuales vivimos y juzgamos nuestra realidad hasta hace casi dos décadas (piénsese en la concepción “militarista” de la existencia, la hiperpolitización, el revolucionarismo, el maniqueísmo social y geopolítico, etcétera).

Ahora bien, haciéndonos cargo de la gigantesca crisis ideológica de nuestra época, que ha implicado el desmoronamiento de una suerte de religiones fundamentalistas que nos aseguraban la certeza de nuestros diagnósticos y del cambio social, ¿por qué no podemos —no obstante— hablar de imperialismo, como eje articulador de la dramática geopolítica actual?, ¿qué nos ha llevado a enmudecer la palabra explotación, como característica inmanente de nuestros modelos de desarrollo económico-social?, ¿qué ha ocurrido para que las clases sociales y sus conflictos se volatizaran de nuestros análisis?

La primera respuesta a la mano es que “al tirar el agua sucia de la bañera, se nos fue también el niño”, como refiere el dicho popular. Pero dejarlo así sería describir solo externamente el asunto. No solamente se han desechado conceptos y análisis de determinado campo categorial, lo cual es ya problemático, sino, lo que es peor y más dramático aun, se ha abandonado —en nuestro país de manera notable— toda una semántica político-social que provenía del nacionalismo popular y crítico (el forjismo, el peronismo en sus versiones tipo Jauretche, Cooke, etcétera), el cristianismo progresista y las tradiciones combativas de los trabajadores.⁷

¿Qué ha ido reemplazando a todo este discurso excluido, de tal modo que se haya oscurecido nuestro horizonte crítico y, por ello mismo, el ajuste se imponga a nuestras sociedades con la fuerza y la evidencia del sentido común?

Como ninguna sociedad podría vivir sin desplegar algunas formas institucionalizadas de autointerpretación, plantearemos como

⁷ Para una evaluación de los avatares de la crisis de las ideologías entre nosotros, ver Concatti, Rolando: “Ideología y cultura”, en *Alternativa Latinoamericana*, 11 (1991); y en la misma publicación, Parísí, Alberto: “¿De verdad se están muriendo las ideologías?”. Asimismo, el excelente artículo de Eduardo Grüner: “Las fronteras del (des)orden: apuntes sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemato”, en *El Menemato* (1991).

hipótesis que en estos últimos años (coincidiendo en general, con la etapa del ajuste y posajuste) se ha producido una mutación en la conciencia social e histórica de nuestra sociedad (voy a referirme específicamente, ahora, a nuestro país). La mutación consiste en el vaciamiento de las concepciones y creencias críticas y la superposición de ideologías marginales de la cultura capitalista central y determinadas perspectivas o corrientes de su “pensamiento social desencantado”.

3.3. No solo han sido medios masivos los que, a través de una prédica constante y eficaz, han logrado revertir la percepción de la gente y demostrar, por ejemplo, que la inflación y la inestabilidad estaban originadas en el porfiado consumo popular y el gasto social del Estado; qué este es “per se” mal administrador y peor negociante, por lo cual sus empresas debían transferirse al ámbito privado. Que la corrupción es un asunto endémico de la administración pública, originada en las regulaciones (por lo cual todas deben ser anuladas), que nuestros capitalistas no pueden ser competitivos debido a que son víctimas de costos laborales sin precedentes, etcétera, etcétera. En la Argentina, comunicadores y periodistas como B. Neustad han sido artífices indudables del nuevo sentido común posajuste; la imagen de su “Doña Rosa” es paradigmática; encarna al arquetipo del ciudadano medio, popular, con incipientes preocupaciones liberales (prefiere las privatizaciones, es partidaria de un Estado chico, etcétera) y un individualista emprendedor (desde ahora aporta para la jubilación privada y ha descubierto las bondades de la medicina prepaga).

Afirmé anteriormente que no solo los medios masivos han generado o contribuido a generar el vaciamiento y mutación de la conciencia social, que estamos describiendo. Las ciencias sociales son otro lugar donde esta crisis es palpable. Si bien es cierto que desde mediados de los 70 nuestras ciencias sociales venían desembarazándose de una hiperpolitización y sobreideologización paralizantes, ¿cuál ha sido el reverso de este proceso, de cara al ajuste? La respuesta es compleja; quiero, no obstante, resaltar un aspecto: la entronización de unas tendencias que, más allá de aportaciones específicas,

han acabado oscureciendo planteamientos que hoy son esenciales para la reapertura de un horizonte crítico. Echemos una rápida hojeada a algunos de estos tópicos:

I) la cuestión de la Totalidad: se ha creído que el rechazo a toda forma de totalitarismo implicaba, también, deshacerse de la categoría de totalidad (rotulada como el supuesto metafísico de un “saber del Todo”, es decir, conocer el “secreto” de lo real, las “leyes” de su génesis y destino, como se sospecha lo creyó Hegel). Vale decir, extender a lo categorial, el rechazo expresado en la práctica. Si bien esta actitud tuvo innegables efectos positivos contra fundamentalismos ideológicos y teóricos, oscureció dos importantes cuestiones: —a. que la totalidad puede ser entendida de otra manera y, —b. que su importancia para las ciencias sociales es decisiva. Pensar totalizadamente, pues, no implica la pretensión metafísica de un “saber total sobre la génesis y destino” —una suerte de providencialismo secularizado— sino la capacidad de leer los datos de la realidad, sus momentos e instancias, articulados al eje o principio que los organiza como un todo, estructura o conjunto determinado. Y saber extraer de allí consecuencias, sentidos y significaciones, que no están inscritos en las partes o momentos aislados de la realidad.

Si nuestras ciencias sociales persisten en su renuncia al duro hábito de la totalidad, se enfrentarán crecientemente a una estéril y sospechosa fragmentación donde, solo la decisión ideológica del investigador, proveerá de unidad y sentido.⁸

II) La cuestión del poder: durante mucho tiempo nuestra reflexión social sobre el poder estuvo determinada por la visión “macro”: solo interesaban las articulaciones de poder a nivel del modo de

⁸ Sobre la constitución y uso de la categoría de totalidad y su uso en las ciencias sociales, ver París: “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, en *Administración y política*, 6, 1983. En una perspectiva diferente, ver Laclau y Mouffe: *Hege-monía y estrategia socialista*, 1987. Desde la perspectiva que desarrollo en este escrito querría cuestionar y discutir las tendencias que al respecto se expresaron en la revista *La ciudad Futura*, en concreto, sería interesante revisar los planteos de Portantiero: “De la contradicción a los conflictos”, 2, 1986; Lorenzano: “Acerca de la dialéctica en Marx”, 3, 1986; Dotti: “Teología, dialéctica, guerra”, 4, 1987.

producción y del aparato de Estado. Se suponía que, constituido el poder a ese nivel, ya todo estaba dicho. Cada instancia particular, al interior de las sociedades concretas reeditaría a escala los términos del poder o constituidos a nivel “macro”. Pero de esta forma lo que se hacía era una especie de “deducción trascendental” desde el todo a las partes. Así, por ejemplo, ya no interesaba analizar específicamente la relación de poder a nivel pedagógico; si se trataba de la escuela capitalista, necesariamente esta reproduciría los términos de poder de acuerdo al modelo de la relación capital / trabajo. Así, la institución escolar, los programas, las autoridades, jugarían el rol opresor, dominante; y los alumnos (en especial, los hijos de los obreros) el polo oprimido, explotado.⁹

Contra estas perversas simplificaciones (y otras por el estilo) se irguió la teoría de los “micropoderes” que tuvo, en Foucault, un exponente fundamental.¹⁰ Desde esta teoría se intentó —entre otras cosas— explicar la especificidad de la producción de poder a nivel reticular. Pero simultáneamente la “microfísica del poder” desplegó un cono de sombra sobre una articulación que debía problematizarse: la relación específica, totalizadora, entre el poder como efecto macro de determinadas relaciones de producción y las formas reticulares de producción del mismo.¹¹

Mientras esta específica articulación no sea resuelta, nuestra lectura del fenómeno del poder enfrentará una y otra vez el callejón sin salida de la reflexión empirista.

⁹ Aunque increíble, esta es la ingenua tesis de fondo del libro de los autores marxistas franceses Badalet y Establet: *La escuela capitalista*, 1976 (demás está decir que este libro tuvo amplia difusión en Latinoamérica).

¹⁰ Foucault, *Microfísica del poder*, 1980; en especial, “Poder-cuerpo” y “Verdad y poder”.

¹¹ Dice Foucault: “[...] Una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana” (1980, p. 108).

Los “nuevos contenidos” que alimentan la autointerpretación social posajuste están constituidos por ideologismos marginales del capitalismo central y algunas de sus tendencias teóricas.

III) La cuestión de las ideologías: el pensamiento social latinoamericano comenzó a superar desde hace unas dos décadas la vieja concepción metafísica de la ideología, entendida como falsa conciencia (opuesta, por lo tanto, a un saber verdadero), y se abrió al estudio de las ideologías y, posteriormente, a la comprensión de las mismas al interior de una Teoría del Discurso o producción social del sentido.¹² Este paso, de indudable fecundidad teórica y empírica nos ha enfrentado, no obstante a una nueva instancia problemática que, en la época de la “muerte de las ideologías”, pareciera prorrogarse sin fecha. La cuestión es esta: afirmarnos que las ideologías son múltiples y relativas; ahora bien, ¿cómo deberán entenderse esas características? ¿Será en el sentido del viejo refrán, de que “todo es según el color del cristal con que se mira”? ¿O será al modo de la pluralidad de preferencias subjetivas (por ejemplo, las que guían el comportamiento de los consumidores)? ¿Así deberemos entender la relatividad y multiplicidad de las ideologías y, por lo tanto desligarlas de datos objetivos de la realidad y de la cuestión central del conflicto social? Si en este último se dirimen —de manera más o menos institucionalizada— las formas de apropiación de los beneficios del trabajo colectivo (con los resultados en gran medida asimétricos que históricamente conocemos), ¿serán relativas y equivalentes las distintas ideologías ligadas a la práctica de actores sociales, asimétricamente beneficiados y perjudicados?

Entre la visión metafísica del viejo marxismo, que distinguía sin hesitación entre la ideología (discurso encubridor) y la verdad (el socialismo científico o la “verdad de clase”, etcétera), por una parte; y el relativismo sin resolución de una multiplicidad de ideologías más o

¹² Ver Piccini: “Sobre la producción discursiva, la comunicación y las ideologías”, en *Cuadernos TICOM*, 22, 1983; De Ipola: *Ideología y discurso populista* (en esp. cap. 2), 1981; Verón: *Conducta, estructura y comunicación*, 1972; y su obra central *La semiosis social*, 1987.

menos equivalentes, por otra, se impone una reflexión que sea capaz de repensar ese campo problemático, al que se le debe una respuesta más compleja.

IV) Otros temas pendientes: en la misma línea de la breve revisión propuesta, habría que precisar problemáticas sobre tópicos específicos; como la cuestión del conflicto; entendido no solo como expresión de las luchas, tensiones y confrontaciones políticas; sino asimismo, como indicativo de las profundas asimetrías estructurales sobre las que descansan nuestras sociedades (asimetrías que podemos sintetizar en la conflictiva interacción de las dos lógicas que subyacen al modo de producción capitalista: la de la valorización del capital y la del trabajo vivo). Hay que volver, entonces, a poner en la escena de la reflexión a ambas formas del conflicto y su necesaria, compleja y problemática interrelación.¹³

Algo también, en relación al Estado. Superado ya hace buen tiempo en la reflexión latinoamericana más moderna el paradigma leninista de lo político (paradigma que solo pervive en algunos cenáculos ultraizquierdistas), hoy discutimos las nuevas aportaciones del “posgramscismo”, de Habermas, Offe, etcétera, en torno al significado y crisis del estado de bienestar... europeo. Pero la pavorosa crisis de legitimidad de nuestros Estados que, a partir de su compromiso sustantivo con el ajuste, excluyen por definición las demandas populares (ni más ni menos que la base de toda democracia), eso todavía está en pañales, no obstante ser la cuestión central, condición de posibilidad del Estado de derecho, la democracia y los derechos humanos entre nosotros.¹⁴

¹³ En este sentido discrepo del planteo de Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 1987, donde el tema del conflicto es nítido en sus términos políticos y se eclipsa en sus dimensiones estructurales (ver el largo cap. 3 de la obra).

¹⁴ En estos términos vigorosos plantea la cuestión el excelente libro de Franz Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo*, 1990.

Recapitulación

Hemos señalado en esta ponencia que tanto a nivel del sentido común de nuestras sociedades, como a nivel de su conciencia social y política más sistemática (ciencias sociales incluidas), hemos sufrido una profunda mutación, estrechamente asociada a la dinámica desestructurante del ajuste. Contabilizamos —como algo positivo sucedido en este proceso— que hayamos dejado de lado viejas y atrofiadas concepciones de la sociedad, la política, el Estado, etcétera. Pero señalamos que junto a este hecho se produjo, para nuestro infortunio, el abandono de la herencia del nacionalismo popular y de conceptos y categorías del pensamiento crítico-dialéctico.¹⁵ Añadimos que este lugar progresivamente desocupado fue llenándose de nuevos contenidos hasta forjarse —por la pertinaz acción de los medios— una suerte de nuevo sentido común posajuste, ampliamente diseminado en el seno de la sociedad argentina. Y como no podía ser de otra manera, la crisis se tornó visible en las ciencias sociales, algunas de cuyas modalidades hemos mencionado brevemente.¹⁶

Por último, hemos dicho que los “nuevos contenidos” que alimentan la autointerpretación social posajuste están constituidos por ideologismos marginales del capitalismo central¹⁷ y algunas de sus tendencias teóricas (el “pensamiento débil”, por ejemplo, como una

¹⁵ Cito un largo texto, aunque recortado, del excelente y ya mencionado artículo de Eduardo Grüner que, al respecto y sobre la Argentina, dice: “Podríamos hablar, en primer lugar, del colapso de lo que fuera durante décadas el principal edificio simbólico y referente ideológico del sentido común en la cultura política argentina: lo que llamaremos rápidamente, el nacionalpopulismo [...] el derrumbe de ese edificio referencial en la Argentina [...] ha producido, en una anchísima franja de la sociedad, un verdadero ‘agujero negro’ ideológico, una carencia de espacios discursivos alternativos en la cultura política, habida cuenta de que el nacionalpopulismo no fue un discurso ideológico de referencia exclusivamente para el peronismo, sino también —con múltiples variantes, claro está— para una buena parte del radicalismo, la izquierda tradicional e incluso los sectores más ‘clientelistas’ del conservadorismo” (1991, p. 90).

¹⁶ Un interesante balance de esta crisis puede verse en Follari: *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, 1990; AA. VV.: *¿Posmodernidad?*, 1988.

¹⁷ Ana María Ezcurra ha estudiado detenidamente la estructura y motivos del discurso neoconservador; ver *La ofensiva ideológica neoconservadora en América Latina*, 1988;

de las expresiones del discurso posmoderno, “desencantado”). Veamos esto con algún detenimiento: una de las tareas más eficaces de los medios ha sido —en esta última década— volver connaturales a la gente los motivos político-sociales del pensamiento neoconservador americano y europeo. La selectividad con que operaron los medios abarcó solo los temas necesarios para una entronización profunda del ajuste: la crítica al estado de bienestar (en su versión criolla), causa de la inflación y la crisis fiscal; el achique del Estado, la privatización de las empresas públicas, el fin del poder sindical cuestionador (como efecto algo mágico de la revolución tecnológica), la muerte de las ideologías y la convocatoria —más allá de los vetustos nacionalismos— a una sociedad más universal y abierta (en sus mercados, por sobre todo).

Cuando estos temas y motivos ideológicos declinaron en el mundo central (donde cumplieron un cierto rol acompañando los procesos de reconversión), se trasladaron a estos lugares, con el pomposo nombre de liberalismo, economía social de mercado, etcétera. En verdad, no han representado aquí ningún pensamiento serio, ninguna corriente de investigación teórica o empírica de importancia; simplemente han operado como ideologismos tremendamente eficaces, por una doble razón: han expresado las motivaciones más profundas del ajuste y han tenido a los medios masivos como su usina productiva por excelencia.

En cuanto al pensamiento social más reflexivo y sistemático, hemos asistido estos últimos años —como ya lo adelantáramos— a la conmoción producida por la implantación en nuestro medio de lo que se dio en llamar (tal vez por comodidad lingüística) “pensamiento posmoderno” u otras denominaciones más elocuentes, tales como “pensamiento débil”, “discurso desencantado”, etcétera. Si bien de ninguna manera representa toda la reflexión social proveniente de Europa (bastaría para ello leer los enérgicos reclamos al respecto

Democracia de seguridad y de mercados en América Latina, 1989. Asimismo, Follari: *Los obispos de EE. UU. contra Reagan*, 1988.

de Habermas),¹⁸ por su especial sesgo (impugnación de la Totalidad, superación de las ideologías, eclipsamiento del conflicto, etcétera) ha sido sumamente funcional para trabar y disminuir el potencial crítico de nuestras ciencias sociales o para atarlas a otras preocupaciones, haciendo algunas veces de las mismas una suerte de discurso “light”, burocrático, no cuestionador.

No quisiera concluir sin explicitar algo por demás obvio: ni todo el sentido común de nuestros pueblos, ni todas las ciencias sociales que practicamos tienen el compromiso de aceptación o sumisión frente al ajuste, del cual hemos hablado. En absoluto. Tenemos el testimonio de agrupaciones de base, intermedias y políticas, que se sitúan activamente en sus antípodas, a lo largo de la extensa geografía latinoamericana. Asimismo, la reflexión sistemática de las ciencias sociales expresa un talante igual en su oposición y crítica, en innumerables ejemplos de diarios, periódicos, libros, revistas y publicaciones por demás importantes.

Mis referencias críticas han visualizado, no obstante, el terco fenómeno del sentido común dominante, moldeado por los medios; y también, se han referido a las corrientes más tecnocráticas del pensamiento social que, no curiosamente, son las más cercanas a la tecnoburocracia estatal, las consultoras élites de los grandes gremios patronales y algunas tendencias en los centros interregionales de posgrado.

¹⁸ Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, 1989; en cuanto al significado del “pensamiento débil” (Vattimo, Derrida, Heidegger, etcétera) desde la perspectiva del mundo periférico, mi trabajo sobre *La diferencia*, próximo a publicarse en el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana en perspectiva de liberación*.

Bibliografía

- Amin, Samir (1989). *La desconexión*. Buenos Aires: IEPALA / Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Aspiazu, Daniel; Basualdo, Eduardo, y Khavisse, Miguel (1987). *El nuevo poder económico en la Argentina de los años 80*. Buenos Aires: Legasa.
- Badalet, Christian, y Establet, Roger (1976). *La escuela capitalista*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Bustelo, Eduardo, y Isuani, Aldo (1990). Mucho, poquito o nada. Crisis y alternativas de política social en los 90. Buenos Aires: UNICEF.
- Concatti, Rolando (1991). Ideología y cultura. *Alternativa Latinoamericana*, 11.
- De Ipola, Emilio (1981). *Ideología y discurso populista*. Ciudad de México: Follis.
- Ezcurra, Ana María (1988). *La ofensiva ideológica neoconservadora en América Latina*. Buenos Aires: IDEAS.
- Ezcurra, Ana María (1989). *Democracia de seguridad y de mercados en América Latina*. Buenos Aires: IDEAS.
- Follari, Roberto (1988). *¿Posmodernidad?* Buenos Aires: Biblos.
- Follari, Roberto (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: REI-IDEAS.
- Follari, Roberto (1988). *Los obispos de EE. UU. contra Reagan*. San Luis: Universidad Nacional de San Luis.
- Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Grüner, Eduardo (1991). Las fronteras del (des)orden: apuntes sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemato. En VV. AA., *El menemato*. Buenos Aires: Letra Buena.
- Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José de Costa Rica: DEI.
- INDEC (1984). *La pobreza en la Argentina*. Buenos Aires: INDEC.

- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Palombini, Horacio (1988). *Cambios ocupacionales y sociales en Argentina 1947-1983*. Buenos Aires: CISEA.
- Parisi, Alberto (1983). Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx. *Administración y Política*, (6). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Parisi, Alberto (1985). Filosofía de la liberación en la Argentina: diez años después. *Cristianismo y Sociedad*, (84).
- Piccini, Mabel (1983). Sobre la producción discursiva, la comunicación y las ideologías. *Cuadernos TICOM*, (22). Ciudad de México.
- Raus, Diego (1991). La nueva marginalidad. *Doxa*, II (5).
- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sunkel, Osvaldo (1985). *América Latina y la crisis económica internacional: ocho tesis y una propuesta*. Buenos Aires: GEL.
- Torrado, Susana (1992). *Estructura social de la Argentina 1945-1983*. Buenos Aires: De la Flor.
- Verón, Eliseo (1972). *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.
- Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Repensando la filosofía de la liberación¹

“Filosofía de la Liberación” fue un nombre emblemático que, si bien hacía referencia a una determinada corriente filosófica —con elementos comunes y diferenciales—, ² tenía un fuerte parentesco con diversas tendencias del pensamiento social y político, en una época crítica de nuestro subcontinente y nuestro país. Fue un momento especial, donde los movimientos de masas, los partidos políticos progresistas y muchos intelectuales sintieron que el cambio social radical estaba “a la mano”, era inminente. La filosofía de la liberación, la Teología de la liberación, el movimiento Pasado y Presente, la Teoría de la Dependencia expresaron —a su modo— el talante de esa época.

Varios años después, José Aricó, insigne pensador cordobés y figura central del Pasado y Presente, decía en forma crítica respecto de esta época (refiriéndose en concreto a Pasado y Presente, pero que podemos extender a las otras expresiones mencionadas): “¿Cuál fue la influencia real del grupo Pasado y Presente y de las empresas que animó? ¿Qué produjo en términos de resultados una experiencia cultural que mirada desde el presente evidencia ser muy vasta, aunque

¹ Artículo publicado en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año 5 (1-2), 2003.

² De la amplia bibliografía de y sobre la filosofía de la liberación, cito dos textos, con perspectivas parcialmente diferentes, pero donde el contexto de su surgimiento está seriamente presentado: Roig (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, y Dussel (1994), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*.

estuviera acompañada de graves errores políticos, de impacencias y equívocos, de notables limitaciones teóricas y de una incapacidad manifiesta de sostener con rigor y responsabilidad algunas de sus más fértiles intuiciones? El balance crítico todavía no ha sido hecho, pero debería imponérsenos como una exigencia porque fuimos parte activa de ese proceso incontrolado que condujo a la sociedad argentina a una increíble espiral de violencia”.³

2

Sabemos que la relación de la teoría con sus condiciones de posibilidad incluye esencialmente la pregunta por el nexo quehacer teórico/realidad social compleja. Y asimismo sabemos que lo “complejo” de la realidad, que alude a su carácter conflictivo, problemático, no solo es “historia externa” respecto del trabajo filosófico y científico, sino que lo atraviesa profunda e internamente.⁴ La Filosofía de la liberación había intuido esto y, en este sentido ello fue uno de sus méritos fundamentales; parafraseando con libertad a Feuerbach, había comprendido que la “verdadera filosofía” no es un juego que nace, vive y se desarrolla en la soledad autista del mundillo académico, sino un discurso que se juega *en el reconocimiento del otro*.⁵ No fue por ello, acaso, que entre sus antecedentes más inmediatos haya estado el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Recordemos que en el año 1968 este pensador publicó un pequeño libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Allí afirmaba que la producción filosófica que se había hecho en el subcontinente “... no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en

³ Aricó, José (1988), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Sobre la crítica a la que el autor se refiere, ver *Estudios*, 5 (1995). Buena parte de la revista está dedicada a su pensamiento..

⁴ Sobre este tópico, ver el excelente libro de Follari, *Epistemología y sociedad* (2000).

⁵ La frase de Feuerbach, de su libro *La filosofía del porvenir*, parágrafo 62, dice: “La verdadera dialéctica no es un monólogo interior del pensador solitario, es diálogo entre yo y tú”.

lo fundamental”, en la medida que expresaba un discurso que aún no había tomado conciencia de que, en cuanto sociedades éramos dependientes y dominados. Su intervención dio lugar a numerosas reacciones, muchas de las cuales se atuvieron solo al carácter manifiesto de sus afirmaciones.⁶

¿Por qué evoco el recuerdo de este texto, a treinta y cinco años de su publicación, en un contexto y circunstancias muy diferentes? No lo hago a partir de ningún imperativo nostálgico ni desde la extraviada pretensión de querer repetir su discurso. Querría, sí, recordar su esfuerzo crítico en lo que creo fue más original: cuestionar la ilusión del pensamiento (filosófico, social, científico) que se perciba *independiente* y se desentienda de su lugar y condición, en el contexto de sociedades marcadamente conflictivas. A ello —entiendo— Salazar Bondy llamó “autenticidad” o “inautenticidad” de un pensamiento.⁷

3

Hoy, con el paso de los años, volvemos a estar en una paradójica situación: por un lado, más vulnerables, dependemos con mayor intensidad de la grave crisis internacional que nos está conduciendo a un nuevo (des)orden mundial, que va más allá del “imperio” que imaginaron Negri y Hardt⁸ y al que Ignacio Ramonet designa lisa y llanamente “neoliberalismo” (*Le Monde Diplomatique*, 2003, p. 40); por otro, en estas últimas oscuras décadas latinoamericana, que ha transitado el doloroso camino del ajuste estructural ha sido pensada desde el discurso neoliberal, la “muerte de las ideologías”, el posmarxismo y corriente filosóficas y sociales como el pensamiento analítico, la

⁶ En mi opinión, este fue el caso del conocido filósofo mexicano Leopoldo Zea; ver su libro *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969).

⁷ Retomo en esta parte reflexiones escritas para el Coloquio Internacional de Americanistas, UNC, Córdoba, Argentina, 02-05-92; vid Actas. Dicha ponencia se publicó también en *Acto Social*, I (2), 1992.

⁸ Más adelante me referiré a esta cuestión.

teoría de la elección racional, etcétera. Esto, en la Argentina, ha tenido un peso considerable.

Los dos aspectos indicados son parte de la nueva configuración, el nuevo contexto, la redefinición de condiciones objetivas y subjetivas en las que nos encontramos. Es cierto que, contra los intentos de un “pensamiento único” para elaborar el reconocimiento de quiénes somos, se han alzado y alzan numerosas voces en sentido crítico.⁹ Pero es obvio que pensar hoy el orden social, la solidaridad, la justicia y la autonomía nos exigen volver permanentemente a estas nuevas reconfiguraciones, para intentar develar el sentido que las ha hecho posible y poder confrontar con el mismo.

Querría, desde estas consideraciones, referirme muy brevemente a dos trabajos actuales que intentan replantearse cuestiones de suma importancia para nuestra reflexión contemporánea: el libro *Imperio* de Negri y Hardt (2002) y *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, del británico —radicado en México— John Holloway (2002). En el estrecho margen de esta ponencia, me limitaré puntualmente a una cuestión teórica central, que tiene una fuerte presencia en ambos trabajos: la cuestión del Estado; la crítica al Estado como trama irresoluble de relaciones de poder dominación y la declinación de los Estados nacionales en función de una dominación globalizada.

Como se sabe, ambos textos están escritos por intelectuales de una nueva posición de izquierda (el que se autodenomina “comunistas” no los relaciona, para nada, con el pesado lastre que esa palabra conllevó hasta hace algunas décadas). Confrontar con ellos —en realidad, señalar apenas tópicos de confrontación— conlleva

⁹ En este sentido, el libro de Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, me parece un texto fundamental. Sobre el debate acerca de la posmodernidad, ver Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*; Díaz, Cullen y otros, *¿Posmodernidad?*; Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*. Una importante reflexión sobre los posmodernos, en el texto de Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, cap. 6: “¿Qué hacer con los relatos, la sospecha y la historia?”. La crítica al “pensamiento único” hecha desde aquí tiene dos textos fundamentales: Lozano (comp.), *El trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo*; Lozano (comp.), *Democracia, Estado y desigualdad*.

una doble finalidad: comenzar a discutir con discursos considerados en posturas de avanzada (como se ubican ellos mismos y lo hace también una amplia bibliografía al respecto); asimismo, repensar la cuestión actual del Estado, como una de las temáticas nucleares de las nuevas reconfiguraciones de las que hemos hablado, en cuyo interior nuestras identidades y destinos vuelven a estar en juego.

4

¿Por qué *Imperio* y no imperialismo o neoimperialismo? A mi juicio, porque los autores han asumido la ideología de la globalización, llevada a términos casi metafísicos; en su versión dominante, “globalización” supone la declinación de los Estados nacionales y el surgimiento de una nueva interdependencia global. En este nuevo *orden mundial* ya no hay “centro” o “periferia”, “adentro” o “afuera”, todos estamos involucrados y subsumidos —en cuanto consumidores, de últimas— pues es la lógica del capital lo que esencialmente se ha internacionalizado. Por supuesto que las reflexiones de Negri y Hardt están elaboradas en función de una oposición a esta nueva situación mundial. El problema es que al quedar “pegados” a la visión y los planteos de quienes *naturalizaron* el concepto de globalización, les es enormemente difícil argumentar en favor de cómo se constituirían las fuerzas de oposición, la construcción de contrahegemonía. Dos, pues, son los problemas centrales que se derivan de su propuesta: al intentar superar el viejo y desgastado concepto de imperialismo (que suponía soberanías asimétricas con base territorial en los Estados nacionales), concluyeron quedándose con una abstracta universalidad global —el imperio— que dificulta gravemente identificar el lugar de los países y las culturas excluidos del mundo opulento. El segundo serio problema es que *Imperio* también quiere superar las viejas formas de oposición (luchas sindicales, activismo clasista, movimientos de base, etcétera) en favor de un nuevo sujeto virtual: la “multitud” que, en su marcha hacia una nueva “ciudadanía global”,

es la que podrá revertir y transformar todo este nuevo potencial producto de la misma globalización, en favor de toda la humanidad.¹⁰

Cuestiones tales como las de la construcción de poder, los sujetos sociales de una nueva hegemonía, la problemática de los Estados nacionales en las amplias zonas vulnerables del mundo, etcétera, quedan en una perturbadora oscuridad (Negri, en una entrevista hecha por *Le Monde* anuncia que están escribiendo la segunda parte de la obra —previsible ya al final de *Imperio*—, en la cual harían referencia explícita a este tipo de temáticas).

Con motivo de unas breves anotaciones sobre el libro de Holloway intentaré presentar algunos puntos álgidos de la problemática estatal en ambos textos y su relación con las cuestiones más generales planteadas al comienzo de este escrito.

5

Si el paradigma estatal fue el vehículo de esperanza durante gran parte del siglo, se convirtió cada vez más en el verdugo de la esperanza a medida que el siglo avanzaba. La aparente imposibilidad de la revolución a comienzos del siglo veintiuno refleja, en realidad, el fracaso histórico de un concepto particular de revolución: el que la identifica con el control del Estado. [...] Si nos rebelamos contra del capitalismo no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque pretendemos una sociedad en la cual las *relaciones de poder sean disueltas*. No puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. *Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida*. (Holloway, 2002, pp. 28 y 36, cursiva mía).

Estos textos reflejan, en gran medida, uno de los problemas centrales de la reflexión de Holloway cuando expone sus prolongados análisis

¹⁰ Ver Boron, *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de M. Hardt y A. Negri*, con una amplia bibliografía.

sobre el “antipoder” como objetivo de la transformación social; mucho más, cuando quiere mostrarnos la realidad efectiva y las manifestaciones del antipoder.

Ya Weber, en *Economía y Sociedad*, había planteado tres cuestiones importantes y problemáticas acerca del poder: como fuerza autoritaria de mando o “potencia”, que él consideraba ilegítimo. El poder legítimo, cuya validez se asentaba en el consentimiento de los dominados (no olvidemos que Weber le llamó al Estado “sistema de dominación legitimada”, cuya última instancia radicaba en la coacción) y la cuestión de la autoridad, que para el pensador alemán se situaba en una línea inestable de vecindad con el propio poder. Antonio Gramsci, en sus famosos *Cuadernos...*, avanzó sobre Weber, al plantear dos nuevas cuestiones: el Estado como hegemonía y coerción (donde el concepto de hegemonía subsume y va más allá que el de legitimidad) y el tema del “Estado ampliado”, con lo cual comenzaba a superar la rígida separación entre Estado y sociedad civil. Posteriormente se han realizado importantes esfuerzos para enriquecer estos planteos, desde el cúmulo de reflexiones sobre el Estado Social de Derecho (recordemos, a modo de ejemplo, la literatura al respecto que va de Habermas a Offe), hasta los señalamientos de Lefort sobre el poder estatal como “lugar vacío”. Asumiendo todo este largo periplo, una cosa pareciera clara: si se pretende transformar la sociedad, habrá que cambiarle la lógica al poder, pero no podrá prescindirse del mismo. Vale decir, podemos hablar de contrapoder, contrahegemonía, antipoder, etcétera, en el entendido de que se trata de una reversión de la lógica del poder, pero no una prescindencia del mismo. Entonces, lo que debe discutirse es la lógica de poder que constituye al Estado (la famosa “razón de Estado”, de últimas), y en ello deberemos ir más allá de Weber y Gramsci, pero no descartar al Estado como dimensión social irrecuperable ¿Por qué? Dar algunas respuestas a este interrogante nos posibilitará hacer algunas reflexiones sobre los temas de la construcción de poder y los nuevos sujetos de esa práctica y la cuestión de los Estados nacionales en “esta” zona

del mundo. Con ello estaremos tratando de efectuar una objeción común a los dos textos a los que nos hemos referido.

6

Pareciera paradójal plantearse la defensa del Estado (Lefort, 1990);¹¹ en realidad de lo que se trata es de reconocer que toda sociedad siempre se funda en un orden simbólico y material (normas, valores, creencias, lenguaje, organizaciones, etcétera). Cuál sea la validez y el contenido de dicho orden es, probablemente, la cuestión crucial. La modernidad occidental convirtió a la *razón de Estado* en el núcleo duro de dicho orden, consagrando así al poder de los poderosos en la piedra angular de todo ordenamiento social, aunque desde Marsilio de Padua a Rousseau se insinuara una línea conceptual que se resistiera a ello.¹² Este hecho fue esencialmente funcional para el desarrollo del capitalismo.

Es claro, entonces, que el desafío a todo pensamiento y práctica críticos ha sido y seguirá siendo desanudar la lógica del poder en cuanto forma asimétrica de acumulación de posibilidades de ser y alternativas y satisfactores para la calidad de la existencia. Esto nos plantea, por una parte, el rechazo a la idea ingenua de que los seres humanos se articularán social y comunitariamente de forma natural o espontánea, solo porque se luche contra toda forma de relación de poder. Más bien parecería lo contrario: la búsqueda renovada, permanente y creadora de los sujetos sociales generadores de poder según *otra lógica* (orientada a articular diferencias, generar consensos, mediar en contradicciones y conflictos) sería la estrategia sustantiva

¹¹ Maquiavelo afirmaba que el príncipe debe obrar de acuerdo a moral, mientras le sea posible; de lo contrario obrará de acuerdo a la razón de Estado; ver *El Príncipe*, en especial el cap. XVIII. Véase asimismo a Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la sociedad moderna*.

¹² He desarrollado algunas reflexiones acerca de este asunto en: “¿Vale la pena pensar el Estado?”, en Lozano (comp.), *Democracia, Estado y desigualdad* (2000).

para pensar el cambio social, en el horizonte de la justicia, la libertad y la solidaridad.

Por otra parte, estos hechos tienen en nuestros países y regiones un significado específico: nuestras naciones, lo nacional, remiten a procesos identitarios inconclusos, truncados, cercenados por intrusiones geopolíticas de larga data. Por supuesto que nada ganaríamos con un retorno al talante de los viejos nacionalismos (que entiendo son los únicos que conocen y a los que se refieren los textos de Negri-Hardt y Holloway); pero sí nos enriquecemos si la lenta constitución de redes de sujetos con capacidad de cambio comienzan a saldar nuestra deuda de identidad social e histórica, y potencian el surgimiento de nuevas unidades regionales. Pareciera que por allí se viabiliza otra forma de apertura al nuevo ordenamiento mundial, que nos exponga menos vulnerables. Esto supone descreer de la “metafísica” de la globalización y tener conciencia de que sigue existiendo una suerte de centro imperial con base territorial, como lo han demostrado los trágicos sucesos de la guerra contra Irak. Y que, si bien el viejo imperialismo efectivamente ha mutado, nuestros problemas de supervivencia —y los de la propia especie— se han agravado, lejos de simplificarse.

Bibliografía

- Aricó, José (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Boron, Atilio (2002). *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de M. Hardt y A. Negri*. Buenos Aires: CLACSO.

- Casullo, Nicolás (1989). *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur.
- Díaz, Esther y Cullen, Carlos (comps.) (1988). *¿Posmodernidad?* Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, Ludwig (1843). *La filosofía del porvenir*. S. d.: s. d.
- Follari, Roberto (1990). *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Rei-Aique.
- Follari, Roberto (2000). *Epistemología y sociedad*. Rosario: Homo Sapiens.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: Era.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla, Colección Herramienta.
- Le Monde Diplomatique* (2003). Edición argentina, (47). Buenos Aires.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lozano, Claudio (comp.) (1999). *El trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo (Primer encuentro nacional por un nuevo pensamiento)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lozano, Claudio (comp.) (2000). *Democracia, Estado y desigualdad (Segundo encuentro nacional por un nuevo pensamiento)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Meinecke, Friedrich (1959). *La idea de la razón de Estado en la sociedad moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Parisi, Alberto (2003). Repensando la filosofía de la liberación. En *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 5 (1-2), 135-142.
- Roig, Arturo (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Weber, Max (1972). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI

Lula y nosotros¹

Desde antes que Lula se convirtiera en el nuevo presidente electo de Brasil, en el cuarto intento por lograrlo, ya conocíamos gran parte de la historia y los avatares de su figura y de su partido, el PT. Si bien eso se debió a que están frescos aun en la memoria los dos últimos traspies del entonces candidato frente al actual y saliente Fernando Cardoso, otros hechos de mayor densidad fueron produciéndose y conociéndose. Son ellos los que han ido definiendo el perfil del “fenómeno Lula”, entendiéndolo por esto algo que va más allá de una cuestión personal, para remitirnos a un liderazgo; es decir, una forma de conducción política, de construcción de poder y de generación de consensos. Si habláramos solo de “Lula-líder”, estaríamos refiriéndonos a un individuo que encarna determinadas virtudes y características, que le pertenecen como una suerte de atributos intransferibles, suyos, aunque socialmente efectivos (no puede uno aquí menos que recordar el “carisma weberiano” que, en mi concepto se diferencia de lo que es la *construcción de un liderazgo*).

Fue entonces, a partir del nacimiento de lo que denominamos un liderazgo, esa construcción colectiva —cuya expresión visible expresa Lula— que el PT comenzó a crecer. Impresiona su terca fidelidad a los tiempos (hace más de veinte años que vienen trabajando); no

¹ Artículo publicado en *ConCiencia Social*, año 2 (3), 2003.

se los puede definir como producto reiterado de acuerdos circunstanciales para hacer frente a coyunturas o disputas electorales), la capacidad de abrirse —desde lo que fuera inicialmente una fuerte iniciativa sindical paulista— hacia otros actores e intereses. Esto les ha permitido contar con la adhesión de otros sectores sindicales, grupos de base, comunidades cristianas de base, sectores partidarios de izquierda, el movimiento de “los sin tierra” y un abigarrado conjunto de intelectuales, ligados a tareas esenciales, que se consideran irrenunciables dentro de un partido según lo conciben los petistas.

Convengamos que alejándonos de cualquier imaginería mesiánica o prospectiva triunfa— lista, este fenómeno político da que pensar. Nos impresionan tanto los rasgos más complejos de su historia, cuanto la enorme tarea que tienen por delante. Es verdad que no son novatos, ya que su presencia pública ha ido *in crescendo* (Gobierno de grandes ciudades, iniciativas como la del presupuesto participativo, los Foros mundiales antiglobalización, etcétera), pero el desafío de hoy es inédito. No puede dejar de considerarse si las fuerzas de un complejo contexto interno e internacional por demás problemático presionarán de tal modo, que termine imponiéndose la “razón de Estado”, o, al contrario, si no se generarán nuevas chances, si no se producirán impactos genuinos que ayuden a abrir el cerrado destino de nuestro subcontinente.

Según la mayoría de los indicios, tendremos en la gestión Lula alternativas que potencialmente nos serán favorables: la potenciación del MERCOSUR, una capacidad de negociación diferente ante los embates del proyecto ALCA, ante la cerrada Unión Europea, etcétera. Pero querría, para concluir, plantear otra cuestión. En el entendido de que las experiencias políticas no son extrapolables, sin más, no obstante, si colocamos por un instante el fenómeno Lula-PT como un espejo donde mirarnos, ¿qué veríamos?, ¿cómo nos veríamos? Pienso que resaltaría una de nuestras características políticas más notables: las enormes limitaciones que exhibimos para construir emprendimientos colectivos. Aunque me quiero referir en este caso puntualmente a nuestros sectores progresistas o el llamado

“centroizquierda”, se trata en realidad de una notable característica de la cultura política argentina. Un obstinado “tic” centrífugo nos hace tropezar reiteradamente con la misma piedra: vuelve insulares nuestras iniciativas sociales transformadoras, de tal modo que terminan imponiendo su fragmentación sobre las posibilidades de alcanzar consensos progresivamente más ricos y complejos ¿Qué futuro político puede esperarnos si siguen imponiéndose liderazgos personalistas, identidades políticas cerradas, principismo arcaico (en pequeños partidos de una izquierda más bien vetusta), ausencia de prácticas articulatorias entre las organizaciones políticas y sociales, etcétera.?

El espejo creo que denunciaría también nuestras impotencias para las apuestas a mediano y largo plazo, que condicionan negativamente las formas de construir poder y acuerdos de fondo, afectados muy a menudo de inmediatez. Esa inmediatez que nos ha llevado reiteradamente a la fantasía de creer que en unos meses se logran los resultados del trabajo de años. Por ello confundimos muy a menudo alianzas políticas con apurados acuerdos electorales. Si analizamos desde estas perspectivas la conducta política de nuestro progresismo, hasta hoy, tendremos una idea más cabal de lo que aquí quiere expresarse.

Volvamos atrás: dijimos que las experiencias políticas no se extrapolan y solo hemos intentado una breve reflexión sobre el quehacer político de nuestros sectores progresistas, con motivo del triunfo del PT en Brasil ¿Impactará esta coyuntura en las conductas políticas de la centroizquierda en los próximos meses, cuando se defina el entramado institucional de nuestro país?

Los avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana²

Pretendo exponer algunas dimensiones esenciales del contexto en el cual surgió la Reconceptualización en el trabajo social; no entenderla, pues, de manera focalizada, como un momento histórico y teórico aislado. Ahondar en diversos aspectos que en aquel momento emergieron con una gran fuerza transformadora, modificando en profundidad marcos conceptuales de las ciencias sociales, el trabajo social y las prácticas sociales y políticas. A su vez, intentar resignificar a partir del presente las carencias, limitaciones y posibilidades de aquella fuerza instituyente que signó las décadas de los 60 y 70 en Latinoamérica.

Movimientos de protesta, de reforma social, discursos alternativos, movimientos emancipatorios, movimientos de reivindicación étnica, los hubo en la historia de América Latina desde la conquista (1492) hasta la actualidad. El siglo XIX, por ejemplo, está dominado básicamente por movimientos emancipatorios de tipo político; procesos de gran riqueza como la independencia de Haití (1804); anteriormente los Comuneros paraguayos, etcétera. Pero si nos vamos un poco más atrás tenemos sublevaciones, levantamientos, movimientos de protesta muy intensos, como fue el caso de Túpac Amaru, intento de reivindicación étnica y de fuerte protesta ante la opresión del colonialismo español. Y uno podría inclusive irse más atrás y decir que desde el comienzo de la historia latinoamericana están simultáneamente la opresión colonial y el discurso de la protesta. Cuenta Bartolomé de las Casas que en la misa de Navidad de 1511, a solo diecinueve años de la conquista, en la isla La Española, donde estaba la sede del poder español, el cura Montesinos les planteó esto a las autoridades colonialistas: “¿Cuál es el derecho o de dónde surge el derecho de ustedes de apropiarse de esta gente? ¿Quién les ha dado

² Artículo publicado en *ConCiencia Social*, año 5, (7-8), 2005.

derecho o en qué fundan el derecho para tratarlos como lo hacen?”. Se refería a todo el sistema de explotación que había impuesto el poder colonial. Dicha protesta mantuvo una continuidad en Las Casas y una serie de diversos movimientos.

Ahora bien, desde el sermón de Montesinos hasta el siglo XX, yo distinguiría movimientos emancipatorios, rebeliones, movimientos étnicos e independentistas, y le dejaría una especificidad propia al movimiento llamado liberacionista.

Los planteos liberacionistas aparecen en Latinoamérica en el siglo XX ¿Qué entendemos por el liberacionismo? Llamamos así al conjunto de discursos, corrientes teórico ideológicas y movimientos sociales y políticos que asumieron para sí la adjetivación de movimientos de liberación o movimientos liberacionistas, de modo expreso o tácito. Al respecto conviene clarificar tres puntos:

1. ¿Cuáles fueron sus principales manifestaciones?
2. ¿Qué plantearon?
3. ¿Cuáles fueron sus matrices teórico-ideológicas?

Pero antes de intentar responder a estas cuestiones, aclaro que al hablar de “movimientos liberacionistas” así, en general, sacrifico la especificidad y las diferencias existentes entre los mismos, en función de una cierta “media” que permita referirse a los mismos de alguna forma en términos globales. Por otra parte, deseo expresar que intentaré ser fuertemente crítico y, a la vez, retomaré el liberacionismo. O sea, la paradoja sobre la que monto esta exposición es intentar ser fuertemente crítico en relación al liberacionismo y, a la vez, demostrar cómo desde su “núcleo duro” epocal hasta nosotros —hoy— hay líneas muy intensas con las cuales entroncamos, que abandonar el liberacionismo sería dramático, pero mantenerlo como se expresó en las décadas de los 60 y los 70 también sería dramático. Nos llevaría a una profundización del discurso y de las prácticas neoliberales, ya no solo una acentuación de la explotación, sino inclusive de la exclusión de aquellos que ya ni siquiera pueden ser explotados.

Pero otra forma de dramatismo nos conduciría a mantener el liberacionismo tal cual se expresó en la década del 70, lo que nos llevaría a nuevas formas de fundamentalismo.

Principales manifestaciones del liberacionismo

- a. La *pedagogía liberacionista* de origen freireano, que tiene un referente esencial en el libro de Paulo Freire *Pedagogía del oprimido*, publicado hacia fines de 1969. El planteo de Freire revolucionó los conceptos pedagógicos vigentes, no solo en latinoamérica, sino que alcanzó estatura internacional. El modo de articular lo educativo y lo social se adelantó a planteos efectuados en Europa, e incluso superó elaboraciones que se desarrollaron en la década del 70, como la teoría de la reproducción de Bourdieu.
- b. La *Teoría de la Dependencia* (Theotonio Dos Santos, Cardoso, Faletto, etcétera) Finales de los 60. La visión dependentista permitió en su momento comprender los términos de la relación geopolítica y económica centro / periferia. Sirvió como “antídoto” eficaz respecto a las propuestas de la Teoría de la Modernización y el Desarrollo (de origen europeo y norteamericano) y ayudó a comprender que nuestra dependencia y subdesarrollo eran la contracara del desarrollo de los países centrales. Si bien se discutió su validez teórica y empírica en varios aspectos (tanto en Latinoamérica como en Estados Unidos y Europa), hoy se han llevado a cabo evaluaciones de gran riqueza sobre su significado y propósitos y sobre la forma en que puede ser reasumida en el contexto de la globalización imperante (véase, a modo de ejemplo, el trabajo que publicó en 2003 el economista brasileño Theotonio Dos Santos, titulado “La Teoría de la Dependencia: balance y perspectivas”).
- c. La *Filosofía de la Liberación* (Dussel, Salazar Bondy, Leopoldo Zea, etcétera) Iniciada en el período 1969-1975 en nuestro país,

su desarrollo siguió desplegándose en México y otros países latinoamericanos, hasta que varios de sus temas y algunos de sus representantes iniciaron un diálogo con filósofos europeos y norteamericanos, inaugurando la década de los 90 el “Diálogo Norte-Sur filosófico”. Esta corriente filosófica se inspiró en trabajos de pensadores latinoamericanos contemporáneos, como el peruano Augusto Salazar Bondy —autor de un excepcional libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*—; en la producción del filósofo mexicano Leopoldo Zea y, en Argentina tuvo dos lugares de especial desarrollo: Mendoza y Córdoba. Su representante más notable en Argentina, en Latinoamérica y probablemente a nivel mundial, es el filósofo argentino —residente en México desde hace 30 años— Enrique Dussel. La Filosofía de la Liberación propuso una discusión filosófica que, sin perder su rigor y amplitud, superara los límites del oficio intraacadémico y se planteara abiertamente las relaciones entre el pensar filosófico y las condiciones de marginalidad y opresión de nuestros pueblos.

- d. *Movimiento Pasado y Presente* (Aricó, Schmucler, Del Barco, Portantiero) Se desarrolló en Córdoba desde mediados de 1960. Este movimiento surgió a partir de la acción y reflexión de un brillante grupo de militantes del Partido Comunista argentino que, por sus nuevos planteamientos y sus críticas a la conducta y conducción partidaria —amén de las nuevas posturas teóricas que comenzaban a desarrollar— fueron expulsados del PC. Su intento apuntaba a relacionar el discurso marxista con la práctica política en una Argentina que comenzaba a articularse intensamente con los procesos continentales de movilización y lucha política antiimperialista en pos de un cambio sustantivo en las condiciones de existencia de nuestros pueblos. “Pasado y Presente” tuvo una figura emblemática, el pensador José Aricó. A través de su trabajo teórico— político y el de otros miembros de dicho movimiento (que se expresó en la revista *Pasado y Presente*, editada

en Córdoba hasta 1966) se desarrolló una importante tarea de crítica cultural y política; fueron ellos los verdaderos introductores (y traductores) del pensamiento de Gramsci en Argentina y Latinoamérica.

- e. El *marxismo humanista* fue otra vertiente del pensamiento marxista crítico (junto al “gramscismo”) que tuvo un importante impacto en la cultura política e ideológica de los años 60 y 70. Los autores más leídos fueron Roger Garaudy y Henri Lefebvre, quienes habían participado a mediados de la década del 50, en Europa, del “diálogo católico-marxista”, en el cual se destacó como exponente del pensamiento católico abierto, entre otros, el sacerdote jesuita Ives Calvet, autor de importantes textos al respecto. Es pertinente señalar que, junto a estas versiones del marxismo, en América Latina existieron: las dogmáticas provenientes partidos como el PC (que reiteraban el famoso “DiaMat” de la “vulgata” marxistaleninista del bloque del socialismo real y de los partidos comunistas europeos, excepto tal vez el italiano), como así también el pensamiento del autor francés Louis Althusser, de gran resonancia desde fines de los 60, cuando se publicó su conocidísimo libro *La revolución teórica de Marx*. De fuerte compromiso con el estructuralismo y de corte teoricista, el “althusserismo” se convirtió en un cenáculo de marcada ortodoxia, que le hizo un flaco favor a los esfuerzos por resignificar las relaciones entre el discurso marxiano y los planteos acerca del cambio político-social viable en nuestros países.
- f. La *Teología de la Liberación*: a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) llevada a cabo en Medellín, Colombia en 1968, se expresó un vasto movimiento subcontinental en las Iglesias cristianas orientado hacia un compromiso sustantivo con los pobres y la transformación social estructural. Medellín/68 no fue sino un emergente de la movilización que en la Iglesia latinoamericana ya venía manifestándose desde el Concilio Vaticano II (1962-1965). De hecho, en toda Latinoamérica y

puntualmente en Colombia había causado asombro la muerte de un cura guerrillero (Camilo Torres Restrepo), intelectual egresado de universidades europeas y de familia ligada a la oligarquía colombiana. En 1966 murió combatiendo en la guerrilla, bajo el supuesto de que solo se podía ser cristiano radicalmente, luchando en forma revolucionaria contra el Estado represor y el imperialismo dominante. La temática del compromiso cristiano con los pobres y el rol de las Iglesias había sido, en esa época, tratada por un conocido teólogo católico de origen peruano, Gustavo Gutiérrez, quien es considerado como uno de los creadores de la llamada “Teología de la Liberación”. Al calor de estas ideas surgió el “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, de vasta influencia en las comunidades de base y en la renovación de las estructuras eclesíásticas.

- g. *El movimiento o proceso de Reconceptualización en el Trabajo Social.* No ahondaré al respecto porque este tópico es una parte sustantiva de la presente Jornada y ya fue expuesto por Norberto Alayón. Asimismo, en este ámbito se ha presentado un libro colectivo sobre los cuarenta años de la Reconceptualización, lo cual ha dado lugar a una serie de intervenciones al respecto. De todos modos quiero hacer una reflexión más en torno a la génesis y el contexto en el cual surge dicho movimiento, corriendo el riesgo de ser repetitivo en relación a otras exposiciones. Puede afirmarse que la Reconceptualización “no nació de un repollo”, tampoco nació básica y principalmente de un movimiento de superación intraprofesional si bien esto último está, por cierto, presente en su génesis. Pero surgió básicamente dentro de un contexto, en el cual también se registra una serie de otros movimientos teóricos, ideológicos, movimientos de protesta social, de transformación social, muchos de los cuales han sido mencionados en la presente Jornada. Este es el contexto y, es más, la Reconceptualización, a su vez, es parte constitutiva de este mismo contexto.

- h. La *Sociología de la Liberación* (Orlando Fals Borda). Este conocido sociólogo colombiano publicó a comienzos de la década del 70 un libro que lleva dicho título. Su postura, en general, estaba vinculada a la idea de un fuerte compromiso de las ciencias sociales con los procesos de lucha y liberación social.

¿Qué planteó el liberacionismo latinoamericano?

Menciono tres cuestiones centrales: I) el cambio social radical, II) la cuestión identitaria y III) la mística del “hombre nuevo”. Planeo desde ya, algunos horizontes críticos. El cambio social radical, según lo consideraba el liberacionismo en la época mencionada, se enlaza con la idea de revolución social, según el paradigma dominante hasta esa época, lo cual me parece una hipótesis clave dentro de lo que quiero desarrollar. Esto suponía una concepción acerca de *los tiempos del cambio social*, es decir, la transformación radical ya un sujeto privilegiado *de esa transformación*, si bien en América Latina se innovó de alguna manera en relación a los planteos clásicos: no se hablaba tanto del partido y la clase, sino de la vanguardia y del pueblo. *Aquí estaba el sujeto privilegiado del cambio social*. Una dimensión dominante de la transformación que es la transformación a nivel macro. Y, por último, una forma de hacerlo que no era sino el tema de la revolución, como recién señalé.

En segundo lugar, la cuestión identitaria. Se pensó que lo que nos unificaba era nuestra condición de pueblos dominados y explotados. Por ello existía ya, de alguna manera predeterminado, un sujeto histórico del cambio, portador de esa misión. Esta concepción va a ser sobredeterminada por la idea del hombre nuevo, que es esencial. El cambio social radical, es decir, la revolución finalmente, apela a la transformación de las condiciones existentes y a la producción de un hombre nuevo, de una “especie nueva”. El hombre nuevo opera como un ideal, como una mística, como un modelo, como un arquetipo.

Este planteo esencialista concibe al pueblo, la clase (y sus aliados) ya preconstituidos. Este esencialismo no contemplaba el problema de la construcción de los sujetos del cambio, la construcción y acumulación de poder (todo el tema de construcción de hegemonía) las lógicas de los niveles y los tiempos del cambio.

En síntesis, el cambio social radical, idea enlazada a la de “revolución social”, según el paradigma dominante, suponía: una transformación radical “ya” (por ejemplo, un tiempo urgente del cambio), un sujeto privilegiado del mismo, una dimensión dominante —la “macro” (en detrimento de lo “micro” o transversal)—, y una forma de hacerlo: según la *lógica de la guerra* (confrontación / violencia / supresión del enemigo). Todo ello iba en detrimento de poder pensar políticamente las luchas sociales.

Sus matrices teórico-ideológicas

Señalaré nuestras hipótesis de manera concisa. Hemos mencionado al marxismo, el cristianismo y el nacionalismo popular. Es importante acotar: 1) que no se trató de cualquier versión de esas corrientes (eran el marxismo “humanista” y las corrientes gramscianas; el cristianismo derivado del ideario del CELAM de Medellín, y el nacionalismo popular ligado al peronismo de la resistencia, para el caso argentino específicamente). 2) La radicalización fue un fenómeno que sucedió en la medida en que las tres matrices tendieron a converger; es esa convergencia la que potenció su radicalización, no fue algo que por separado hubiera sucedido. 3) Esta convergencia tuvo como antecedente parcial el diálogo cristiano-marxista que se dio en Europa; en Latinoamérica se fue más allá: la revista *Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, que se editó desde 1966 hasta 1971, lo testimonia de manera clarísima. 4) “Radicalización” significa querer llegar a las raíces de un fenómeno; en este caso, transformar las raíces de nuestra opresión. El camino era la revolución.

He hablado en mi exposición de la “mística” del hombre nuevo. Y la palabra mística remite a una idea religiosa. Es decir, la cuestión identitaria del hombre nuevo como objetivo de la revolución social fue producto primero de la conjunción y después de la radicalización de tres discursos que están en la base del liberacionismo. Estos tres discursos son el cristianismo, el marxismo y el nacionalismo popular. Aclaremos, no cualquier cristianismo, sino el que mencionábamos anteriormente, aquel que se desprendía del Concilio Vaticano II y especialmente de Medellín del año 1968. No cualquier marxismo, no era ni la vulgata marxista leninista, no era Althusser, era, en todo caso, el marxismo humanista, era Gramsci, eran las nuevas interpretaciones que *Pasado y Presente* nos había facilitado. No era tampoco cualquier forma del peronismo, era el nacionalismo popular que, en la Argentina de la década del 60, expresó esencial y básicamente, el peronismo de la resistencia. La hipótesis es, en este caso, que el liberacionismo surge en Argentina, en particular, por convergencia de estos tres discursos, por un lado; y en Latinoamérica, en general, por la misma convergencia, solo que el lugar del nacionalismo popular fue ocupado por experiencias, identidades y tradiciones específicas en cada caso. La convergencia de los tres los potenció hasta un alto grado de radicalización. Por eso, el discurso liberacionista estará posteriormente en la base de casi todos los movimientos que optaron por poner en práctica el proceso de la transformación radical, que significaba hacer la revolución, y hacerla a través de las formaciones político-militares, vale decir, de las variadas formas de guerrilla. Se trataba no solo de “predicar” la revolución, sino de ponerse a hacerla. Menciono dos frases al respecto que me parecen importantes, sintomáticas y provenientes de dos matrices diferentes del liberacionismo, pero que apuntaban a lo mismo. Una es del Che Guevara quien dijo —creo que en *El Socialismo y el Hombre en Cuba*—: “Cuando los cristianos se incorporen a la Revolución esto será un hecho fundamental”. Se refería a cuando se incorporaran a la revolución socialista, desde ahí lo ve el Che. Y otra frase que aparece en la revista *Cristianismo y Revolución*, que sintetizaba, en muy notable, estos tres

discursos. Allí se decía: “El deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”. Sintetizando entonces, lo que he querido expresar es que esta época de los “cuarenta años” que describió Waldo Ansaldi y que llamó “la época de la guerra a la democracia”, tiene su pata inicial y su enorme vigor en los movimientos liberacionistas o en el liberacionismo latinoamericano. He intentado mostrar qué planteaba y cuáles fueron sus raíces teórico-ideológicas.

Resignificar el liberacionismo

Planteo la cuestión de resignificar el liberacionismo en el sentido en el que lo planteé anteriormente: cortar amarras con ese movimiento sería dramático; reiterarlo, reiterar hoy su discurso tal cual fue generado en su momento histórico, también sería dramático. La problemática, entonces, está en su resignificación. Resignificación que planteo a partir de la crítica, muy rápida, a algunos presupuestos del discurso global liberacionista. Por un lado, la idea de transformación social urgente muestra un fuerte desconocimiento de las inercias y condiciones objetivas que operan en contra del proceso de transformación. A la vez, contiene un subjetivismo y un voluntarismo notables. La idea de un sujeto del cambio social preconstituido olvida que toda empresa de modificación o de transformación social tiene la tarea de construcción de sujetos sociales y políticos del cambio. No hay sujetos preconstituidos del cambio, los sujetos se construyen históricamente.

Privilegiar el nivel macro significó ir en detrimento de los niveles micro del poder opresor y de las problemáticas y contradicciones transversales a todos los grupos y clases sociales.

Y, por último, el vanguardismo y la inevitabilidad/necesidad de la violencia armada. Este es un tema que se discute hace décadas. En la medida en que el liberacionismo fue la matriz de algunos movimientos que posteriormente asumieron la violencia armada como forma

de la transformación social, en esa misma medida —creo— ingresaron de manera equívoca a lo que llamamos la lógica de la guerra. No había dudas de que por ejemplo en Argentina, desde el 1930 en adelante, la derecha no conoció sino esta lógica para hacerse del poder político. Pero nosotros teníamos que pensar si esta era la lógica en la cual se jugaba ese enorme poder instituyente, creador de la convergencia y potenciación de los tres discursos que ya mencioné. Por lo cual, resignificar el liberacionismo será salirse clara y definitivamente de la matriz de la lógica de la guerra. Salirse de ella y resituar sus planteos radicales. Entre las riquezas que nos legó el liberacionismo está su “radicalidad”, en el sentido de plantearse el ir a la raíz de nuestra condición de explotados y pensar de raíz las condiciones de transformación de esa situación. Como lo señaló Waldo Ansaldí, la lógica de la guerra implica que si con alguien tengo diferencias, diferencias sustantivas, estoy en una situación en la cual no hay posibilidad de mediación, de diálogo, de intermediación o de recomposición de las contradicciones, sino que estoy en estado de guerra: se trata de él o yo. Es una lucha, en ese sentido, por la supresión de una de las dos partes. Resignificar el liberacionismo es tomar su enorme potencial y resituarlo en un plano político.

La resignificación del liberacionismo implica secularizar el concepto de liberación, es decir, de alguna manera traccionarlo para que se salga de esa concepción cuasi religiosa en la que estaba. La secularización del liberacionismo supondrá, entonces, primero, la secularización de su concepto; segundo, aceptar que no hay ningún providencialismo que garantice que el final de nuestras luchas está garantizado. En una visión dogmática, fundamentalista o mística, en el fondo hay una fe profunda en que, de últimas, el triunfo está asegurado. Si yo secularizo y planteo en términos políticos la cuestión, tengo que aceptar que no hay ninguna póliza de seguros a favor de nuestro triunfo y, por lo tanto, la incertidumbre o las verdades parciales, las no certezas son parte constitutiva de nuestro accionar, tienen que pasar a ser parte constitutiva dentro de nuestro discurso teórico ideológico y de nuestra práctica política.

Por último, retomando también parte de lo que se dijo en estas jornadas y asumiendo la idea de la incertidumbre como constitutiva de las luchas de liberación hoy, resignifico el liberacionismo, entonces, si lo resituó en un campo político y le incorporo la no certeza del “final feliz” ¿Adónde iremos y hasta dónde podremos llegar? Iremos a donde nosotros podamos ir y según los caminos que construyamos. En este sentido, entonces, el liberacionismo sigue siendo probablemente el movimiento más rico que produjeron la cultura política y los movimientos sociales de América Latina, y es una invitación a pensar el cambio social en términos de una apuesta, básicamente. El cambio social no se funda en última instancia ni se deduce de alguna lógica que afirme: “Finalmente el cambio se puede lograr por tales y tales razones”, sino que por el cambio uno apuesta y se embarca en el mismo

Breves apuntes para una historia y condiciones del diálogo Sur-Sur¹

1.

Lo que se pretende en este breve artículo es asumir, con relación a la temática de las relaciones Sur-Sur, dos dimensiones: en primer término, la histórica, para que nos ayude a dar cuenta de los complejos procesos a través de los cuales nuestras naciones y pueblos comenzaron a formarse una conciencia social, política y geopolítica de aquello que, en el siglo XX, y desde Europa y el mundo opulento, se llamó “Tercer Mundo” o mundo subdesarrollado. Proceso complejo, se dice, porque tuvo diferentes momentos: la conformación paulatina de un imaginario afroasiático, por una parte; por otra, el surgimiento del movimiento liberacionista latinoamericano; y, por último, algunos intentos frustrados de interrelación. La conclusión de esta primera dimensión histórica será que en los albores del siglo XXI han comenzado a darse pasos tímidos y concretos en lo que creemos, pensamos y esperamos que deberá ser un proceso que debe crecer y robustecerse.

¹ Artículo publicado en *ConCiencia Social*, año 9 (14), 2011.

La segunda dimensión se planteará cuáles deben ser las condiciones de posibilidad para que un diálogo Sur-Sur pueda crecer y madurar, haciendo punta en el marco del actual altermundismo; para ello se trabajará en la línea de los planteos de Boaventura de Sousa Santos, partiendo de su “epistemología del Sur” y las prácticas de los procesos de “traducción” (por ejemplo, de una específica forma de construcción de redes). Asimismo, se tendrán en cuenta los desarrollos llevados a cabo por Enrique Dussel, respecto a la ética y la política de la liberación, en los tiempos de la globalización neoliberal y la exclusión.

Respecto a la primera dimensión, valgan algunas anotaciones que siguen. Seguramente fue con la Conferencia de Bandung (Indonesia, 1955), las que le antecedieron (Bogor, Nueva Delhi, etcétera) y las posteriores (El Cairo, Accra, etcétera) que gran parte de los países afroasiáticos ingresaron al escenario internacional, constituyendo lo que se conocería como “Movimiento de Países no Alineados”. Bajo las consignas de oposición al colonialismo, a la guerra y a la alineación impuesta en el mundo desde Yalta y Potsdam, se buscaba el bienestar de sus pueblos y un neutralismo activo en la confrontación Este / Oeste, inaugurada desde fines de la Segunda Guerra Mundial.²

No obstante estos importantes acercamientos políticos y geopolíticos entre naciones del “Sur” del mundo, sus limitaciones eran múltiples: basta tener en cuenta el relevante papel que en todo este proceso tuvo el famoso canciller de la China de Mao, Chu En Lai, lo cual favoreció la conjunción que se buscaba, pero al precio de *sesgar* el neutralismo; hacia 1960, una porción importante del Movimiento de Países No Alineados comulgaba con las posturas del bloque socialista. A lo mejor ello era inevitable, pues los dos “gigantes” del Este (la URSS y China) apoyaban abiertamente a los iniciadores y a

² “En Bandung, el 18 de abril de 1955, el ‘afroasiatismo’ entraba en la historia. El significado primero de esta reunión fue sin duda la toma de conciencia y la aparición en la escena internacional de pueblos hasta poco antes dependientes deseosos ahora de conocerse mejor y de afirmar su dignidad y su existencia ante las grandes potencias de ayer y de hoy”. Ver Guitard, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, p. 119.

los nuevos socios de la entente surgida de aquella Conferencia y las que le siguieron.

Para el mundo occidental, con los EE. UU. a la cabeza, allí anidaban enemigos, enemigos potenciales y futuros conflictos geopolíticos. La otra limitación importante es que este “mutuo reconocimiento” afroasiático necesitaba de la presencia de Latinoamérica y el Caribe, para que se pudiera pensar en una posible construcción de lazos horizontales entre los países del “Sur” del mundo. Esto comenzará tímidamente un poco después de la revolución cubana (1959); pero antes, nuestro propio subcontinente necesitaba su propio proceso de auto-reconocimiento, de gestación de lazos políticos y geopolíticos para que, como región adquiriera presencia y espacio para que el diálogo con el mundo afroasiático comenzara a ser sustantivo.

Fue durante la década de los 60 que surgió el *movimiento liberacionista latinoamericano* y, con él, se crearon las condiciones para una apertura de nuestro subcontinente hacia su propia problemática, en primer término; y en segundo, hacia la búsqueda de la superación del aislamiento geopolítico respecto a los problemas puestos en la agenda internacional por los países asiáticos y africanos herederos de Bandung. El liberacionismo supuso pensar estrategias regionales; y a nivel internacional y “horizontal”, surgieron, entre otros, los intentos de la Conferencia Tricontinental y la OLAS —Organización Latinoamericana de Solidaridad—. ³

Las problemáticas del bloque latinoamericano se diferenciaban en varios aspectos: los países de la región habían dejado de ser colonias políticas en el siglo XIX, en su mayoría; pero geopolíticamente pertenecían nítidamente al dominio de los EE. UU., excepto Cuba, desde la revolución de 1959. El tutelaje norteamericano impedía tanto la conformación de enclaves regionales emancipadores, como la pretensión de gestos políticos que implicaran cualquier desafío a las

³ Para un panorama del liberacionismo latinoamericano, ver Parísí, “Los avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana”, p. 83 y siguientes. La primera Conferencia Tricontinental (Asia, África y América Latina) se realizó en Cuba en 1966; y la primera reunión de la OLAS se llevó a cabo también en Cuba en 1967.

directrices geopolíticas imperiales; además de las presiones directas, fue a través de la Organización de Estados Americanos (OEA) que los EE. UU. manejaron y manipularon a los países del subcontinente. Por ello los intentos que se llevaron a cabo (la estrategia guerrillera; las propuestas de la Tricontinental; la OLAS, etcétera) constituyeron severos desafíos, en el marco de una visión política radical, que embarcó a la historia subcontinental en una modalidad visiblemente problemática. Es decir, la primera forma de acercamiento a una agenda más amplia que la solamente latinoamericana pasó a través de una estrategia insurreccional; se entendía que el acercamiento horizontal a los países del Sur del mundo implicaba, necesariamente, desafiar los designios imperiales que, a lo largo del siglo XX, ya les habían asignado un lugar y un destino a nuestros países. ¿Cuál fue el resultado de estos procesos?

Aquí surgieron los primeros tropiezos; la estrategia insurreccional fracasó en el subcontinente, pues la potencia imperial no estaba dispuesta a que se repitiera una nueva experiencia como la cubana. Pero, además, por severas deficiencias internas: ni el foquismo guerrillero (rural o urbano) generaría las condiciones de una democratización subcontinental, ni tampoco generaría alternativas para un posible diálogo entre los pueblos del llamado “Tercer Mundo” (al modo como se los imaginaba, por ejemplo, la Tricontinental). Lo que vino después confirmó los errores de concepción; desde el golpe de Estado en Brasil en 1964, pasó un cuarto de siglo para que la democracia se reinstaurara completamente en gran parte de nuestros países, en los que la instalación de dictaduras y Gobiernos autoritarios dejó en claro que era más fácil una “internacional de la represión” que el internacionalismo de la paz y el mutuo entendimiento. Para que pudiera iniciarse un camino por esta senda, faltaba aun tiempo. Todavía tenía que vivirse la experiencia del neoliberalismo salvaje que, desde mediados de los 80, tuvo una fuerte vigencia hasta fines del siglo XX en la región; la reversión de este proceso comenzó con el surgimiento de Gobiernos progresistas en los albores del siglo XXI y

la puesta en marcha de acciones inéditas, como las de Grupo Río,⁴ la Unasur, el Alba, y la potenciación del Mercosur.⁵ Pero el hecho más significativo de esta época ha sido, probablemente, el surgimiento del Foro Social Mundial (FSM) de Porto Alegre (Brasil), cuya primera edición fue enero del año 2001. Surgido como alternativa a la globalización neoliberal, sus sucesivas ediciones en Latinoamérica, África y Asia han sido la expresión más importante del altermundismo generada desde los países del Sur del mundo.⁶

El FSM se ha propuesto, como se dijo, una abierta oposición a la dominación neoliberal, expresada en la globalización realmente existente; oposición, por tanto, al capitalismo y a toda forma de imperialismo. Por ello debate diversas modalidades de democracia y propuestas alternativas a la hegemonía de las grandes corporaciones multinacionales. Se propone, por último, profundizar un diálogo y acciones horizontales entre las naciones y pueblos del mundo subalterno. Toda la complejidad y problemática que ello conlleva, puede analizarse en el texto citado, cuyo título es *Debates en el Foro Social Mundial*. Pero es indudable que, hoy por hoy y más allá de las interacciones que los Estados del Sur del mundo llevan a cabo para novedosas formas de integración, el FSM es la experiencia más rica y promisoría de un acercamiento y diálogo estratégico en la perspectiva Sur-Sur, aunque por la “vía larga”.

⁴ Si bien formalmente nació en 1986, el Grupo Río dio muestras de efectividad e independencia geopolítica en estos últimos años; un caso emblemático fue el modo de tratar el conflicto surgido a raíz de la agresión del ejército colombiano a integrantes de las FARC dentro de territorio ecuatoriano.

⁵ Surgido inicialmente en 1985, durante las presidencias de Sarney en Brasil y Alfonsín en Argentina, formalmente su creación data de 1991; desde esa fecha mantuvo un bajo perfil en materias que no fueran trabajosos acuerdos comerciales entre sus cuatro miembros iniciales; recién con las gestiones de Lula en Brasil, Kirchner en Argentina y Vázquez en Uruguay se ha intentado que vaya más allá, como forma de integración sociopolítica, ampliando además el número de integrantes, hecho que está en vías de realización.

⁶ Para una evaluación de sus propuestas, dinámica y problemáticas, ver *Debates en el Foro Social Mundial (2005)*, con la participación de Wallerstein, Holloway y Santos.

2.

Respecto a la segunda dimensión, la que se refiere a las condiciones de posibilidad de una construcción del diálogo Sur-Sur, las propuestas teóricas de Boaventura de Sousa Santos suenan luminosas. El autor, que parte de una severa crítica al eurocentrismo y etnocentrismo de la racionalidad occidental, a la que califica de “razón indolente”, se plantea *cómo hacer visible aquello que ha sido producido como invisible*; se refiere, por supuesto, a todo el mundo de realidad, experiencia y racionalidad que es patrimonio de las mayorías del mundo; pero como se trata de naciones y pueblos subordinados a una racionalidad y una cultura hegemónicas y dominantes, no tienen entidad, no son consideradas como valiosas, no existen para el canon dominante. Por esta razón, hablará de la razón dominante como razón “metonímica”, es decir, que considera “su” realidad y racionalidad, como “toda” realidad y racionalidad. El pensador portugués elabora a partir de allí lo que él denomina una “sociología de las ausencias”, es decir, un análisis de la realidad convertida en “ausente”, desperdiciada, escondida; y lo expresará a través de las “monoculturas” de la razón indolente, imperial, frente a lo cual hará ver que deben ser combatidas y confrontadas con “ecologías”, elaboradas a partir del reconocimiento y develamiento de la realidad y racionalidad del mundo subordinado.

Ahora bien, como no se trata solo de una problemática de reconocimiento intelectual, sino de producción de justicia global. Boaventura propone una *praxis del reconocimiento* que, a su juicio, debemos comenzar por realizar los propios pueblos del Sur del mundo, para poder construir redes de *poder global* y *poder contrahegemónico*; se trata de la cuestión de la “traducción” o *hermenéutica diatópica*, modo singular de referirse a cómo y por qué hay que buscar puntos de encuentro, reconocimiento mutuo y articulación entre los diferentes sujetos sociales populares, de modo transversal y más allá de las fronteras geopolíticas, es decir, apuntando por lo pronto al conjunto

de pueblos y naciones del mundo de los excluidos. En fin, los planteos de Boaventura de Sousa Santos son un punto de partida de enorme riqueza y potencialidad; probablemente constituyen uno de los desarrollos más ricos que hoy permiten pensar la cuestión de cómo enfocar e iniciar el diálogo Sur-Sur.⁷

Junto a los aportes mencionados, hay que tener en cuenta algunos aspectos centrales de la producción reciente del filósofo Enrique Dussel,⁸ su visión de la ética y de la política tiene un punto central de apoyo, ligado a la primacía de la producción y reproducción de la vida humana, en sus dimensiones materiales y simbólicas, lo que Dussel (2001) denomina “principio material de la ética”, tema desarrollado en su *Ética de la liberación...* y en la monumental *Política de la liberación*, que va por su segundo tomo e incluirá uno más. El carácter notoriamente crítico de sus planteos adviene a partir de que este “principio material universal crítico” está negado en la existencia concreta de la mayoría de los seres humanos. Por lo cual las reflexiones del autor asumen un claro punto de vista: se trata de pensar “desde el reclamo de las víctimas” de la civilización capitalista y la globalización neoliberal. Esta *críticidad* es fundamental para el filósofo argentino-mexicano, de tal forma que incluso la planteará como un criterio de demarcación entre ciencias sociales funcionales y ciencias sociales críticas.⁹

En el primer tomo de la *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, el autor trabaja la dimensión colonialista y sus efectos en los imaginarios sociales de nuestro subcontinente, a lo largo de los cinco siglos del “encubrimiento de América”; Latinoamérica, además de haber sido integrada al capitalismo mercantil de la época y,

⁷ Ver del autor su obra fundamental *El milenio huérfano* (2006); asimismo, *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal* (2010).

⁸ Especialmente dos obras fundamentales, del campo de la ética y la política: por una parte, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998); y los dos volúmenes de *Política de la liberación: historia mundial y crítica* (2007-2009).

⁹ Ver el capítulo XIII de *Hacia una filosofía política crítica* (2001), titulado “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y ciencia social crítica)”.

posteriormente, al capitalismo industrial, como proveedora de materias primas y de trabajo barato, sufrió la explotación colonial acompañada de una estigmatización doctrinaria, que los intelectuales orgánicos de los imperios de turno desarrollaron ampliamente. De allí que Dussel hable hoy (junto con Boaventura de Sousa Santos) del necesario “giro descolonizador” de la filosofía y las ciencias sociales.

Con relación a este tópico, el autor desarrolla, entre otros aspectos similares, dos grandes debates en la historia latinoamericana, respecto a la *necesidad* y justificación teóricas del colonialismo: el debate entre Bartolomé de las Casas y el filósofo de Salamanca Ginés de Sepúlveda, por una parte; y por otra, lo que él denomina “el silogismo de Locke”, vale decir, la justificación de “la guerra a los esclavos” que expone Locke en su célebre obra *Ensayo sobre el Gobierno civil* (Dussel, 2007, párr. 6-7). Dussel avanzará hacia un aspecto muy novedoso, que es relativo al planteo que las Casas (que no había comprendido inicialmente el problema de la esclavitud negra en nuestro continente), una vez vuelto al Viejo Continente, estuvo un largo tiempo en Portugal (potencia esclavista), estudiando esta cuestión; y llegó a la conclusión acerca de la *necesidad* y *justificación* de la guerra que los negros debían hacer a los blancos esclavistas.¹⁰

Las “víctimas” en el planteo de Dussel y la realidad “invisibilizada” en Boaventura de Sousa Santos apuntan en una misma dirección: el mundo del Sur. De lo que debe discutirse es, pues, cómo pensarlo y cómo ir generando su paulatina transformación.

¹⁰ Ver De las Casas, *Obras escogidas*, vol. V, p. 168 (citado por Dussel). De paso esto muestra que De las Casas conoció, estudió y condenó la trata de esclavos y toda esa forma de colonialismo, posición que refuta lo dicho por Feinmann en su, por otra parte, excelente libro *La filosofía y el barro de la historia*, pp. 51-52.

Bibliografía

- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2007-2009). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. [2 vols.]. Madrid: Trotta.
- Feinmann, José Pablo (2009). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Guitard, Odette (1962). *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Parisi, Alberto (2005). Los avatares del liberacionismo en la historia latinoamericana. *Conciencia Social*, 5 (7-8), 83-ss.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: UBA / CLACSO.
- Wallerstein, Immanuel; Holloway, John, y Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Debates en el Foro Social Mundial*. Buenos Aires: CTA.

A 30 años de Democracia en la Argentina: Mirando hacia la región¹

Introducción

Que nuestro país vaya a cumplir en diciembre próximo treinta años consecutivos de democracia estable, es un hecho inédito y por demás auspicioso; es la primera vez en nuestra historia que ello sucede. Se puede argumentar que hubo un largo período de “relativa” estabilidad, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX; pero en realidad los cincuenta años que transcurrieron desde la primera presidencia de Roca (1880) hasta el golpe contra Yrigoyen (1930) estuvieron llenos de traspies e intentos de *desestabilización*, por ejemplo, la salida anticipada del presidente Juárez Celman en 1890, por la “Revolución del Parque” (Leandro Alem), o el golpe de Estado intentado por Iri-goyen en 1905; además, permanentes denuncias de fraude electoral (bandera de batalla del ascendente radicalismo), corrupción muy

¹ Artículo publicado en *Tiempo Latinoamericano*. 30 años de democracia en Argentina, año 31 (96), 2013. Este trabajo asume gran parte de un artículo publicado en la revista venezolana *Utopía y praxis latinoamericana*; año 17, (58), 2012, pp. 77-83. Lo hago con autorización del editor.

generalizada, estados de sitio, leyes marciales, etcétera. Hacia atrás o hacia delante de la “estabilidad oligárquica”, no volveremos a encontrar un lapso tan extenso de democracia sustentable y de calidad creciente, como el período 1983-2013 en los doscientos años de vida nacional.

Desde el ascenso de Raúl Alfonsín a la presidencia, comenzaron a saldarse tímidamente viejas y nuevas deudas de la vida argentina: por lo pronto el juicio a la junta militar genocida, algo jamás visto, a pesar de que posteriormente se retrocediera dramáticamente sobre aquella conquista. Otro aspecto decisivo fue el intento alfonsinista de recuperar la autoridad y el rol del Estado, en un país que había vivido desquiciado desde la muerte de Perón (1974). Si bien se lograron avances en aquellos difíciles años que van de 1983 hasta la salida anticipada de Alfonsín, la hiperinflación y el boicot que lo peor del justicialismo le jugó al debilitado presidente radical mostraron que nuevamente las corporaciones no aceptaban el poder regulador del Estado y solo le otorgarían un rol secundario, al servicio de sus intereses. Así se inició el neoliberalismo en la década de los 90, de la mano de Carlos Menem y en nombre del partido justicialista, el más popular de nuestra historia; con ello, se había consumado una enorme traición al voto popular y una gigantesca involución respecto a los logros modestos del trunco período radical.

La experiencia de la Alianza constituyó un pavoroso equívoco y un fracaso que hizo estallar los desaciertos incubados durante la “segunda década infame”; el Gobierno de la Alianza, a su vez, le había sumado errores propios, como, por ejemplo y entre otros, convocar nuevamente a Domingo Cavallo (jj) al Ministerio de Economía. El trágico período que va desde diciembre de 2001 al 25 de mayo de 2003, nos mostró desnudos como nunca y como si no hubiéramos aprendido nada de nuestra historia.

Pero había reservas morales que nos podían salvar: la ética gestada por las Madres de Plaza de Mayo, la fuerte indignación social, la presión de los grupos de base e intermedios y nuevos actores políticos.

Esto comenzó a expresarse paulatinamente desde el ascenso de Néstor Kirchner a la presidencia, el 25 de mayo de 2003. Su Gobierno, como los que le siguieron de Cristina Fernández retomaron varias cuestiones esenciales para la vida social y política de nuestro país: volver a instaurar la autoridad presidencial (en un país fuertemente presidencialista) y rescatar el rol central del Estado, como interventor, gestor y contenedor, ligado a las necesidades de los más carenciados. Con aciertos y errores, logros y deudas pendientes, estos últimos diez años de los últimos treinta de democracia, han significado avances sustantivos, respecto de los cuales queremos hacer dos señalamientos: 1) que han constituido un “modelo” (por usar la palabreja en boga) que se inscribe en una nueva dinámica regional, progresista y novedosa; 2) que el carácter de este modelo y el de un conjunto de países de la región, como Ecuador, Bolivia, Venezuela, Brasil, Uruguay y Nicaragua, se inscriben en lo que llamaremos “populismos radicales” o neopopulismos, como han adjetivado otros autores.

Somos conscientes de las similitudes y diferencias de estos procesos regionales; también, de que el Chile de Bachelet estuvo cerca del ideario de estos neopopulismos, aunque no lo integremos al conjunto (veremos qué plantea Bachelet en su casi seguro segundo período presidencial, a fin de este año). Lo mismo podemos decir de Uruguay, especialmente en el período de Gobierno de Mujica, mucho más cerca de los sectores populares y de la región. Sabemos que Lula y Dilma aceptarían a regañadientes el adjetivo de “populismo radical” (o lo rechazarían); también, que Venezuela o Ecuador se sentirían más cercanos de la expresión “socialismo del siglo XXI”. Dejando para otra ocasión qué puede significar eso de Socialismo del siglo XXI, digamos que existen características generales que se expresan en estos países y en esta época: el liderazgo intenso de sus jefes/as de Estado; la orientación dada al rol del Estado; los programas de asistencia a los sectores más desfavorecidos; la creación de empleo e intentos de reindustrialización; los intentos decisivos de fortalecer los organismos regionales como el Mercosur, ya existente, o la creación de la Unasur, el Alba y la Celac. En otras palabras, intensos intentos de

fortalecer la región y un declarado antimperialismo. Esto último es muy importante, porque los EE. UU. han introducido la cuña de la “liga del Pacífico”, que como caballo de Troya involucra a países como México, Panamá, Colombia, Perú y el Chile de Piñera. Pero no hay que olvidarse que el ALCA murió aquí, en Mar del Plata, gracias a la inteligente interacción entre Kirchner, Lula y Chávez; aquí, a la vista del mundo y ante la presencia del propio Bush.

Es en este marco o contexto donde desarrollaremos a continuación algunas reflexiones sobre los neopopulismos o populismos radicales; años más o menos, estos años de democracia argentina son parte de un contexto regional, al margen del cual serían ininteligibles.

Hipótesis

En el corto espacio de las líneas que seguirán desarrollaremos la hipótesis de que los nuevos populismos o populismos radicales (de los que acabamos de hablar), constituyen los regímenes políticos en Latinoamérica que, lejos de ser anomalías o rémoras incomprensibles del pasado, *son los que más están haciendo crecer la hegemonía popular en la región*; la afirmación anterior, que requiere precisiones que desarrollaremos, es más contundente si tenemos en cuenta la gigantesca crisis de las llamadas democracias liberales [presidencialistas o parlamentarias], desde los EE. UU hasta la Unión europea y Japón. Asimismo, si tenemos en cuenta también a los países de la región que no se inscriben en la denominación que hemos utilizado, como Chile, Colombia, México, Panamá o los mismos países que hoy transitan una etapa de populismo radical, cuando hace algo más de una década los mismos sufrían los últimos estertores del neoliberalismo salvaje.² En primer término debemos dejar en claro que nuestra re-

² Ernesto Laclau habla de “populismo” simplemente, en su último libro *La razón populista* (2005); Roberto Follari los denomina “neopopulismos”, en *La alternativa neopopulista* (2010); Enrique Dussel acepta el término populismo para las experiencias clásicas de las décadas del 30 y 40 del siglo XX, pero lo rechaza para las nuevas expe-

ferencia es al presente Latinoamericano; esto no implica desconocer que la denominación de “populista” se aplicó a anteriores experiencias en la región, como el Brasil de Vargas, la Argentina de Perón, el México de Cárdenas, Velasco Ibarra en Ecuador, Arbenz en Guatemala, el APRA en el Perú y otras; tampoco se puede desconocer que existen líneas de *parentesco histórico* entre aquellas experiencias y las actuales, que se relacionan con la existencia de políticas tendientes a la distribución del ingreso favorables a los sectores populares, relación de los liderazgos políticos con los movimientos sociales, controles de los recursos naturales y de los mercados y alianzas regionales. Estas características hoy, con nuevas perspectivas y en un contexto regional e internacional diferente, es visible en países como Bolivia, Ecuador, Argentina, Brasil, Venezuela, Nicaragua, Uruguay, etcétera; el caso peruano se aleja cada vez más, Paraguay ha involucionado y el Chile de la Concertación tuvo una visible cercanía ideológica y política con las experiencias mencionadas.

En segundo lugar, el término populista se aplicó históricamente a un conjunto de experiencias sociales, comenzando por la Rusia zarista, en la cual surgió hacia la década de los 70 del siglo XIX el movimiento que se autodesignó como “ir hacia el pueblo”; de donde surgió la denominación de “populismo”;³ asimismo, Gobiernos *populares* en un sentido similar a la vieja denominación populista los hubo en África y Asia, Nerhu en la India, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia, el kemalismo en Turquía, etcétera; y experiencias sociales con esta denominación en diversos lugares del mundo, incluso en los Estados Unidos de finales del siglo XIX.

Finalmente, para cerrar este primer acercamiento, digamos que estas precisiones historiográficas mínimas no son lo que más nos

riencias que llamamos “populismos radicales”, pues señala que el término ha adoptado un sesgo negativo a partir del Consenso de Washington y de las ciencias sociales que le son funcionales; ver Dussel, *Cinco tesis sobre el populismo* (s. f.).

³ Ver el tratamiento de este tema en Claudin, en la introducción a *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* (1974); también desarrolla un análisis muy importante al respecto Dussel en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), cap. 7, pp. 238-292; allí el autor trabaja detenidamente la “cuestión popular” en el Marx de 1877.

importa ni el objetivo de este escrito; lo que más nos interesa en torno al populismo radical es la hipótesis que enunciamos al comienzo; para entrar en ella haremos algunas consideraciones conceptuales previas y trabajaremos posteriormente las relaciones de los populismos radicales con la democracia, la política y la economía.

La mala fortuna de los populismos latinoamericanos

El término populismo fue una mala palabra en nuestras tierras, desde la llegada de la Teoría de la modernización, proveniente de los EE. UU. y Europa, en la década de los 50 del siglo XX; sinónimo de demagogia política, personalismo autoritario, dictadura encubierta, etcétera. Fue condenado por el marxismo ortodoxo y uno puede encontrar, aun en obras de un progresismo inteligente como el *Diccionario de política* de Bobbio y Matteucci, una visión más bien peyorativa del populismo, que se mantiene en la línea del discurso corriente sobre el tema (Bobbio et al., 1982, pp. 1280 y ss.).

En realidad aun antes de la Teoría de la Modernización, la visión negativa de todo proceso que implicara una reivindicación de lo plebeyo, de las mayorías sociales ancestralmente estigmatizadas se encuentra en la tradición sociológica conservadora (Burke, Tarde, etcétera), el ensayismo psicológico-pesimista de Le Bon (*Psicología de las masas*, 1895), el pensamiento de Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1930) y el ensayismo argentino del tipo de Ramos Mejía (*Psicología de las masas*, 1899).⁴ Creo que todas estas tradiciones teóricas y doctrinarias están conceptualmente, sin establecer una correlación lineal, en la base de la Teoría de la modernización, hija del Funcionalismo sociológico que tuvo fuerte influencia en Latinoamérica desde mediados de los 50 del siglo XX, hasta al menos la década de los 80.

⁴ Ver el excelente estudio de Horacio González y Eduardo Rinesi, propuesto como prólogo al número 4 de la *Revista Milenio*, dedicado a las "Multitudes argentinas"; asimismo, González desarrolla esta problemática en *Historia crítica de la sociología argentina* (2000).

En la Argentina el representante más original y brillante de esa corriente fue el reconocido sociólogo Gino Germani; su libro *Política y sociedad en una época de transición* (1965) es una obra fundamental para entender cómo elaboró el funcionalismo sociológico local su comprensión del fenómeno populista en nuestro país. Vale la pena para el lector interesado, detenerse en su capítulo noveno, punto cuatro, titulado “La irracionalidad de las masas en el nazifascismo y en el peronismo”; allí Germani demuestra sus enormes capacidades analíticas y sus severos límites teóricos e ideológicos, cuando describe la mayor irracionalidad de la pequeña burguesía europea que adhirió a los fascismos, en comparación con la de las masas populares que lo hicieron respecto del peronismo; pero los términos clave son “irracionalidad” de las masas —el pueblo que mayoritariamente se volcó al peronismo— y la mención de este último como “dictadura”; y eso que el libro apareció en 1965, cuando hacía 10 años que Perón había sido depuesto por un golpe militar; además, teniendo en cuenta que accedió al poder en dos oportunidades, a través de elecciones inobjectables, en 1946 y 1952.⁵

La “mala fortuna” que menciona el titulillo de este punto residió, pues, en el estereotipo que coaguló en las ciencias sociales y políticas, al hablarse de populismo; como dijimos más atrás, como sinónimo de política demagógica, autoritaria, despótica, tiránica, clientelar y manipuladora del “pueblo”. Entre autores argentinos en este caso, excepto tal vez el debate al respecto entre Laclau por un lado y De Ipola y Portantiero, por otro, no hubo discusiones sustantivas al respecto (Retamozo, 2006). Lo anterior no significa que desapareciera la producción teórica sobre el populismo, como lo demuestran los trabajos de De Ipola, Torcuato Di Tella, Aboy Carlés, Enrique

⁵ Germani analiza esta problemática en *Política y sociedad en una época de transición* (1965); ver también el análisis de Laclau en *Política e ideología en la teoría marxista* (1978), pp. 165 y ss.

Dussel y muchos otros, desde mediados de los 80 hasta comienzos del siglo XXI.⁶

Pero será probablemente el trabajo de Ernesto Laclau publicado en el 2005 el que relanzará la discusión sobre el populismo latinoamericano, al calor de las experiencias que se viven en la región; asimismo generará una nueva oleada de disputas teóricas y políticas y la aparición de una creciente bibliografía sobre el tema. No es nuestra intención detenernos en el libro de Laclau para discutir sus posiciones y hacer un balance acerca de su propuesta,⁷ sino indicar que su libro imprimió una suerte de *aceleración* en los debates sobre el tema y generó más espacios de reconocimiento para que se impugnen las viejas adjetivaciones negativas sobre el populismo (con ese nombre u otros similares) y se debatiera, ahora abiertamente, sobre su legitimación. A ello nos dispondremos en los siguientes apartados.

Populismos radicales, democracia, política y mercado

Pareciera que las democracias republicanas liberales han expropiado todo el significado de “democracia” en función de sí mismas y los populismos (en cualesquiera de sus denominaciones) aparecen como regímenes anómalos, de excepción (o momentos de transición, al estilo de Germani), que deben ser extirpados o superados, porque atentan contra *la* democracia y *la* república.

En realidad, los regímenes populistas radicales latinoamericanos tienen dimensiones de acuerdo y desacuerdo con el republicanismo liberal; poseen acuerdos en la división de poderes, la competencia electoral y un conjunto de libertades fundamentales (pensamiento,

⁶ De Ipola desarrolla el concepto en *Ideología y discurso populista* (1983); Di Tella en *Sociología de los procesos políticos* (1985); Dussel en *Hacia una filosofía política crítica* (2001), cap. 10, “Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau”, pp. 183-219. Aboy Carlés aborda el problema en “Repensando el populismo” (2001).

⁷ Esta problemática es desarrollada por Follari en *La alternativa neopopulista* (2010); por Retamozo (2006); por Balsa (2010); y en el libro compilado por Rinesi y otros, *Si este no es el pueblo* (2010). Un texto crítico fundamental es el de Veltmeyer.

reunión, prensa, desplazamiento, etcétera); por lo cual afirmar que no son regímenes democráticos es un liso y llano ideologismo.

Respecto a sus desacuerdos y conflictos es donde se juegan las cuestiones esenciales. Es el *sentido y alcance* de la democracia lo que está en juego y, por ello, en qué consiste la práctica política. Al respecto, recordemos los cuatro modelos de democracia liberal que elaboró el clásico libro del canadiense Macpherson (1982):⁸ a) la democracia como protección (del hombre de mercado), b) la democracia como desarrollo, c) la democracia como equilibrio; hasta aquí, el debate que presenta el sociólogo canadiense, que va de Mills en el siglo XIX hasta mediados del siglo XX, recorre los avatares por articular dos tradiciones que no deben confundirse: la democrática y la liberal (me refiero al liberalismo económico, claro está); y la cuestión que se juega en el fondo es cómo conciliar la demanda democrática con las exigencias del mercado capitalista. Puede decirse que el modelo tercero, del equilibrio, representa el acuerdo entre ambas tradiciones y sus respectivas exigencias que se dio en el Estado Benefactor. El cuarto de siglo que va de la segunda posguerra hasta la crisis petrolera de los 70 del siglo XX fue expresión del mayor éxito articulador logrado entre ambas tradiciones, lo que reforzó la idea de que democracia y liberalismo eran sinónimos. Pero la crisis que se inició ya en esa época comenzó a sembrar dudas.

En Latinoamérica o, en buena parte de la misma, el “Estado benefactor criollo” cumplió parcialmente esa misma tarea, hasta que el mismo fue derrumbándose por efectos de la crisis que ya era global.

El cuarto modelo de Macpherson se denomina “la democracia como participación”; el autor se hace una interesante pregunta: “¿La democracia participativa [puede denominarse, A. P.] como democracia liberal?”; y si bien su respuesta es positiva, añade que para que este modelo sea posible y crezca, es necesario “[...] que se rebajen o abandonen los supuestos de mercado acerca del hombre y la sociedad, que se abandone la imagen del hombre como consumidor

⁸ Ver su libro clásico *La democracia liberal y su época*.

maximizador y que se reduzcan mucho las desigualdades económicas y sociales actuales” (1982, p. 137). Este es el nudo de la cuestión, donde Macpherson ya no avanza más y concluye su libro. Pero el problema sigue abierto: *¿en qué medida democracia participativa-inclusiva y capitalismo son compatibles?* En los últimos 180 años del mundo occidental, solo 25 años mostraron una alianza que hizo crecer tanto al capital como al trabajo y fue un período donde las instituciones de la democracia liberal funcionaron en la mejor forma que hemos conocido; pero el otro siglo y medio ha sido de crisis permanentes y, estos últimos años, de un colapso que pone en vilo la paz del mundo entero.

Los liberales más lúcidos intentaron *forzar* una articulación entre democracia y liberalismo, como podemos observar en la tan conocida conferencia de Thomas Marshall, dictada en 1949, que se titula “Ciudadanía y clase social” (Marshall, 1997). Allí, este pensador inglés propone la conocida idea de que, dentro de sociedades desiguales y de clases, como las occidentales, han avanzado no obstante derechos “igualadores”, tales como los civiles, los políticos y los sociales o de ciudadanía que fueron objeto de debate durante el siglo XX; si bien hay una cierta correspondencia entre esta secuencia y los siglos XVI-II, XIX y XX, el planteo de Marshall ha sido objeto de fuertes críticas; básicamente, que dicha secuencia no tiene en cuenta que si se realizan plenamente los derechos sociales, ello entraría en contradicción sistémica con los derechos de propiedad privada, producto de los primigenios derechos civiles.⁹

Dentro de la amplia bibliografía existente, Adam Przeworski y Michael Wallerstein, en un artículo titulado “El capitalismo democrático en la encrucijada” (1989) hacen un excelente planteo, *mostrando la extremada contingencia de la relación entre capitalismo y democracia*; para ello fue Keynes quien dio los fundamentos políticos e ideológicos para el “compromiso” entre capitalismo y democracia. Y

⁹ Véase la crítica que lleva a cabo al respecto Rubén Lo Vuolo en el libro que compila titulado *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano* (1995), pp.23 y ss.

señalan: “El control democrático del nivel de desempleo y de la distribución del ingreso fueron los términos del compromiso que hizo posible el capitalismo democrático” (Przeworski y Wallerstein, 1989, p. 37). Los autores analizan los avatares del período keynesiano hasta la crisis de los 70 del siglo XX, para indicar que

[...] el momento actual es el primero desde los años 20 en que los dueños del capital han rechazado abiertamente un compromiso que implica la injerencia pública sobre la inversión y la distribución del ingreso. Por primera vez en varias décadas, la derecha tiene un proyecto histórico propio: liberar a la acumulación de las trabas que le ha impuesto la democracia. (p. 44)

¿No se hallan aquí las mayores y más profundas diferencias entre el republicanismo liberal y los populismos radicales? Tengamos en cuenta que la cita de los autores mencionados es de 1982; a partir de allí la crisis global fue aumentando; respecto de nuestros países periféricos, el Consenso de Washington intentó generar un “orden” peculiar, es decir, una actualización de las formas de subordinación geopolítica, que abrió el camino al más salvaje capitalismo que hemos sufrido. De su fracaso estrepitoso (pensemos en el 2001 argentino) surgió el proceso que comenzó a regenerar a países de la región desde comienzos del nuevo siglo; y a nuestro país desde el 25 de mayo de 2003. Analicémoslo un poco.

Mencionamos anteriormente que las democracias neopopulistas y el republicanismo liberal acuerdan en cuestiones básicas que hacen a lo que debe ser una república; señalemos ahora que no acuerdan y tienen diferencias importantes en relación a otros aspectos sustantivos: el rol del Estado como instancia de recomposición de los conflictos sociales, sus estrategias para potenciar la inclusión y la construcción de ciudadanía social; asimismo, una manera diferente de concebir el rol de los mercados de trabajo, económico y financiero; por último, el carácter y límites de los medios de comunicación masiva y finalmente los modos de inserción geopolítica de los países, regional e internacionalmente.

Estos sustantivos acuerdos y desacuerdos repercuten directamente sobre la forma de entender la democracia, la política y la relación entre sociedad, mercado y Estado. Respecto de este último punto, la regulación de los mercados que los populismos radicales profesan, desacatan las “formas” liberales (someterse o no al CIADI, aceptar el monitoreo del FMI; expropiar inversiones extranjeras, etcétera) se orientan hacia un tema central: la democracia y la práctica política liberal siempre han estado en tensión e inestabilidad dentro del modo de producción capitalista; vimos cómo lo indicaba el texto de Adam Przeworski y Michael Wallerstein, citado anteriormente; señalaría que hoy, la crisis que se inició en 2008 en el “mundo desarrollado” muestra *la probable inviabilidad de su articulación*, en función de pensar sociedades que promuevan lo que Macpherson llamó “democracia participativa”, vale decir, sociedades proactivas en miras hacia mayor libertad, justicia, solidaridad y ciudadanía. Creo que, al contrario, los populismos radicales *tendencialmente* se orientan hacia nuevas formas de democratización de la esfera productiva, control de los mercados y generación de nuevas formas de inclusión y participación. Es decir, veo mayores posibilidades de estos últimos para construir democracias de mayor densidad, que las viejas democracias liberales que parecieran haber entrado en un atolladero sin salida, al no poder discernir en estas épocas de crisis, hacia dónde deben dirigirse los “salvatajes”: si a sus bancos o hacia sus pueblos; mejor dicho, al haber optado por el capital financiero hiperespeculativo, en detrimento del bienestar popular.

A modo de conclusión provisoria: populismos radicales y hegemonía

La paradoja y el peligro de la democracia liberal de nuestro tiempo reside en su carácter retórico, en el formalismo *tendencialmente* vacío de sus instituciones republicanas, todo lo cual conspira contra la *substancia* de la democracia; la equidad, la solidaridad, la justicia,

la inclusión, la participación y la autonomía. Si pensamos en Latinoamérica, donde la desigualdad es todavía alta, el ideario de sus populismos radicales se orienta en función de las características de la democracia que hemos mencionado; quiero decir: *tendencialmente* constituyen el horizonte de su ideología y su praxis política, que se relaciona con los requerimientos de las mayorías, que habitualmente denominamos con el sustantivo “pueblo” (*populus o plebs*). No es mi intención desarrollar en las discusiones de cómo se constituye el pueblo y las cuestiones relativas a la representación política; haré solamente dos señalamientos que me parecen fundamentales: por una parte, cuando hablamos de “pueblo”, no nos referimos a un sujeto social esencialista o preconstituido; pensarlo así sería desconocer el rol de la política y la historización de los procesos sociales ¿Qué clase o tipo de categoría es, entonces, lo que denominamos “pueblo”? Dentro de las múltiples discusiones al respecto, diremos, siguiendo a Dussel en este punto¹⁰ que se trata de una categoría estrictamente política, no sociológica o económica; el autor habla de la aparente ambigüedad del término (pero en un sentido distinto al que lo plantea Laclau, en el citado *La razón populista*), pero en realidad la remite a su complejidad. Y describe dicho plano político desde el cual hay que comprender al “pueblo”, citando una parte del famoso texto “La historia me absolverá” de Fidel Castro, que comienza con estas palabras:

Entendemos por *pueblo*, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta [...] la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma [...]. (Dussel, 2006, p. 90)

El plano político es el de la lucha, el de la conflictualidad social, donde una parte mayoritaria de la sociedad, el pueblo, “establece una frontera o fractura interna en la comunidad política” (Dussel, 2006, p. 91), en función de transformar sus condiciones de existencia y las

¹⁰ Ver el libro *20 tesis de política*, (2006), pp. 90-91.

condiciones de existencia de “todos los órdenes”; y para poder hacerlo deberá *creer en alguien*, pero, por sobre todo, *en sí mismo*.

La segunda observación, íntimamente relacionada con el punto anterior, es que desde esta concepción del pueblo, la política y la democracia, podemos comprender los complejos procesos de construcción de hegemonía popular; la constitución de dicha hegemonía es *paralela* al crecimiento de la identidad popular y a los sujetos que la integran; ello será esencial para poder pensar en la capacidad transformadora de dicha hegemonía; en su capacidad de respuesta a las demandas materiales y simbólicas de los sujetos sociales que denominamos “el pueblo”. En el apartado núm. 4, cuando se trató la cuestión de la democracia según las concepciones liberales o populistas radicales, se intentó dejar en claro que *tendencialmente* los populismos radicales avanzan al interior de núcleos duros no discutidos del democratismo liberal, al poner en cuestión la viabilidad de las relaciones entre liberalismo económico y democracia sustantiva. Creemos que esto es una parte esencial de las tareas de una hegemonía popular, por un lado; y por otro, sería un punto de partida básico para comenzar un proceso de relegitimación de los populismos radicales, más allá de los discursos neoliberales que intentan invisibilizar estas nuevas experiencias y lógicas de lo social y lo político.

Por último y para concluir, queda abierta una pregunta sobre la cual no avanzaremos, pero que creemos esencial: ¿cuáles son los elementos necesarios e imprescindibles que el socialismo crítico debe aportar a los populismos radicales, para poder pensar en procesos de cambio social a más largo plazo y en transformaciones estructurales que, por ahora, los populismos radicales solo intuyen de manera débil? Y, por otro lado, el socialismo crítico, ¿qué debe aprender de los populismos radicales, para ir más allá de una etapa solamente de crítica ideológica?

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001). Repensando el populismo. Ponencia presentada en el XXIII Congreso de la Latin American Studies Association (LASA), Washington D. C.
- Balsa, Javier (2010). Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista. *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, 2 (17).
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola, y Pasquino, Gianfranco (1982). *Diccionario de política* (t. 2). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Claudin, Fernando (1974). Introducción. En Vladimir Ilich Lenin, *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* Madrid: Siglo XXI.
- De Ipola, Emilio (1983). *Ideología y discurso populista*. [2.^a ed.]. Buenos Aires: Folios.
- Di Tella, Torcuato (1985). *Sociología de los procesos políticos*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (s. f.). *Cinco tesis sobre el populismo*. [Manuscrito / conferencia].
- Follari, Roberto (2010). *La alternativa neopopulista: el reto latinoamericano al republicanismo liberal*. Rosario: Homo Sapiens.
- Germani, Gino (1965). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- González, Horacio (2000). *Historia crítica de la sociología argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Laclau, Ernesto (1978). *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lo Vuolo, Rubén (comp.) (1995). *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires.
- Marshall, Thomas Humphrey (1997). Ciudadanía y clase social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 297-344.
- Macpherson, Crawford Brough (1982). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Przeworski, Adam; Wallerstein, Michael (1989). El capitalismo democrático en la encrucijada. *Punto de Vista*, 12 (34), 36-44.
- Retamozo, Martín (2006). Populismo y teoría política: de una teoría hacia una epistemología del populismo para América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 12 (2).
- Rinesi, Eduardo; González, Horacio, y otros (2010). *Si este no es el pueblo: hegemonía, populismo y democracia en Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Veltmeyer, Henry (s. f.). El proyecto posmarxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau. *Theomai* [en línea].

Sección 3

Reflexiones sobre sujetos, prácticas y procesos de transformación

Introducción a la Sección 3

Lo que caracteriza la escritura de Parisí es su lenguaje claro y accesible, sin perder ni resignar solidez y fundamentación teórica-metodológica; Alberto Parisí escribe como habla. Su tono y modo es llano, no altanero ni presuntuoso; y su modo de escribir refleja ese modo, que es también un modo de pensar y transitar la vida. Dice Wright Mills “Toda manera de escribir que no es imaginable como habla humana es una mala manera de escribir” (Mills, 1964, p. 231).

Todos los artículos, libros, colaboraciones para revistas son situados en su época, siempre e ineludiblemente hay una descripción del contexto. Otra característica es que Parisí no solo sitúa en contexto sus afirmaciones, sino que se compromete, las desarrolla y fundamenta, la teoría para él no es solo un lente, es un lente elegido a conciencia. Gran parte de su escritura es colaborativa y generosa.

Como hemos afirmado en la introducción y en su perfil biobibliográfico, en la trayectoria de Parisí destacamos su trabajo con sectores campesinos de Nicaragua, con cirujas¹ y mujeres pobres de la ciudad de Córdoba, con docentes de las escuelas urbano-marginales

¹ Nos referimos con este término a las personas que trabajan en la clasificación y comercialización de residuos sólidos que se desecha en las ciudades. Desde fines de los años 90, las personas que se dedican a este oficio comenzaron a ser llamados como “recicladores urbanos”. Antes de esta visibilización, el término “ciruja” era el elegido para designarse a sí mismos.

municipales de la ciudad de Córdoba, entre tantas otras acciones y colaboraciones en proyectos de investigación, claramente ligados a intervenciones sociales. Este apartado reúne algunas partes de libros y artículos completos. En todos ellos la preocupación por cómo y cuánto conocemos a los sujetos populares constituyen el núcleo central y transversal de los escritos seleccionados. Nuestro autor se preocupa, investiga, reflexiona sobre el mundo popular, y lo hace siempre desde y en contacto con sujetos particulares. En relación a estas cuestiones, sus preocupaciones no son intrafilosóficas como él mismo advierte, sino que poseen un fuerte y claro anclaje en la realidad de sujetos particulares.

1. *Escuelas urbano marginales*, Ciudad de Córdoba, 1992 y *Escuelas urbano marginales*, Ciudad de Córdoba 1998-1999 (Actualización de estudio realizado en 1992). Programa de Formación y capacitación de los Trabajadores de la Educación. Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba (UEPC). Alberto Parisí y equipo de investigación.

De estos libros, editados por el gremio de docentes de la provincia de Córdoba, la histórica UEPC, tomamos como referencia y seleccionamos el producido en el año 1998 aunque es necesario decir que el mismo da continuidad a estudios iniciados en el 1992 y en los cuales el profesor Parisí ofició de coordinador de las investigaciones que dieron lugar a ambos productos. Incluimos en este libro solo la introducción (pp. 1-11). Lo consideramos relevante tanto por sus resultados, como por sus potenciales aportes para quienes deseen realizar estudios similares o usar estos libros como referencias y clásicos de investigaciones empíricas en que dialogan categorías teóricas, datos cuantitativos y cualitativos. Además la referencia al estudio de 1992 lo convierte en un potencial estudio comparativo. Destacamos particularidades que se reiteraran en todos los textos que son fruto de investigaciones de campo. A poco de cumplirse 30 años de este trabajo, el mismo es un ejemplo de triangulación metodológica. Una de

sus particularidades (en sintonía con lo afirmado precedentemente) es el detallado capítulo de fundamentos teóricos y metodológicos; en la investigación social no debe haber misterios ni sorpresa, de allí que exponer el cómo se alcanzan determinados conocimientos suele ser tan relevante como los conocimientos mismos. Otro aspecto a destacar, es la relevancia que tiene recuperar la palabra de sujetos invisibilizados en un estudio realizado hace 30 años: en este se plantea escuchar a les niñes “son ellos y sus condiciones de vida (materiales y simbólicas) los que determinan (no exclusivamente) la urbano marginalidad” (p. 10).

2. *Nuevos sujetos sociales. Identidad y cultura*. Servicio a la Acción Popular. Espacio Editorial, Buenos Aires, 1996. Parisí, Alberto y equipo de investigación.

Este libro es fruto de un trabajo de investigación realizado entre los años 1992 y 1994, en el ámbito del SEAP². La pregunta que dio origen a dicha investigación fue: ¿cuánto sabemos sobre los sectores con los que trabajamos? y ¿cuánto saben ellos sobre sí mismos? El libro, fruto de la investigación señalada, focaliza sus preocupaciones en un sector poco conocido y mucho menos estudiado. Nos referimos a les cirujas de la ciudad de Córdoba. En esta ocasión seleccionamos la introducción general (pp. 7-18). Destacamos dos aportes sustantivos de este libro al campo de las ciencias sociales: el primero de ellos, en relación al exhaustivo marco teórico en torno a las categorías de marginalidad y neomarginalidad, y la revisión en torno a la categoría de identidad. La vigencia de los aportes y las categorías, emergen como una frase fantasmal que circula cotidianamente en este 2025 “El sistema hoy no margina, sino que más bien expulsa”. Por otra parte, y en relación a la categoría de identidad, la misma es definida desde una mirada no esencialista, discutiendo con las hegemónicas definiciones que la postulan como conjunto de rasgos, características, que

² Servicio a la Organización Popular, organización que desarrollaba (y aún desarrolla) tareas de educación popular con sectores vulnerables de la ciudad de Córdoba.

unifican y otorgan homogeneidad interna a determinados, grupos, poblaciones, colectivos. Parisí propone una lectura no esencialista de la misma, expone en pocos párrafos su vigilancia a las categorías coloniales e intrafilosóficas:

Debemos reafirmar que la identidad no es algo fijo e inmutable (como lo imaginó gran parte de la tradición filosófica occidental); suponemos se genera lenta e históricamente a través de una red de vínculos medianamente estables [...]. (p. 15)

Esta definición tiene consecuencias metodológicas inmediatas. El otro aporte que destacamos refiere al diseño metodológico de este trabajo. Sin duda hoy no sorprende leer introducciones en que se definen las investigaciones desde la triangulación metodológica. Hace 30 años, definir y llevar adelante estudios desde la triangulación suponía: fundamentos claros y contundentes para legitimar procesos y resultados; y exhaustividad en ambos subdiseños; es lo que trasunta todo el texto, solidez, coherencia y toma de posición teórica-ideológica sobre las problemáticas que se abordan. Hay un tercer aporte a destacar y es que la combinación de la solidez teórica y metodológica se suman los desafíos de la indagación con un sujeto sobre el cual pocas lecturas existían. La casi ausencia de antecedentes hace que este estudio se haya convertido en un clásico de consulta ineludible para quienes trabajan con cirujas, cartoneros, recicladores.

3. *Temas y Debates*. Año I. N° 1. Julio-Diciembre de 1996. Alberto, Parisí: La “Mesa de Concertación Social en Córdoba. Presentación y Discusión”. (pp. 160-164). Córdoba, Argentina.

Incluimos este artículo en el que Parisí realiza un análisis crítico de la experiencia de Mesa de Concertación Social en Córdoba (experiencia de articulación multisectorial cuyo funcionamiento principal tuvo lugar entre los años 1992 y 1996 con algunas acciones particulares y asistemáticas entre 1996 y 1998). A la distancia, podemos advertir que tanto la descripción y calificación de la experiencia (como

rica y riesgosa), como los interrogantes y observaciones que realiza en este artículo, tienen permanente vigencia para el análisis de las relaciones entre organizaciones de la sociedad civil y el Estado. Interrogantes y advertencias que claramente tienen como destinatarios a lxs profesionales del trabajo social. Dice el autor:

[...] es importante añadir que la tensión político-ideológica que subyace a la mesa de concertación no es inmóvil; tenderá a desplazarse siempre en el sentido de las fuerzas dominantes. De allí la necesidad de un permanente sentido crítico con una doble dirección: hacia las posiciones del Estado en la concertación pero también hacia las propias posiciones, a las formas de ver y de hacer que despliegan los actores representantes de las organizaciones de la sociedad civil. (p. 164)

Concluye con tres observaciones que identificamos como advertencia: No reducir la noción de lo público a lo estatal; no confundir ni reducir la exclusión a la condición económica de los actores, incorporando exclusiones de género, raciales, generacionales, religiosas; y, por último, no limitar la función redistributiva de la políticas sociales en su dimensión material sino incorporar el análisis de las políticas como campo a explorar desde la profesión del trabajo social a través del cual es posible fortalecer dicha profesión.

4. *Umbralés. Movimientos sociales y representación política*. Año 7. N° 14. Córdoba, Argentina. 2000. Alberto, Parisí: "Un agujero negro" en las identidades populares. (pp. 12-17). Argentina.

Este artículo, se encuentra publicado en La Revista del CISPREN (Círculo Sindical de la Prensa de Córdoba), lo que es una muestra más de la inserción social, cultural y sindical y de los aportes de Parisí en la sociedad cordobesa. Si nos detenemos en la fecha de publicación (albores de la crisis del 2001), podemos advertir que el mismo fue escrito en los tiempos en que la sociedad argentina se fragmentaba y la política era denostada. Se inspira en una frase

de Eduardo Gruner,³ retomando del mencionado autor la idea de crisis de identidad sociocultural y política de los sectores populares; crisis material, societal y simbólica (mayor similitud con la Argentina 2025, no podríamos encontrar). Aborda y desarrolla los cambios en la materialidad de la vida y las mutaciones en las identidades sociales populares; como así también en la ideología y en la práctica políticas. Lo interesante del artículo (escrito hace 25 años) es la clara descripción de los cambios en la estructura social y su articulación con las modificaciones de sentido. Así, se van desgranando algunas tensiones tales las que se identifican entre lo social y lo político; entre las diversas y prolíficas demandas (que no son puramente clasistas ni partidarias⁴; y el desarrollo de nuevos movimientos sociales. Como en gran parte de sus textos, el autor plantea algunas tareas pendientes: las articulaciones de intereses y demandas sectoriales y la necesaria relación entre iniciativas y prácticas políticas y sociales. Parisí sostiene a lo largo de este artículo la peligrosa tentación de descreer de la política como espacio de resolución de conflictos y mejora de la vida colectiva; muy por el contrario, su apuesta consiste en demostrar la necesidad de la articulación y el reconocimiento entre actores y prácticas.

5. *HOY la Universidad. Reflexiones y aportes en torno a la ciudad*. Año 2. N° 3. Junio 2010. Alberto, Parisí: Impacto sobre el núcleo duro de la pobreza. (pp. 54-55). Córdoba, Argentina.

En este artículo, el autor aborda, como en los materiales señalados precedentemente, temas nodales a la profesión de trabajo social y las prácticas sociales y políticas. Nos referimos a la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social creada en el año

³ Las fronteras del desorden apuntes sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemato; en el Menemato radiografía de dos años de Gobierno de Carlos Menem Bs.As. 1992 edit. Letra Buena.

⁴ Para explicarlas aborda y desarrolla la noción de posiciones de sujeto de Laclau.

2009⁵. Enfoca su análisis en la tensión entre paradigmas entre políticas focalizadas y políticas universales. Analiza y propone algunas cuestiones a considerar en términos de mayor universalización de la política; varias de las cuales fueron luego incorporadas. Pero el aporte central consideramos es la identificación clara de la combinación de factores que se pusieron en juego para su definición e implementación:

El Estado puede tener mucha logística, pero si no tiene el poder sobre las corporaciones y lo utiliza en favor de las mayorías es inviable; si se da la recuperación del poder del Estado, entonces ahí se dan las condiciones para la logística. En este caso, hubo voluntad de ejercer el poder estatal y hubo logística; lo que no solo supone un giro en la gestión, sino además supone una opción ideológica clara. (p. 55)

6. *Movimientos sociales, territorio y política*. Compiladores: Alberto Parisí y María Inés Peralta. AA. VV. Edición de la UNC. Córdoba 2016. Parisí, Alberto: Sociedad, economía y política: un acercamiento al fenómeno de la exclusión, en la Argentina de finales del siglo XX. (pp.15-50).

En esta ocasión y para una cabal comprensión del artículo de Parisí hemos seleccionado la Introducción (Coescrito con María Inés Peralta y el Capítulo I (de autoría de Parisí).

Destacamos de la Introducción el desarrollo claro y explícito de las intenciones de los autores del libro, producto de un proceso de lo que podrían encuadrar en el marco de las investigaciones en co-labor. Más de 10 años de trabajo en torno a la cuestión de “la política” recuperando la cuestión de los derechos y la exclusión, y hacerlo junto a dos movimientos sociales y sus expresiones locales Aníbal

⁵ AUH es una política que se enmarca en el Régimen de Asignaciones Familiares: se trata de una extensión del beneficio de la Asignación Familiar por Hijo otorgada a los hijos de los trabajadores desocupados o informales que reciben menos del salario mínimo vital y móvil.

Veron y Túpac Amaru son la muestra del valor de la política en su concepción no restringida. En relación al artículo escrito por Parisí (Sociedad, económica y política: un acercamiento al fenómeno de la exclusión en la Argentina de finales de Siglo XX), el mismo se organiza en tres apartados: 1. Cambios estructurales explicativos de la crisis argentina (pp. 16-30) 2. Una triple dinámica (sociedad, mercado y Estado; los actores sociales y sus imaginarios; Estado nacional, la cuestión regional y la dimensión local) (pp. 30-45) y 3. la cuestión regional (p. 45). Todo el desarrollo de este artículo abona a la pretensión inicial del autor:

Lo que pretendemos en este escrito es analizar y exponer algunos componentes sociales, políticos económicos y culturales que conduzcan a la comprensión crítica de la problemática de la exclusión en nuestro país, en otras palabras necesitamos plantear un mapa de la crisis, donde se hagan visibles las condiciones que hicieron posible la exclusión vivida en la Argentina en las últimas décadas del siglo XX. (p. 15)

Quizás el mayor esfuerzo esté puesto en adentrarse en un tema en el que (nos atrevemos a decir) la coyuntura se impone, pero no se explica cual foto descriptiva, sino más bien como resultado de múltiples determinaciones históricas. Como hemos mencionado estas determinaciones están desarrolladas a lo largo de los subtemas en que se organizan los contenidos: los cambios en la estructura social; el desarrollo de un nuevo patrón de acumulación; el rol del Estado; la crisis en la cultura y las ideologías, la dinámica sociedad, Estado y mercado; la dinámica de los actores sociales y sus imaginarios, y la cuestión regional. En torno a estos ejes van dialogando referencias empíricas, información secundaria (fruto de investigaciones) y categorías teóricas (que nunca solo son teoría), desde las cuales se va explicando, interpretando y sobre todo abonando a la pretensión señalada precedentemente.

Este artículo, elaborado sobre la base de una ponencia presentada en el congreso “El bicentenario desde una mirada

interdisciplinar, legados, conflictos y desafíos”; organizado por la UNC es, a nuestro criterio, uno de los trabajos en que Parisí claramente refleja sus opciones extrafilosóficas: comprender el presente desde una reconstrucción histórica que tiene como horizonte las utopías liberacionistas.

Bibliografía

- Mills, Charles Wright (1964). *La imaginación sociológica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Parisí, Alberto (1996). La Mesa de Concertación Social en Córdoba. Presentación y discusión. *Temas y Debates*, 1 (1), 160-164.
- Parisí, Alberto (2000). Un agujero negro en las identidades populares. *Umbrales. Movimientos sociales y representación política*, 7 (14), 12-17.
- Parisí, Alberto (2010). Impacto sobre el núcleo duro de la pobreza. *HOY la Universidad. Reflexiones y aportes en torno a la ciudad*, 2 (3), 54-55.
- Parisí, Alberto (2016). Sociedad, economía y política: un acercamiento al fenómeno de la exclusión en la Argentina de finales del siglo XX. En Alberto Parisí y María Inés Peralta (comps.), *Movimientos sociales, territorio y política* (pp. 15-50). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Parisí, Alberto, y equipo de investigación (1992). *Escuelas urbano marginales. Ciudad de Córdoba*. Córdoba: Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba.
- Parisí, Alberto, y equipo de investigación (1998-1999). *Escuelas urbano marginales. Ciudad de Córdoba*. Actualización del estudio realizado en 1992. Córdoba: Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba.

Alberto Parisí

Parisí, Alberto, y equipo de investigación (1996). *Nuevos sujetos sociales. Identidad y cultura*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Parisí, Alberto y Peralta, María Inés (comps.) (2016). *Movimientos sociales, territorio y política*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Escuelas urbano marginales, Ciudad de Córdoba, 1992 y 1998-1999

Introducción general¹

Entre los años 1991-92 la Secretaría de Cultura de la EUPC impulsó una investigación sobre las Escuelas Urbano-Marginales (EUM) de la ciudad de Córdoba, jurisdicción provincial. El informe final se publicó en diciembre de 1992, relevando a través de un estudio sobre muestra no-aleatoria (o de “caso ampliado”), como le denominamos en esa instancia, cincuenta turnos escolares. Las razones para proceder de esa forma fueron diversas y estuvieron relacionadas tanto al carácter fuertemente *exploratorio* del intento (no había precedentes empíricos sistemáticos al respecto), cuanto a las posibilidades que en ese momento juzgó la organización gremial de viabilizar un estudio inicialmente extensivo, aunque sin comprometer todavía su realización sobre una muestra aleatoria o al azar (que presupone que los turnos que sean sorteados *deberán* llevar a cabo, necesariamente, el levantamiento de los datos). Se eligió la primera estrategia pensando que, a futuro, habría que elevar las pretensiones, superando

¹ *Escuelas urbano marginales, Ciudad de Córdoba, 1992 y Escuelas urbano marginales, Ciudad de Córdoba 1998-1999* (Actualización de estudio realizado en 1992). Programa de Formación y capacitación de los Trabajadores de la Educación. Unión de Educadores de la Provincia de Córdoba (UEPC). Alberto Parisí y equipo de investigación.

las limitaciones de ese primer trabajo, y optar por un producto más complejo y con menos deficiencias. Eso es lo que presentamos ahora, sobre algunas bases comunes al trabajo de 1992 y otras diferentes.

Lo común —esto en términos sustantivos— es revisar el estado de las EUM, *a posteriori de varios años de ajuste macroeconómico*, que ha golpeado fuertemente, tanto en la “base” de la pirámide de estratificación social (de donde provienen, nuestros “usuarios”, los chicos que constituyen masivamente la población de las EUM) cuanto en otros sectores medios, (de donde provienen nuestras maestras, maestros, directivos y personal de apoyo) produciendo un fuerte descenso social vertical.

Es también común el instrumento de relevamiento para encuestar, aunque ha sido ampliamente revisado, corregido, mejorado (eso creemos, y esperamos que los resultados lo confirmen). Lo diferente y novedoso ha estado en tres cuestiones:

Una, que se decidió encuestar por separado —a fines de 1998— a los chicos, a través de una pequeña encuesta aplicada a los alumnos de sexto grado de la muestra construida; la elección de estos chicos obedeció a que son los que poseen mayor “competencia lingüística” y ofrecían mayores garantías en relación a la información buscada.

¿Qué se buscó, exactamente? El perfil socioeconómico de nuestros chicos, porque son ellos y sus condiciones de vida —materiales y simbólicas— los que determinan esencialmente (aunque no exclusivamente, como veremos), la urbanomarginalidad.

En segundo lugar, habiéndose determinado que el universo de EUM (de la ciudad de Córdoba, jurisdicción provincial) se halla en torno a unos doscientos turnos escolares, decidimos elaborar una muestra aleatoria, representativa del universo en cuestión. El tamaño de la misma quedó establecido en cuarenta y siete turnos escolares, que integraron proporcionalmente a tres modalidades de EUM, según una sencilla tipología que las clasificó en “muy urbanomarginales”, “medianamente urbanomarginales” y “poco urbanomarginales”.

Finalmente, la tercera diferencia estriba en que en esta nueva versión del trabajo se introdujo el análisis cualitativo de preguntas abiertas, relacionadas con un núcleo central de la investigación: la visión y perspectiva de los docentes respecto a cómo perciben las relaciones de enseñanza-aprendizaje y sus condiciones generales de trabajo ¿Qué persigue la investigación cualitativa, a diferencia de los análisis estandarizados, del tipo de estudios estadísticos, cuantitativos? Con gran claridad lo expresa una gran investigadora educativa argentina, en estos términos:

Esta perspectiva, que generalmente llamamos cualitativa por usar datos preferentemente no cuantificados [...] no busca establecer generalizaciones ni pretende representatividad para sus datos; lo típico es explorar situaciones particulares, que se describen con detenimiento sin aspirar a que constituyan una muestra representativa de la población total de casos similares.

El propósito de los trabajos que adoptan este enfoque no reside en formular y someter a prueba conexiones causales entre las variables estudiadas; por el contrario, el peso del análisis recae en la interpretación de las situaciones que deben ser observadas en su contexto significativo. Más que por causalidad de las conexiones el investigador se interesa por la significación de las acciones e interacciones de los actores, por sus sistemas de valores y por sus marcos de referencia. Pero aunque en este esquema no se parte de hipótesis ni esquemas causales, sin duda quien lo adopta trabaja con supuestos y conjeturas y, en formas más o menos explícitas persigue determinadas líneas de análisis y objetivos teóricos, amén de sus concepciones epistemológicas y sus ideas de la realidad.

Los supuestos de los investigadores que adoptan este enfoque posiblemente no coincidan con las orientaciones de quienes trabajan con el enfoque cuantitativo y experimental; sin embargo, la diferencia entre ambas formas de hacer investigación no debe generar conflictos ni rechazos mutuos. Hay que recordar que las dos perspectivas metodológicas responden a dos viejas tradiciones de inves-

tigación en las ciencias del hombre, que han coexistido durante mucho tiempo. (Babbini *et al.*, 1994, pp. 14-15)

Como veremos en la segunda sección de este documento que estamos presentando, la novedad a la cual nos referimos en este caso será la de conjugar, articular o triangular datos de investigación, como hoy se conoce a esta operación de acercamiento entre dos formas de análisis en una investigación (la cuantitativa y la cualitativa).

Para finalizar esta parte introductoria, cabe señalar, asimismo, que si bien la muestra a partir de la cual levantamos la información fue estratificada, no hemos encontrado diferencias significativas entre los estratos, a un doble nivel: tanto en el estudio general sobre el conjunto de los turnos escolares, cuanto en los rasgos básicos de la población infantil que asiste a los mismos. En borradores previos al presente informe se elaboraron algunos cuadros de cruce de variables por estratos, con la finalidad de percibir si existían diferencias significativas entre los mismos. Los resultados no ameritan —a nuestro juicio— insistir en esa línea analítica. Se ha optado, más bien, por comparar, en algunos casos los resultados del presente trabajo, con los obtenidos en el del año 1992. El desafío será, por lo tanto, poder dar razones de las diferencias o similitudes existentes, teniendo en cuenta el tiempo transcurrido y las profundas transformaciones sociales acontecidas.

Por último, no debe olvidarse que el presente estudio es producto de un quehacer participativo, en el cual han tenido que ver, por una parte y básicamente, el grupo de maestras que trabajó desde la Secretaría de Educación y Cultura de la UEPC; y por otra, todas las maestras y maestros de las EUM seleccionados por sorteo en la muestra. Es obvio que sin su participación y compromiso lo que sigue no hubiera podido llevarse a cabo.

Bibliografía

Eichelbaum de Babini, Ana María; Gibaja, Regina Elena; Sautú, Ruth; Rinaudo, María Cristina; Borzone de Manrique, Ana M.; Rosemberg, Celia; Sarrí, Patricia (comps.) (1994). *La educación en la Argentina: trabajos actuales de investigación*. Buenos Aires: La Colmena.

Nuevos sujetos sociales. Identidad y Cultura. Servicio a la acción popular¹

Introducción general

Alberto Parísí (director de la investigación)

Prólogo institucional

El libro que estamos presentando expone los resultados de la investigación realizada con los cirujas de Villa Urquiza (Córdoba, Capital). La misma fue llevada a cabo por la Lic. María Inés Peralta, Lic. Mariana Patricia Acevedo, Jorge Braccaccini y Osvaldo Cipolloni, miembros del SeAP (Servicio a la Acción Popular), institución no gubernamental que realiza tareas de Educación Popular con organizaciones villeras de la Ciudad de Córdoba. Actualmente se trabaja con Mujeres, Jóvenes, Cirujas y Bibliotecas Populares, bajo la coordinación del Lic. Alberto Parísí.

Dicha investigación se desarrolla durante los años 1992-1994, dentro del proyecto del Equipo de Cirujeo de la institución. Los orígenes

¹ Artículo publicado en *Nuevos sujetos sociales. Identidad y cultura. Servicio a la Acción Popular*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1996, por Alberto Parísí y equipo de investigación.

del mismo se remontan a ya más de 10 años de práctica con el sector villero de Córdoba, y 4 con los cirujas.

La pregunta sobre cuándo sabemos acerca de los sectores con qué trabajamos y cuánto saben ellos acerca de lo mismo, ronda SeAP desde sus inicios. Experiencias previas en investigación social (recuperación de la memoria, procesos de autodiagnóstico con organizaciones de mujeres, etcétera), nos han ido marcando un camino en el cual corroboramos la importancia del conocimiento sistemático y profundo de los sujetos y problemáticas que abordamos.

En el presente proyecto nos propusimos avanzar en el conocimiento de un sujeto poco indagado, más no por ello intrascendente ni ausente en la dinámica de nuestras villas: ahondar en el conocimiento del sujeto ciruja fue el horizonte propuesto. Y al decir ahondar, lo hacemos bajo el supuesto de que conocer sistemática y científicamente es algo más que la acumulación de información. Recuperar lo acumulado, organizarlo y profundizar en función de obtener un conocimiento transmisible fue uno de los objetivos.

Por otro lado, afirmábamos en los esbozos del proyecto, tener un conocimiento más certero del sujeto y la problemática nos permitiría mejorar nuestras propuestas de trabajo y las de la organización que venimos acompañando (Cooperativa de Trabajo Los Carreros). Bajo estas premisas fue que iniciamos juntos este proceso, bajo la idea de que la acción, por más bien intencionada que fuera, no bastaba sino que lograríamos darle un marco de comprensión más amplio, que trascendiera lo inmediato, lo percibido, lo sentido. Porque trascender la apariencia de los hechos se nos presentaba como un desafío, y porque estábamos dispuestos a asumirlo.

Creemos que la experiencia tuvo frutos más ricos de los esperados, por lo cuanto el conocimiento que sospechábamos tener fue menor, y por lo tanto los descubrimientos mayores. La predisposición de los sujetos con que trabajamos nos alentó permanentemente, al igual que la colaboración de nuestros compañeros de trabajo.

En síntesis, creemos que fue correcto asumir el desafío, que no podíamos ni podemos desaprovechar la experiencia de estos años de

trabajo, por cuanto evitarlo y desligarnos, sería desaprovechar un lugar, una relación, y un conocimiento que pocos poseen: el que viene dado por la estrecha relación con la gente, con todos y cada uno, con los que nos contaron sus vidas, con los que nos recibieron durante meses, con los que respondieron las encuestas, con los que permitieron que este no fuera un mero ejercicio académico o intelectual sobre la identidad de los cirujas, sino un acercamiento donde permanentemente la empiria y la teoría fueran dialogando.

El desafío de hoy es mayor: transmitir lo acumulado y profundizar sobre nuevos interrogantes que nos fueron surgiendo.

Finalmente, queremos agradecer a Ruso, Chinina y Walter por contarnos sus vidas, con tristezas y alegrías, con dignidad y vergüenza, con llantos y risas, y a los cirujas de la villa que nos contestaron la encuesta, a nuestros compañeros que nos acompañaron en el desafío, y a las Agencias de Cooperación Diakonia y Desarrollo y Paz que financiaron este Proyecto.

Presentación

La presente investigación es un estudio empírico de caso, cuanti-cualitativo; su campo está constituido por parte de Villa Urquiza, barrio de la ciudad de Córdoba.²

Desde el punto de vista de nuestra indagación nos propusimos, en primer término, una descripción de determinadas características de nuestro caso (a lo cual responde, específicamente el subdiseño cualitativo que ocupa el primer capítulo de nuestra investigación). Asimismo, a través del subdiseño cualitativo hemos intentado un acercamiento exploratorio más en profundidad tanto de los mismos temas de la parte cualitativa, cuanto de nuevos aspectos y temáticas. Los resultados de este último subdiseño constituyen los capítulos dos y tres del trabajo, elaborados a través de la metodología de las

² La caracterización del barrio está en el anexo final de este estudio.

Historias de vida.³ El universo ciruja no es nada homogéneo, por lo cual tuvimos especial cuidado en la elección de los interlocutores para las entrevistas.⁴ Debíamos tener en cuenta varios criterios, tales como la “antigüedad” en la profesión ciruja, edad y sexo. Si bien no todos estos criterios se cumplieron literalmente, podemos señalar que la “muestra” fue —en lo esencial— satisfactoria.

Nuestra investigación conlleva el intento explícito de “triangular” diseños, en un sentido fuerte del término. Es decir, no solo yuxtaponer dos diseños diferentes (el cuantitativo y el cualitativo) sino hacerlos trabajar uno sobre el otro —y viceversa— a lo largo del proceso de investigación. En este sentido hemos tenido una fructífera y estimulante experiencia en el año y medio de trabajo que ha durado nuestro proyecto, que con probabilidad no se refleja cabalmente en los resultados que a continuación expondremos. En los hechos, nos iniciamos con el trabajo exploratorio de tipo cualitativo, mediante las entrevistas (cuyos varios meses de realización fueron precedidos por una cuidadosa preparación teórico-metodológica y del campo de abordaje (a lo cual ayudó mucho la previa inserción institucional del SeAP en Villa Urquiza).

A partir del levantamiento, registro y análisis de las entrevistas, tuvimos las primeras hipótesis que nos permitieron diseñar el instrumento para recoger información cuantitativa. Cuando habíamos efectuado ambas etapas de campo, transitamos el rico y complejo proceso de confrontar resultados provenientes de los subdiseños, volver a la teoría y lograr, por último, un primer nivel de resultados que ahora presentamos (conscientes plenamente de su expresa provisoriedad).

Señalemos que a través del presente estudio —no obstante su carácter exploratorio y descriptivo— hemos intentado un acercamiento

³ Para la metodología de la Historia de Vida (en sus aspectos teóricos y metodológicos), hemos tenido en cuenta la siguiente bibliografía: Magrassi; Rocca; *La Historia de Vida* (1986). El texto de *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica* (1974), Taylor y Bogdan: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (1992).

⁴ Al comienzo del Capítulo II se hace una presentación biográfica de los mismos.

a la cuestión de la “identidad ciruja”. Vale decir, el abordaje de un aspecto central de la problemática de los *nuevos sujetos sociales*. Este punto, a pesar de su importancia, es expuesto y tratado de manera muy aproximativa, además, con brevedad. Inicialmente, en relación a algunos de sus supuestos, nos referimos al mismo en el próximo apartado (1.3. Marco teórico, punto B) y por último, en el Epílogo al conjunto de la investigación. Qué sea la identidad de un nuevo sujeto social, es algo brumoso y problemático. Debíamos evitar, entonces, la tentación especulativa (de allí la brevedad de nuestras reflexiones). Además, hemos pretendido que el propio trabajo sobre el material empírico hable y sugiera de modo abierto (nuestras reflexiones son, por lo tanto, unas de las tantas posibilidades de acercamiento interpretativo, solamente eso). Por ello afirmamos que hemos tratado este asunto central del modo indirecto y tangencial. Volveremos sobre estos aspectos en los lugares indicados.

Finalmente, digamos que la presente es una investigación institucional —tal como ya se dijo en el apartado 1.1.— en el cual hemos participado varios investigadores: quien suscribe esta Introducción General, en su carácter de director del proyecto y cuatro miembros del SeAP. Entre todos hemos discutido y redactado los diferentes capítulos que integran el trabajo; a los cinco nos corresponden por igual los méritos y aciertos que la investigación pueda tener. Sus muy probables falencias y desaciertos deberán imputarse —en primer lugar— a quien esto escribe.

Marco teórico

A) La primera cuestión conceptual de relevancia que constituye nuestro arranque teórico general se refiere al *carácter de la marginalidad* que opera como contexto sustantivo del fenómeno ciruja. ¿Se trata de la marginalidad “tradicional” (muy estudiada en Latinoamérica en las décadas del 60 y 70 y cuyas características las podríamos encontrar en las obras de Germani, Quijano, Ribeiro, etcétera),

o, más bien, de la “neomarginalidad”, fenómeno no tan estudiado y conceptualizado aun, de características ciertamente novedosas? Antes de perfilar una respuesta a este asunto intentaremos diferenciar, por lo tanto, estas dos formas de marginalidad y sus respectivas conceptualizaciones: la tradicional —entonces— (articulada a la teoría de la modernización y las economías duales, en algunos autores, en otros, al “ejército industrial de reserva” del MdP capitalista) y la contemporánea, ligada al proceso de ajuste estructural.⁵

En la marginalidad urbana argentina estudiada en las décadas del 60 y 70 (fenómeno surgido como efecto de los cambios producidos por la industrialización sustitutiva, las migraciones internas, etcétera) se consideró a los marginales constituyendo “bolsones” pertenecientes al estrato más bajo del sistema de clases y estratificación social. No obstante tal pertenencia, tenían la posibilidad de una relativa movilidad social ascendente, en la medida en que era factible su *acceso al mercado laboral formal*. En efecto, la desocupación laboral en la Argentina era baja y descendente (la tasa anual media era, en 1970, del 4,9 y en 1975, del 2,6; mientras que en 1990 había ascendido a un 7,5), no había precariedad laboral extendida y, aun las posiciones laborales de menor calificación (como la construcción, por ejemplo), tenían cobertura social y legal. Puede afirmarse que la mayoría de las formas ocupacionales bajas poseían salario por convenio, cobertura y moderadas perspectivas de movilidad ascendente.

⁵ La bibliografía sobre el tema de la marginalidad es enorme; ver el trabajo de Bennholdt-Thomsen: “Marginalidad en América Latina. Una crisis de la teoría”, en *Revista mexicana de sociología*, año XLIII, vol. XLIII, núm. 4, octubre-diciembre de 1981, con amplia revisión de la bibliografía al respecto. Para la concepción más tradicional, ver Germani, *El concepto de marginalidad* (varias ediciones); Vekemans; Fuenzalida, *Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico* (1969); Ribeiro, *El dilema de América Latina* (1993). Para las nuevas conceptualizaciones, ver Nun, *Crisis económica y despido en masa* (1989); Raus, “La nueva marginalidad”, en *Revista Doxa*, II, 5 (1991); Galín; Novick; Beccaria, *La precarización del empleo en Argentina* (1988); AA. VV., *Cuesta Abajo. Los nuevos pobres; efectos de la crisis en la sociedad argentina* (1992); AA. VV., *La modernización excluyente* (1992); Torrado, *Estructura social de la Argentina: 1945-1983* (1992).

¿Cuáles son, en cambio, los rasgos de la actual marginalidad? Hemos dicho que la forma actual de la estructural que han sufrido nuestras sociedades desde hace aproximadamente una década y media. Intentamos, pues, dibujar un perfil mínimo del proceso de ajuste y su significado para nuestras sociedades, a fin de comprender mejor el tipo y grado de marginalidad que ha segregado.⁶

Los actuales procesos de ajuste estructural se iniciaron poco tiempo después de la crisis mundial de 1973. De manera selectiva en nuestros países en la década del 70 (a través de las dictaduras argentina y chilena, por ejemplo), formalmente se inauguraron y universalizaron en todo el subcontinente con motivo de la gran crisis financiera latinoamericana desatada en 1982. En respuesta a la (prevista) insolvencia deudora de nuestros países, estos sufrieron severas restricciones y fueron obligados por el FMI (y el consentimiento de nuestros Gobiernos; salvo excepciones que culminaron en el fracaso o desaliento) a efectuar dolorosas políticas de ajuste a sus economías. Desde el discurso internacional dominante (nativos de nuestros países) los ajustes fueron presentados como procesos de positiva racionalización de administraciones insuficientes y Estados paquidérmicos, crónicamente deficitarios. Vale acotar a este respecto, que las sociedades latinoamericanas necesitaban re-dimensionar sus Estados en forma urgente y racionalizar su pavorosa crisis fiscal. Pero el ajuste “realmente existente”, el que sufrieron nuestros países, poco ha tenido que ver con ello. Al contrario, ha tenido un significado y dirección que deben especificarse con exactitud.

Visto el ajuste a escala de nuestra inserción en el sistema capitalista mundial, contiene tres dimensiones principales:

⁶ Sigo en la siguiente exposición del ciclo del posajuste, mi trabajo titulado “Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica”, publicado en la *Revista Acto Social*, año 1, 2, noviembre de 1992.

1. Ha implicado una incorporación coactiva más profunda de los capitales locales más dinámicos al ciclo internacional de la valorización capitalista.
2. Ha generado una dependencia financiera “a perpetuidad”, mediante compromisos contraídos para cancelar la impagable deuda externa (Plan Brady, por ejemplo) que hipotecan severamente nuestro futuro y nos dejan inermes frente al chantaje acreedor.
3. Ha incorporado nuestros espacios culturales locales y regionales al sistema internacional de producción de mensajes y significados. Este hecho, de imponderables efectos a futuro, está posibilitado por la omnipotencia de los medios masivos de comunicación que dependen, tecnológica y logísticamente, de los intereses e ideologías del mundo central.

Visto el ajuste al interior de nuestros países (y en muy estrecha relación con la perspectiva macros precedente), tres son también los significados que deben resaltarse:

1. La minimización del mercado interno, en cuanto espacio económico propio de reproducción de capitales adecuado a demandas y necesidades específicas (internacionalización económica del que se acaba de hablar);
2. Un drástico achicamiento del Estado, como “aparato” y empresa (lo cual era deseable en alguna medida, según se comentó anteriormente); pero no solo eso, porque a partir de ese embate se emprendió un ataque sistemático a la capacidad regulatoria del Estado, con lo cual el mismo ha quedado impotente frente a los conflictos sociales y las pretensiones absolutas de la tasa de ganancia capitalista.
3. Como efecto de las tendencias que hemos mencionado, en nuestras sociedades se continúa profundizando el viejo fenómeno de la marginalidad, de tal forma que hoy ya no solo hablamos de marginalidad en relación a la vieja tesis funcionalista de las

“economías duales”, sino que mencionamos una dualización social producto de la neomarginalidad. El término “neomarginalidad” alude, pues, a la forma actual del fenómeno, a partir de su “sobredeterminación” por el ajuste estructural ¿Cuáles son los rasgos de la presente marginalidad? Es esta la pregunta que había quedado planteada anteriormente; intentaremos un esbozo de respuesta.

Según los criterios del INDEC⁷ se trata de una marginalidad compleja integrada por la asociación de dos formas de marginales: *los pobres estructurales* (es decir, individuos con “necesidades básicas insatisfechas” o NBI; y simultáneamente, en muchos casos, también, “bajo línea de pobreza”. Es decir que, además sus ingresos tampoco le permiten —habitualmente— solventar una canasta de bienes y servicios indispensables) y, por otro lado, los nuevos pobres (estos últimos considerados solamente “bajo línea de pobreza”, pero no NBI).

Puede afirmarse que es característico de esta nueva forma de marginalidad que la primera categoría de pobres (los estructurales) se ha extendido y profundizado (ha pasado de ser un conjunto de bolsones de pobres estructurales a constituirse en un estrato social —el más bajo— que en nuestro país sobrepasa los tres millones de personas). A modo de hipótesis nos animaríamos a afirmar que determinados segmentos de este estrato (por ejemplo, los cirujas) podrían ir quedando fuera del sistema global de estratificación social, por la asociación de variadas causas. La primera es porque cada vez les es más difícil el acceso al mercado laboral formal. Esto está motivado por la extensión y generalización de la precariedad laboral (alta tasa de desocupación más desregulación laboral), uno de los precios que se pagan por la profundizada internacionalización del capitalismo argentino.

⁷ Ver al respecto: Instituto Nacional de Estadística y Censos, *La pobreza en la Argentina* (1985); y *La pobreza urbana en la Argentina* (1990).

Sumada esta característica a otras dimensiones de la marginalidad (aspectos psicosociales, culturales y de participación social y política —escasa o nula-) que ahora se ha agravado y han adquirido una inédita relevancia, nos han llevado a resignificar el concepto de “exclusión social” —y de marginalidad, por tanto— y a plantear la cuestión de la dualización social. Los efectos del ajuste económico se manifiestan en una fragmentación y reacomodamiento total de la estructura social. Los que habían sido sectores sociales tradicionales, tales como la clase trabajadora, entran en un proceso acelerado de pauperización que les destruye como tales, ya que no solo se opera un descenso de sus ingresos fijos, sino que muchos de ellos son directamente expulsados del circuito de la producción [...] Este es un dato central: la reestructuración social se asienta en una lógica de exclusión diferente del tradicional esquema de “sectores populares marginados del acceso a determinados bienes”.

El sistema hoy no margina, más bien expulsa [...]. (Desperbasques y Castillo, 1991-1992)

En cuanto a los “nuevos pobres”, si bien su problemática ha sido explosiva en los 80 (crecieron más del 300 % entre 1980-1990), su peculiaridad estaría dada por dos factores: por la forma en que ha afectado a los sectores medios argentinos⁸ y por su estrecha asociación con la pobreza estructural (en la medida en que ambas categorías tienen varios puntos de contacto), situación de rasgos potencialmente detonantes.

B) El otro aspecto de nuestro marco conceptual se relaciona —como anticipamos— con la cuestión de la identidad del ciruja. Al término de nuestra investigación tendremos que haber avanzado sobre esta temática y tendríamos que exhibir dicho avance en específicas posiciones al respecto. Pero la cuestión previa es qué entendemos por tal en la misma palabra “identidad”, a qué nos referimos, hacia dónde apuntamos con nuestras expectativas. Nuestro punto

⁸ El tema está expresamente tratado en el libro *Cuesta abajo...*, anteriormente citado.

de partida, pues, ha de consistir en analizar el contenido teórico del asunto.⁹

Inicialmente debe quedar en claro que ningún camino “esencialista” nos resolvería la problemática. En este sentido debemos reafirmar la convicción de que la identidad no es una esencia fija e inmutable (no es algo así como se imaginó a las “esencias”, por lo tanto gran parte de la tradición filosófica occidental poco podría ayudarnos en nuestra indagación). La identidad ni es algo fijo e inmutable ni es una “cosa”. Suponemos que se genera lenta e históricamente —a través de innumerables hechos y procesos— y se constituye mediante una red de vínculos medianamente estables y significativos. A partir de allí podríamos pensar en una suerte de sistema de relaciones de identificación, diferenciación y oposición, que conforman “una posición de sujeto”, como lo llama Laclau. Es decir, un sujeto colectivo en formación, aglutinándose en torno a determinadas demandas y con un imaginario común donde autointerpretarse como tal.

A través de la red de vínculos mencionada y las relaciones que la sustentan (relaciones de identificación, diferenciación y oposición), creemos que esta posición de sujeto construye *su autoimagen y la imagen de lo otro* (el propio mundo, los otros diferentes y los otros opuestos). Ahí queremos indagar en nuestro estudio de caso, en la intersección de los vínculos y relaciones que —pensamos— construyen y alimentan la identidad de esta nueva posición de sujeto que llamamos “ciruja”. Pero nuestro intento no es de carácter especulativo ni filosófico, sino social y empírico, por lo cual solo podremos transitar por esta doble operación:

⁹ Algunos conceptos teóricos de esta problemática, tales como “posición de sujeto” y su relación con un cuerpo de demandas y un imaginario específico, los seguimos de la lectura de Laclau-Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (1991); en especial: cap. III. Para los aspectos históricos y sociopolíticos de los nuevos sujetos sociales, ver Fernández, *Movimientos sociales en América Latina* (1991).

1. Trabajar sobre un material empírico que sirve como indicador observable de vínculos y relaciones concretas, tales como lo familiar, lo laboral, lo público, etcétera. A esto responde el grueso de la investigación, en sus subdiseños respectivos.
2. Trascender los indicadores empíricos para “retornar” a las hipótesis y dimensiones más teóricas con una carga de huellas e indicios (recogidos en el momento del juego interpretativo), que nos servirán de pautas para elaborar proposiciones efectivas (algunas, al menos) acerca de la identidad del ciruja.

Si lo logramos en alguna medida, habremos avanzado en el sentido que nos hemos propuesto.

Bibliografía

- AA. VV. (1992). *Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Losada / UNICEF.
- AA. VV. (1992). *La modernización excluyente*. Buenos Aires: Losada / CIEPP / UNICEF.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1981). Marginalidad en América Latina. Una crisis de la teoría. *Revista mexicana de sociología*, XLIII (4), octubre-diciembre.
- Desperbasques, Miguel, y Castillo, Jorge (1991-1992). La crisis de los proyectos populares o los proyectos populares en crisis. *Doxa*, II(6).
- Fernández, Ana (1991). *Movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: RET / AIQUE / IDEAS.

- Galín, Pedro; Novick, Marta, y Beccaria, Luis (1988). *La precarización del empleo en Argentina*. Buenos Aires: CEDAL / CEIT.
- Germani, Gino (s. f.). *El concepto de marginalidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (1985). *La pobreza en la Argentina*. Buenos Aires: INDEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (1990). *La pobreza urbana en la Argentina*. Buenos Aires: INDEC.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1991). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Magrassi, Guillermo, y Rocca, Mario (1986). *La historia de vida*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Nun, José (1989). *Crisis económica y despido en masa*. Buenos Aires: Legasa.
- Parisi, Alberto (1992). Posmarxismo y posajuste en Latinoamérica. *Acto Social*, 1(2), noviembre.
- Raus, Diego (1991). La nueva marginalidad. *Doxa*, II(5).
- Ribeiro, Darcy (1993). *El dilema de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Taylor, Steven, y Bogdan, Robert (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Torrado, Susana (1992). *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*. Buenos Aires: De la Flor.
- Vekemans, Roger, y Fuenzalida, Ignacio (1969). *Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico*. Barcelona: Herder.

La “Mesa de Concertación Social” en Córdoba: presentación y discusión¹

1. Desde 1992 se inició en nuestra ciudad capital una experiencia de articulación entre el Estado provincial, el municipio, algunas ONG y la Unión de Organizaciones de Base para los derechos sociales, con el objetivo de rediscutir y potenciar determinadas políticas sociales, que tienen como destinatarios prioritarios a los sectores populares más carenciados de nuestro medio.

La experiencia es rica, riesgosa y ha pasado —en estos últimos tres años— por diferentes avatares; entre ellos es dable recordar la dura crisis que ha sufrido la provincia en este año 1995, lo cual implicó la finalización antes de tiempo del tercer Gobierno de Angeloz, el cambio de todos los actores gubernamentales que venían participando desde 1987 en aquella (entre otro, el principal: el ex ministro provincial de asuntos sociales, Dr. Cafferatta Nores, hoy diputado nacional electo) y una aguda restricción financiera —por parte del Gobierno— que dificulta severamente la continuidad normal de la experiencia. Ello ha llevado a que los actores de la sociedad civil que participan de la Mesa, se aboquen a una seria revisión de todo el proceso. En eso se está hoy. Pero más allá de estas cuestiones de hecho, fundamentales para la consecución de la experiencia, debemos

¹ Artículo publicado en *Temas y Debates*, año I, N° 1.

reconocer que, por debajo, se ha movido todo un debate que supone tomar posiciones respecto del rol del Estado y la sociedad en la implementación de las políticas sociales, las posibilidades y sentido de la concertación, el rol del trabajo social en estas temáticas, etcétera, a todo lo cual me referiré brevemente.

Para concluir esta presentación señalo que a mis indicaciones sobre la Mesa de Concertación Social, las extraigo de los documentos² que tuvieron una circulación más bien restringida pero pública: uno del Ministerio de Desarrollo Social y el otro elaborado por parte de las ONG participantes. Mis planteos y cuestionamientos parten, pues, de esos escritos (producidos en 1994), y de su manera de entender el sentido de la concertación; a ello añado yo la problematización del asunto respecto de la especificidad del trabajo social.

2. ¿Por qué creemos que las políticas sociales son un campo relevante, de importancia central para el trabajo social?

Podría pensarse que, como efecto de las tendencias pendulares, hoy, a diferencia de la Reconceptualización (que imaginó un trabajo social revolucionario y transformador de la sociedad), la nueva “moda” de los 80 y 90 ha recalado en una propuesta más “light”, ligada a la función redistributiva del Estado. Pero en realidad, esto poco tiene que ver con una cuestión de modas intelectuales y sí, posee mucho de problemático y de dimensión sustantiva para el trabajo social. Quiero decir: la relación del trabajo social con el mundo de las políticas públicas de bienestar social es sustantiva en la definición de la profesión; y, además, problemática. Más adelante, lo veremos con algún detenimiento.

² Los trabajos son: Cafferatta Nores, José: *La Mesa de Concertación Social, una estrategia de Política Social*, Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de la provincia de Córdoba, 1994. Y el otro es un escrito firmado por la Unión de Organizaciones de Base para los Derechos Sociales y varias ONG participantes, entre ellas CECOPAL, SERVI-PROH, SEMAS, TALLER MUJICA, etc. El título es *Una práctica de concertación de Políticas Sociales*.

3. Los dos artículos mencionados sobre la Mesa de Concertación son optimistas respecto del periplo cumplido por la misma hasta ahora.

Este optimismo está justificado, en la medida que se trata de una iniciativa novedosa en nuestro país: novedoso es además que siga hoy funcionando y tenga concreciones en su haber.

¿Cuántas de estas experiencias pueden estabilizarse en la Argentina de nuestros días? También debe señalarse que tanto las ONG como el Ministerio de Desarrollo Social, si bien participan entusiasta y creativamente de este espacio común de concertación, no lo *visualizan de la misma manera*. Y en esto hay materia para una reflexión importante. Ambos actores coinciden en lo obvio: la mesa es un espacio multisectorial, de participación y concertación de entendimiento, esfuerzos y recursos en vista de determinadas políticas sociales. Difieren, no obstante, en aspectos sustantivos: para las ONG participantes es una “nueva forma de hacer política” que pivotea, de las últimas, *sobre el espacio de concertación multisectorial mismo*; por ello se plantean el desafío de hacer políticas traspasando[...]. “El rol distribuido ejecutor de políticas públicas —y pasar— a la faz positiva” (Unión de Organizaciones de Base para los Derechos Sociales, 1994). El ministro Cafferatta Nores ve las cosas de modo diferente: para él la relevancia de la Mesa de Concertación se deriva de su calidad de instrumento novedoso de la *política social del Gobierno*. Lo dice expresamente: “[...] la Mesa de Concertación ha adquirido una significación muy importante como estrategia para concertar la política social del Gobierno [...]” (Cafferatta Nores, 1994). Y más adelante añade que se trata de “[...] una modalidad participativa para la planificación y ejecución de las acciones derivadas de la política social del Gobierno [...]” (Cafferatta Nores, 1994).

4. ¿Qué se pretende al señalar esto, acaso la imposibilidad de una concertación sectorial que incluya al Estado, o la advertencia purista de que no hay “unanimidad” ideológica en el intento? Nada de ello; probablemente sea consustancial a estos esfuerzos de articulación de los espacios públicos societario y estatal, el hecho de mantenerse

en un inestable equilibrio, producto de la necesaria tensión política-ideológica que los sustenta. Sabemos que el Estado no es un espacio neutro y que, en el mismo, por lo tanto, *determinadas* fuerzas e intereses sociales son hegemónicos y dominantes. No obstante, se ha apostado a concertar también con el Estado; no solo por la dimensión de sus recursos, sino también porque el Gobierno del Estado es democrático. En otras circunstancias, sería impensable hacerlo. No obstante, es importante añadir a las consideraciones que hacen las ONG en su artículo, este hecho: que la tensión político-ideológica que subyace a la Mesa de Concertación no es inmóvil: tenderá a desplazarse siempre en el sentido de sus fuerzas dominantes. De allí la necesidad de un permanente sentido crítico en una doble dirección: hacia las posiciones del Estado en la concertación, pero también hacia las propias posiciones, a la forma de ver y hacer que desplieguen los mismos actores representantes de la iniciativa de la sociedad civil.

5. Volvamos ahora un poco atrás, al punto en que habíamos señalado la consustancialidad de las políticas sociales y el trabajo social; también su problematicidad.

Con el surgimiento de las primeras instituciones del Estado de Bienestar (finales del Siglo pasado), se fue instalando progresivamente en el imaginario social una triple cuestión:

1. La “*falla*” *estructural* del mercado, es decir, su incapacidad congénita para una asignación equitativa del trabajo y su producto.
2. La demanda de los excluidos por los mecanismos del mercado, como problemática que afecta al conjunto de la sociedad;
3. La necesidad de responder a esa demanda de modo permanente y a partir de un doble imperativo: el de la *justicia* (no la caridad o la filantropía) y la *respuesta política social* (no la iniciativa individual).³ Son estas transformaciones que sufrió el Estado capitalista (producto de prolongadas luchas sociales y políticas), que se profundizarán con la consolidación *del Estado social de derecho*,

³ Acerca de lo “público”, ver Nancy Fraser (1993) y Laclau (1990).

después de la primera gran guerra europea, las que señalan el contexto sustantivo en el cual el trabajo social mutará a su forma actual, dejando definitivamente atrás la caridad o la filantropía como motivaciones centrales de su accionar; asimismo, superando la pertenencia a entidades sectoriales (las Iglesias) y desligando sus iniciativas de los ámbitos individual o particular, el trabajo social se situará de *lleno en el campo de las respuestas públicas, sociales* a la demanda de los excluidos; por eso su hacer se desenvolverá al interior de políticas específicas. En el entramado de las políticas de bienestar o sociales, se halla su *objeto de intervención*.

6. Me quedan tres cuestiones más para cerrar este breve comentario, surgido como una necesidad de intervenir en el debate de la Mesa de Concertación pero que, a su vez, ha permitido enhebrarlo a la actual discusión sobre la especificidad del trabajo social.

6.1. La primera se refiere a la extensión del concepto de lo “público” (relacionado con expresiones tales como “políticas públicas” o “políticas sociales”, etcétera) ¿Al decir “público” nos referiremos exclusivamente al ámbito estatal? (Fraser, 1993; Laclau, 1990). De ninguna manera. Aunque hay que reconocer que el equívoco lleva su largo tiempo, y aún está muy extendido. Sin ir más lejos, el propio ministro Cafferatta Nores (1994) lo alimenta cuando define el esfuerzo de la concertación como un instrumento más idóneo “de las políticas sociales del *Gobierno*” (subrayado mío).

En realidad, lo *público* es el espacio simbólico y material de las demandas e iniciativas de la sociedad, *en cuanto social*; puede el término referirse, por lo tanto, a lo público estatal o lo público solamente societario. No obstante, se ha tendido a definirlo unilateralmente como ámbito de lo estatal, en la medida que han sido los Estados los que desarrollaron masivamente políticas de bienestar (seguro contra la invalidez y el desempleo; todo el derecho del trabajo, las diferentes formas de salario diferido, etcétera), dada la magnitud de sus recursos.

6.2. La segunda observación se relaciona con la naturaleza de las demandas con que opera el trabajo social. Esas demandas públicas, ¿son solo las que surgen de la “falla” del mercado? En otras palabras: ¿se trata privativamente de los excluidos “económicos”?

Una vez más hay que decir que también aquí el equívoco tiene sus años. Pareciera que nuestras sociedades solo generan exclusión a nivel de las relaciones de mercado y que, por lo tanto, las políticas públicas solo tendrán que definirse en términos de redistribución secundaria del ingreso. Una vez más, la exposición del ministro pareciera confirmarse en ese equívoco, a la hora de definir las políticas sociales como parte de las obligaciones del Estado. Dice así:

El Estado no puede ni debe permanecer ajeno ante las desigualdades sociales; especialmente cuando estas se generan en épocas de crisis económicas, debido a que las distorsiones que se producen impactan con mayor fuerza en los sectores sociales de menores recursos. Debe actuar en consecuencia, para contribuir a reducir las desigualdades que se producen en la sociedad. (Cafferatta Nores, 1994)

Es necesario efectuar aquí algunas precisiones. Nadie podrá negar la importancia de la exclusión económica, consustancial al mercado capitalista, cuya finalidad esencial es la valoración permanente del capital en juego y no “subalternos” objetivos de equidad social. Dada la magnitud y la relevancia de este hecho, es obvio que las primeras políticas sociales y las que aún no consumen la mayor cantidad de recursos, fueran las destinadas a una redistribución secundaria del ingreso, a fin de recuperar a los “excluidos” del mercado.

Pero tenemos que advertir que “el juego” de la exclusión ni comienza ni termina ahí, en nuestras sociedades. Digámoslo de otra forma: en la producción y reproducción de la existencia social nuestras sociedades generan un complejo sistema de exclusiones, cuyo eje podría situarse en la “falla” del mercado, pero que a su vez tiene expresiones específicas en una multitud de ámbitos que —a lo largo de este siglo— se han tornado evidentes y vigentes en el imaginario público de las sociedades más democráticas. Estas son —entre

otras— la exclusión de la mujer, los ancianos y los niños, a partir de un “mandato” social machista y productivistas que los excluye de las esferas decisivas del poder, la gestión y el goce. La exclusión racial, religiosa y de las minorías, a partir de una pegajosa trama de variados etnocismos y prejuicios similares. La exclusión pegajosa de la naturaleza, en fin, a partir de un modelo productivista depredador, que nos ha hecho creer que el mundo es propiedad exclusiva y excluyente de nuestra especie.

Todas estas exclusiones (un verdadero “sistema” de exclusiones y contradicciones) han ido creando —a nivel del imaginario público— sus demandas sociales correspondientes, la mayoría de los cuales no tiene respuestas en nuestro medio. Es decir, no se han creado todavía las instituciones y las políticas que asuman el desafío de responder a esas demandas (o si ya existen, lo hacen aun de manera muy tenue). Está abierto aquí un campo de inmensas virtualidades que, en la medida que sea correspondido generará —como dice el artículo de las ONG— “nuevas formas de hacer política”.

6.3. Por último, quiero retomar una afirmación que quedó pendiente al final del apartado 5.

Señalé allí que el entramado de las políticas públicas de bienestar social (obsérvese que no digo “políticas estatales”, porque ello sería reduccionista) se halla el “objeto de intervención” de la profesión ¿Qué quiero decir con ello? Al hablar de un “objeto” de intervención debemos evitar que la imaginación sustancialista nos lleve a pensar en alguna “cosa” que finalmente define la profesión. Eso que llamamos “objeto” no es sino un *hacer específico y fundado* (teórica e ideológicamente) al interior de las políticas públicas de acción social.

Más precisamente, es ese hacer el que *realiza efectivamente* las políticas de bienestar, al articular la demanda de los usuarios y sus satisfactores mediante complejos procesos de educación, información y generación de consenso. Sin hacer específico fundado, la relación entre usuarios y satisfactores se retrotrae a la calidad de dádiva paternalista (del Estado o cualquier entidad de la sociedad civil), y no se realiza *como política social*, pública. Aquí está el aspecto problemático

al que aludía anteriormente: porque hasta ahora las políticas sociales en nuestros países se llevan a cabo masivamente en el espacio público-estatal (y, en la medida en que el Estado ha ido resignando capacidad regulatoria, su intervención social se ha traducido cada vez más en gasto clientelista, dádiva paternalista, etcétera, como vemos hoy en el caso paradigmático —aunque no exclusivo en la Argentina— que constituye la provincia de Buenos Aires). En esta medida, desde el Estado se tenderá siempre a confundir *función redistributiva* (esto es, de determinados satisfactores lleguen a los usuarios) con *políticas sociales* (reduciendo estas a aquélla). Y, por tanto, el trabajador social quedará definido, entonces, como funcionario o burócrata de procesos redistributivos (¡nada que ver con el rol de *mediador de políticas* que hemos intentado perfilar!). Es fundamental para los trabajadores sociales la lucidez a este respecto, contraponiendo por una parte, a la visión más bien burocratizante que el Estado despliega sobre la profesión, una perspectiva de *hacer en términos de políticas* (aunque ello tenga *límites obvios* en el espacio institucional del Estado), y por otra parte, percibir que el campo de las políticas públicas en el espacio societario es un terreno muy poco explorado y explotado, pareciera que marcará el norte de un fortalecimiento *futuro y decisivo de la profesión*.

Bibliografía

Cafferatta Nores, José (1994). *La Mesa de Concertación Social, una estrategia de política social*. Córdoba: Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de la Provincia de Córdoba.

Fraser, Nancy (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 4 (7), marzo.

Laclau, Ernesto (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Un “agujero negro” en las identidades populares¹

La expresión pertenece al sociólogo Eduardo Grüner (1992) quien en un interesante trabajo se plantea los ejes sustantivos que permiten comprender la actual coyuntura argentina. Para Grüner, uno de esos ejes pasa por la crisis de identidad sociocultural y política de los sujetos populares; crisis material y simbólica, “Crisis de sentidos” respecto de la propia realidad. Su origen radicaría en el

[...] colapso de lo que fuera durante décadas el principal ‘edificio simbólico’ y referente ideológico del sentido común en la cultura política argentina: lo que llamaremos rápidamente, el nacionalpopulismo, [su] derrumbe ha producido, en una anchísima franja de la sociedad, un verdadero ‘agujero negro’ ideológico, una carencia de espacios discursivos alternativos en la cultura política, habida cuenta de que el nacionalpopulismo no fue un discurso ideológico de referencia exclusivamente para el peronismo, sino también —con múltiples variantes, claro está— para buena parte del radicalismo, la izquierda tradicional e incluso los sectores más “clientelistas” del conservadurismo. (p. 90)

¹ Artículo publicado en *Umbrales. Movimientos sociales y representación política*, año 7, N° 14, 2000.

Para calibrar la dimensión de esta crisis hay que tener en cuenta —como lo recuerda Grüner— que el referente ideológico nacional-populista recibió los golpes finales y decisivos de un Gobierno que, históricamente, constituyó algo así como su columna vertebral: el peronismo. En efecto, si el ajuste se inició a partir de la dictadura de 1976, prosiguió su marcha —excepto un breve interregno de la gestión alfonsinista, entre 1984-1985— en la etapa democrática, para profundizarse y entronizarse desde 1989, año en que Menem asume el Gobierno.

Es en todos estos últimos años, hasta hoy, que se han dado pasos irreversibles en la dirección de una hegemonía neoliberal en lo económico y neoconservadora en lo social y político (aunque debamos reconocer algunos esfuerzos del actual Gobierno por diferenciarse del pasado inmediato en estos ámbitos, hasta ahora pareciera que son poco éxitos). Simbólica y materialmente se han desarticulado —en forma definitiva, creemos— las bases estructurales y referentes del consenso que dio vida —estos últimos cincuenta años— a una Argentina de masas.

Probablemente desde aquí se amplíe nuestra comprensión de los cambios materiales que han acompañado a esta mutación y, asimismo, de la compleja interrelación entre ambas instancias. Ensayaremos revisar lo en el próximo apartado.

Cambios materiales y mutación de identidad

La cuestión que deseamos plantear, es la siguiente: la mutación de las identidades sociales populares producida por el ajuste ha sido acompañada por cambios en la estratificación social, las ideologías y las formas dominantes de las prácticas políticas.

De acuerdo a la información empírica de que se dispone en relación a modificaciones en la estructura de clases (Nun, 1987; AA. VV., 1991; Torrado, 1992), en la era del ajuste se han exacerbado las distancias entre los extremos de la pirámide de estratificación social.

Esto significa algo preciso: los sectores socioeconómicos altos de la sociedad (sus clases dominantes) son ahora menos y tienen más que antes.² Tienen más en términos económicos y políticos y lo poseen en detrimento, obviamente, de los que ahora tienen menos.

A su vez, la base de la pirámide se ha ampliado, produciéndose —entre sus actores— dispersión, aislamiento y enfrentamientos (enfrentamientos entre quienes poseen trabajo y quienes no; entre pobres locales y pobres extranjeros inmigrantes; entre villeros y sectores urbanos de la clase media baja, etcétera. Este es un palpable indicador del grado de fractura de las solidaridades en la base social). De acuerdo a la información empírica de que se dispone en relación a modificaciones en la estructura de clases, en la era del ajuste se han exacerbado las distancias entre los extremos de la pirámide de estratificación social.

En cuanto al centro de la pirámide, se ha achicado de manera sensible, como expresión de un proceso agudo de movilidad vertical descendente. Si tradicionalmente la Argentina del siglo XX se caracterizó por el crecimiento y relativa amplitud de sus sectores medios, el ajuste también ha golpeado salvajemente allí, generando el fenómeno inédito de los “nuevos pobres”.³ En síntesis: ha habido una modificación relativa de la estructura social del país; su pirámide de estratificación social se ha desplazado más hacia el modelo representado por El Salvador o Guatemala, que al de un país desarrollado. La cúspide de la pirámide se ha reducido —como dijimos—, acentuando un riesgoso proceso de concentración de poder y riqueza, poco compatible con la democracia. Sus sectores medios, también hoy, son más exigüos que dos décadas atrás (en términos comparativos). Y su base se ha ampliado, fracturándose y disgregándose. Estos movimientos regresivos han tornado a nuestra “morfología social” más rígida y, por cierto, problemática. Podemos, entonces, comenzar

² Sobre los cambios en la estructura distributiva y la distribución funcional del ingreso, ver Beccaria (1991a, 1991b).

³ Tema central del importante trabajo de comienzos de los años noventa, *Cuesta abajo...*

a entender —con los elementos expuestos— algunas causales que nos permitirán responder determinados “por qué”: por qué están casi paralizadas las iniciativas y proyectos colectivos (a nivel político, sindical, de base). Por qué ha proseguido de manera sostenida el movimiento de “retiro” a la vida privada y cotidiana de los sectores sociales, en desmedro de las necesidades de los espacios públicos. Esta “desciudadanización” de los actores sociales —como le llama Grüner— ¿en qué medida condiciona y posterga la refundación de un nuevo consenso en la Argentina?

O lo social o lo político

La fractura entre lo social y lo político (que deben ser dos instancias necesariamente articulables), se han convertido —en los tiempos del ajuste— en dimensiones contrapuestas.⁴ Fractura que no solo es percibida a nivel general (la mayoría de la gente, en este país, entiende que la política y los políticos poco tienen que ver con los problemas que los aquejan), sino especialmente en los sectores críticos y comprometidos con el presente. Se tiende a percibir en los grupos que participan en las tareas sociales como opuestos o contradictorios sus desempeños en estos dos campos: el social y el político. Múltiples razones han incubado por largo tiempo el recelo, pero en esta época existen razones con peso propio: el patético descrédito de la política y los políticos. La política convertida en espectáculo, los políticos “disputando pantalla” con los personajes de la farándula, la transformación de los partidos políticos tradicionalmente populares en fríos ejecutores del ajuste antidemocrático, la fuerte presencia de la corrupción y el sentimiento de que la impunidad premia a los deshonestos. Sumado a esto, la impotencia, ineficacia y clásica desunión de los sectores políticos de oposición potencialmente crítica;

⁴ Sigo en este punto el escrito para la revista *Tiempo Latinoamericano*, año XI, núm. 46, agosto de 1993, que se titula “O lo social o lo político: una imagen de la crisis”.

todo ello, ha llevado a que la “militancia social” masivamente deserte de la política. Se descrea de la política, los políticos y la capacidad contenedora de la democracia para albergar, proteger y madurar los intereses mayoritarios.

Si bien es cierto que muchas respuestas hasta ahora han recorrido el trillado camino de la deserción y el desencanto, entre los grupos militantes que no han cedido a la resignación, pareciera imponerse una consigna: hay que refugiarse en lo social y esperar de la política... nada. Lo político —por lo tanto— ha comenzado a ser visualizado como algo perverso en sí mismo, terreno irrecuperable para una militancia en serio y comprometida. Incluso, frente a cualquier propuesta participativa o de articulación proveniente de sectores políticos, la reacción espontánea será la desconfianza (y aun, el desprecio). La elección de lo social como ámbito único de acción y trabajo ha sido acompañada, pues, por una suerte de satanización del espacio político. Como veremos más adelante, esto es harto problemático, en la medida en que introduce un hiato insalvable entre dimensiones de la práctica que irrenunciablemente deberán religarse para fundar un consenso democrático y ampliamente participativo.

Proliferación de nuevas demandas

¿A qué nos referimos con este enunciado? A un conjunto de demandas expresadas por múltiples sectores de la sociedad, en relación a variados aspectos y necesidades colectivas. Así, ha habido estos últimos años demandas críticas y reivindicativas; y la sociedad se ha hecho oír sobre problemas de seguridad, educativos, contra la corrupción y la impunidad y por el eficiente funcionamiento de la justicia (demandas éticas), en defensa de la vida, del medio ambiente, de poblaciones y fuentes de trabajo, por el castigo a culpables de homicidios, etcétera. etcétera.

Las nuevas demandas se caracterizan por no ser partidarias ni clasistas (tampoco están ligadas a la constitución de nuevos sujetos

colectivos o “posiciones de sujeto”, según la expresión de Laclau; por lo tanto, deberemos diferenciarlas de las demandas articuladas a la constitución de los nuevos movimientos sociales). En diferentes ocasiones —y esto se ha acelerado últimamente— adquieren virulencia y gran explosividad (cortes de rutas, por ejemplo) se caracterizan, asimismo, por renovar y ampliar los sectores que las sustentan y promueven.

Hace más de una década que la Argentina ha integrado a sus experiencias estas nuevas formas de descontento, reivindicaciones y necesidad de participación. Su “talón de Aquiles” o el peligro que se cierne sobre ellas radica en que, de no ser ligadas a otras formas de participación más orgánicas y estables, solo expresen una “cultura de la urgencia”, carente de todo norte ideológico. En este sentido, pareciera que tendrán más y mejor futuro, en la medida que se ligen y articulen con los nuevos movimientos sociales. Con ellos comparten su pertenencia a una misma lógica de acción colectiva (García Delgado, 1989a), es decir, tener que ver preponderantemente con reivindicaciones relacionadas a la calidad de vida y la democratización creciente de la vida cotidiana. Y se diferencian básicamente —como ya lo señalamos— porque no se estructuran sobre una nueva “posición de sujeto” (Laclau y Mouffe, 1989).⁵

Desarrollo de los nuevos movimientos sociales

El surgimiento de estos nuevos sujetos colectivos o “posiciones de sujeto” (como los denomina Laclau) ha dado lugar a la paulatina consolidación de los llamados nuevos movimientos sociales,⁶ en

⁵ La expresión se refiere a los sujetos colectivos contingentes (no esencialistas), que se constituyen a partir de un conjunto de demandas y un espacio discursivo para desarrollar su pertinencia y legitimidad.

⁶ La bibliografía sobre el tema es muy amplia. Ver Jelín, *Los nuevos movimientos sociales*; Fernández, *Movimientos sociales en América Latina*; García Delgado, “Clientelismo o autonomía: los nuevos movimientos sociales en la construcción de un nuevo orden político” y “Los movimientos bajo el ajuste”; González Casanova, “La democracia de

cuya denominación, ya se intenta establecer la diferenciación con los “viejos” sujetos colectivos tales como las clases, grupos, sindicatos o, a nivel político, los partidos. Asimismo, su denominación apunta a visualizar la constitución de sujetos colectivos estables, enhebrados a un conjunto específico de demandas y reivindicaciones y, asimismo, con capacidad efectiva de avanzar paulatinamente su reclamo en el imaginario social (como históricamente ha ocurrido con el feminismo, el ecologismo, los derechos humanos, las minorías, etcétera).

La originalidad de los movimientos sociales ha consistido en poner en evidencia la pluralidad y especificidad de los sujetos y sus demandas, los cuales no son deducibles de, ni reductibles a, ningún “centro” social, ontológicamente privilegiado. En este sentido, su desarrollo permitió en nuestra época una esclarecedora crítica de toda forma de esencialismo clasista y ha redefinido el debate en torno a la relación entre clases sociales y movimientos sociales.⁷

Al expresar formas nuevas y alternativas de participación de la sociedad, deberían haber posibilitado una repotenciación “desde abajo” del consenso, pero eso no ha ocurrido hasta ahora (o lo ha hecho en una medida poco significativa). Se habla, por ello, de un “eclipsamiento” de los nuevos movimientos sociales García Delgado (1989a); ¿en qué consistiría el mismo? El sociólogo García Delgado señala, para el caso argentino, varias causales posibles: el “desencanto” generalizado de toda forma de participación social o, también, el muy poco apoyo del Estado a estas formas autónomas de gestión. Pero un factor pareciera plantearse como decisivo: los equívocos en las formas (necesarias y posibles) de articulación entre los nuevos movimientos sociales y las nuevas demandas, con las instancias políticas propiamente dichas. Ya hemos analizado

los abajo y los movimientos sociales”; Boron, “Clases sociales y movimientos sociales en el capitalismo contemporáneo”.

⁷ Sobre la discusión acerca de la relación entre clases sociales y los nuevos movimientos sociales, ver los trabajos de Laclau, Mouffe, González Casanova y Boron citados en la nota anterior.

anteriormente (en el apartado “O lo social o lo político”) las causas posibles de este enconado desacuerdo. Plantearemos en los próximos apartados algunas de las tareas pendientes que hoy tenemos que encarar, relacionándolo específicamente con esta temática de la articulación, como una de las claves en el proceso de refundación del consenso en la Argentina.

Demandas sectoriales de la sociedad y articulación de “redes” de sujetos colectivos

No caben dudas de que la primera tarea que define a la pluralidad de sujetos colectivos que operan en la sociedad civil, es responder a una demanda específica; la misma podrá ser de carácter material, reivindicatoria, de mayor democratización o participación, etcétera. Pero es ello lo que otorga especificidad a las diferentes “posiciones de sujeto”. No obstante, creemos que este primer nivel “sectorial” de respuestas debe crecer en una doble dirección, como veremos.

La primera dirección debe consistir en saltar hacia un nivel asociativo más complejo: el de las redes progresivas de sujetos colectivos. Se trata de plantearse la articulación de intereses y demandas sectoriales diferentes que, sin resignar su propia especificidad, amplíen su potencialidad de incidir en el imaginario social establecido y desarrollar, a su vez, un horizonte práctico de transformación de radio creciente. Imaginemos redes crecientes de articulación (y no solamente experiencias puntuales de acercamiento), donde, por ejemplo, la demanda del movimiento villero se asocie y, mutuamente, se repotencie con determinadas luchas sindicales en favor de los excluidos del mercado laboral; o que el ecologismo y los derechos humanos, comiencen a coincidir a partir del descubrimiento de objetivos y metas comunes, etcétera.

Esta reflexión sobre las “redes” no es caprichosa; representa oponer una valla de igual calibre a la lógica de la exclusión, lógica

que nunca se expresa puntualmente sino en complejos abanicos. En efecto, nuestras sociedades no solo generan excluidos “económicos” por el ajuste (y las asimetrías de la estructura económica que el mismo presupone); la exclusión “económica” confluye —a su vez— en un verdadero sistema social de exclusiones, de entre las cuales podríamos enunciar: la exclusión de la mujer, los niños y los ancianos, a partir de un mandato social machista y productivista, que excluye a aquellos de las esferas decisivas del poder, la gestión y el goce. La exclusión racista de los trabajadores inmigrantes del Paraguay, Bolivia, Perú y Chile, a partir de un patético etnocentrismo, que sirve, además, como pantalla y argumento para su descarada explotación. La exclusión de la naturaleza, víctima de un modelo productivista irresponsable y depredador, que nos hace creer que aquella es propiedad exclusiva y excluyente de nuestra especie. La exclusión, por fin, de minorías religiosas, sexuales, etcétera. todo lo cual ha terminado por constituir una suerte de “red significativa de la exclusión”, cuya lógica debe ser desmontada. Por ello, la iniciativa de la sociedad civil debe responder no solo ni principalmente de manera puntual, sectorial, sino a través de verdaderas redes de prácticas sociales articuladas, donde se manifieste la emergencia de corrientes “contrahegemónicas” de la hegemonía dominante de la exclusión.

La otra dirección del crecimiento de los sujetos colectivos “sectoriales” se orienta en el sentido de su necesaria relación —tanto de ellos como de sus “redes”— con las prácticas más propiamente políticas. Lo analizaremos en el siguiente apartado.

Iniciativa social y tarea política

Hemos planteado anteriormente la necesidad de esta articulación y las implicancias y efectos de su fractura. Debemos ahora insistir en dos aspectos más: su sentido estratégico y su relevancia en el momento presente, etapa en la que debiera madurar —por vez

primera en la era del ajuste— una auténtica oposición política al establishment populista-neoconservador.

Uno de los efectos de la crisis en el sistema político es el “vaciamiento de las representaciones”: no solo a nivel formal (por ejemplo, cuando un parlamentario no consulta nunca a sus electores), sino de modo sustantivo. Es decir, cuando en la experiencia y percepción de la gente, la política, los políticos y la misma democracia dejan de tener relación significativa con los problemas importantes de su existencia. Cuando los más y los más pobres descubren el chantaje de un juego que muy pocas veces es favorable para sus demandas y necesidades, aunque sean convocados a votar cada dos años.

Este vaciamiento profundo de la política y la democracia ha oscurecido peligrosamente la necesaria e irrenunciable articulación que debe producirse entre las tareas de transformación llevadas a cabo en el terreno social (“lugar” donde se conjugan demandas y se construyen “consensos parciales”) y los esfuerzos desplegados en el ámbito político (“lugar” donde los consensos parciales deberán “universalizarse”, traduciéndose en nueva hegemonía emergente que participe de la disputa global que la sociedad mantiene en torno al sentido y gestión del poder colectivo). Sin esta articulación la política se vacía y pervierte; a su vez, los esfuerzos desplegados en el ámbito social pierden eficacia, trascendencia y tienden a permanecer aislados.

A estas consideraciones de orden teórico y general, querríamos añadir el nuevo dato de la realidad: el promisorio crecimiento del centroizquierda en nuestro país, lo cual ya es todo un triunfo sobre viejas “inercias centrífugas” de los sectores políticos progresistas en la Argentina. Asimismo, un enorme desafío; por primera vez en estos años puede “verse” una oposición crítica no solo testimonial, con vocación de poder, referente concreto de vinculaciones posibles entre lo social y lo político. El desafío, por lo tanto, no es solamente para los concretos actores que hoy ocupan el escenario en la franja política del centroizquierda; lo es, asimismo, para el espectro

amplio de dirigentes, ideólogos, intelectuales, que despliegan sus actividades en la "tarea social", cualquiera sea su especificidad. Responsabilidad, en este último caso, de conjunciones en los dos sentidos que analizamos precedentemente: hacia la concreción de "redes" de movimientos sociales y hacia las instancias del trabajo político.

Bibliografía

- Beccaria, Luis (1991a). Distribución del ingreso en la Argentina: explorando lo sucedido desde mediados de los setenta. En Osvaldo Barsky y Adrián Bocco (eds.), *Respuesta a Martínez de Hoz*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Beccaria, Luis (1991b). Cambios en la estructura distributiva: 1975-1990. En Alberto Minujín (comp.) *Cuesta abajo: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Losada / UNICEF.
- Boron, Atilio (1993). Clases sociales y movimientos sociales en el capitalismo contemporáneo. En *Margen Izquierdo*, 8. Buenos Aires.
- Calderón, Fernando, y Evers, Tilman (s. f.). [Obras varias sobre movimientos sociales].
- Fernández, Arturo (1991). *Movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: IDEAS / REI / AIQUE.
- García Delgado, Daniel (1989a). *Los movimientos bajo el ajuste*. Buenos Aires: Proyecto PNUD / UNESCO / FLACSO.
- García Delgado, Daniel (1989b). Clientelismo o autonomía: los nuevos movimientos sociales en la construcción de un nuevo orden político. En *Los movimientos bajo el ajuste*. Buenos Aires: Proyecto PNUD / UNESCO / FLACSO.

- González Casanova, Pablo (1993). La democracia de los abajo y los movimientos sociales. *Margen Izquierdo*, 8. Buenos Aires.
- Grüner, Eduardo (1992). Las fronteras del (des)orden: apuntes sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemato. En AA. VV., *El menemato: radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*. Buenos Aires: Letra Buena.
- Jelin, Elizabeth (1985). *Los nuevos movimientos sociales* [2 vols.]. Buenos Aires: CEDAL.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1989). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Minujín, Alberto (comp.) (1991). *Cuesta abajo: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Losada / UNICEF.
- Nun, José (1987). Cambios en la estructura social de la Argentina. En José Nun y Juan Carlos Portantiero, *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Portantiero, Juan Carlos y Nun, José (1987). *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Torrado, Susana (1992). Modelo de acumulación y estructura de clases. En *Estructura social de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Impacto sobre el núcleo duro de la pobreza¹

La medida del Gobierno nacional revitalizó el debate alrededor de las políticas públicas —focalizadas o con tendencia universalista— para combatir la pobreza y la indigencia, y en la construcción de ciudadanía que cada una implica. Alberto Parisí, docente de grado y posgrado en la Escuela de Trabajo Social de la UNC, opinó sobre ello y sobre los ajustes que aun precisa la asignación.

¿Cómo se inscribe la AUH en el debate sobre políticas focalizadas o universales para combatir la pobreza y la indigencia?

La AUH implica un momento más en un proceso de traspaso que se registra de implementación de políticas focalizadas hacia otras con tendencia universalista. Y esto ocurrió sobre todo cuando el Gobierno nacional decidió jugar más fuerte por los sectores más postergados, porque una política como la AUH impacta notablemente en los

¹ Artículo publicado en *HOY la Universidad. Reflexiones y aportes en torno a la ciudad*, año 2, N° 3, 2010.

sectores más vulnerables, disminuye la pobreza y, en las provincias del norte del país, ataca mucho a la indigencia. Otras medidas importantes en ese sentido fueron la inclusión de dos millones de personas en el beneficio jubilatorio y la tendencia a cerrar la brecha digital a través del programa Conectar Igualdad, que prevé la distribución de tres millones de netbooks en las escuelas secundarias del país. Entonces, hay un círculo virtuoso por partida doble: por un lado, porque la teoría crítica señala que las políticas focalizadas duran poco, atacan los efectos y no las causas y que hay que tender a hacer políticas universalistas; pero además porque estas medidas se tomaron cuando se intentó trabajar específicamente con los sectores más deprimidos de la sociedad argentina.

La AUH es una iniciativa muy importante y hay que tratar de entenderla y no boicotearla; una cosa mucho más de base, como fue la propuesta del Frente Nacional contra la Pobreza (FrenaPo), en 2001, que reunió más de tres millones de firmas, no prosperó porque faltaba poder político para implementarla. Puede decirse que era más razonable esa propuesta porque venía de abajo — como pasó con el tema de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual recientemente—; pero hizo falta que en el poder político hubiera una voluntad fuerte para que esas cosas se instalaran en la sociedad. Si uno la mira críticamente, hay que reconocer lo valioso de esta conquista del pueblo argentino y además señalar las cosas que faltan; es decir, no patear el piso de conquistas sino respetarlo y tratar de levantarlo.

Este plan fue estudiado recientemente por un estudio del CEIL-CONICET, que lo comparó con otros programas similares de América Latina. Y la AUH es el más profundo, medido por lo que representa en el PBI (0,58 % en el caso nuestro). El de Brasil —el programa Bolsa Familia— se le acercaría: si bien abarca a más familias —por la envergadura del país— representa 0,39 % de su PBI. Además, es la iniciativa más importante también si se toma en cuenta el promedio de la asignación por familia, que es de noventa y cuatro dólares en Argentina y de cuarenta y tres dólares en Brasil.

Habló de no patear el piso de conquistas sino de levantarlo. En ese sentido, ¿qué cambios o ajustes son necesarios en la AUH?

Obviamente que esto necesita ajustes. Por ejemplo, un ajuste automático como tienen las jubilaciones mínimas. En el mismo sentido, es preciso emprender una lucha muy fuerte contra la inflación, porque no hay condiciones macroeconómicas para que se generen subas de precios.

Por otro lado, se incluyó a los hijos de las empleadas domésticas, lo cual fue una corrección importante. También se ha pensado en incorporar a los monotributistas de las categorías más bajas y ahí hay que controlar que sean personas que realmente lo necesiten, porque buena parte de la gente que se anota en el monotributo tiende a ponerse en las categorías más bajas. Además, hay empleados golondrinas blanqueados temporalmente que reciben beneficios por un tiempo y eso sería hoy incompatible con la recepción de la AUH. Se está estudiando si esa incompatibilidad le resta universalidad, porque se trata de beneficios temporarios, mientras lo que se pretende con la AUH es que exista mientras haya pobres e indigentes que la necesiten. También habría que analizar el caso de las escuelas religiosas que son subvencionadas por el Estado, pero que atienden a chicos pobres y cobran cuotas muy bajas.

A partir de considerarla una política de tendencia universalista en la lucha contra la pobreza, ¿qué implica la AUH en términos de ciudadanía?

Implica un paso de una ciudadanía pasiva a otra más activa. Entre los derechos que nos vuelven ciudadanos —pensando que no solamente somos ciudadanos por tener un DNI, aunque aún hoy hay cuatrocientos mil chicos que no pueden acceder a la AUH porque

los padres no les sacaron los documentos—, están los que corresponden a la ciudadanía social, nuevas generaciones de derechos que se relacionan con la inclusión y la participación. Por lo pronto, con la inclusión en beneficios fundamentales que hacen a la calidad de vida, como la capacidad de consumo que cada sociedad establece como piso y que le corresponde a cada uno por ser ciudadano, por una cuestión de justicia, no de caridad. En el caso de la AUH esto va acompañado por otros derechos, puesto que 20 % del aporte se pone en una cuota aparte y se reintegra contra certificación de que los chicos van a la escuela pública y están al día con los controles de salud. Por eso ha tenido mucho impacto en las salitas de 4 o 5 años y en la secundaria, donde la matrícula subió hasta 25 %. Esos son indicadores de inclusión, que es una de las condiciones de la ciudadanía activa. Falta aún más participación, que se concretará cuando estos mismos grupos trabajen en redes promoviendo la inclusión. Por ejemplo, además de que los inspectores de ANSES fiscalicen desde arriba —que no niego que eso deba ocurrir—, sería importante que la fiscalización se haga desde abajo. Ese es el camino más largo, pero es el que crea ciudadanía: el Estado incluye porque es un acto de justicia, pero la inclusión no es para quedarse parado, sino para que cada ciudadano pueda ser alguien más que participa en la gestión de qué hacemos para mejorar la calidad de vida.

¿Por qué a pesar del crecimiento económico de los últimos años no se ha podido tocar el núcleo duro de la pobreza y la indigencia en el país?

Sobre eso señalaría dos cuestiones: entre 2002 y 2003 la pobreza estaba arriba del 50% y se ha reducido, aunque los números exactos puedan discutirse por las diferencias en las estadísticas oficiales y privadas. Pero también hay que decir que la estrategia del Gobierno de Néstor Kirchner y la primera parte del Gobierno de Cristina

Fernández fue la de propiciar políticas sociales que favorecieron a los sectores medios y a la recuperación de puestos de trabajo y del crédito; pero hubo intelectuales y periodistas —como Horacio Verbitsky, siguiendo estudios de Eduardo Basualdo, de FLACSO— que comenzaron a alertar que había un núcleo duro de pobreza e indigencia que no disminuía y al cual no le llegaban medidas oficiales como los planes para comprar artículos del hogar, autos, los créditos hipotecarios, etcétera, cosas que hoy no están en las preocupaciones inmediatas y urgentes de las familias pobres e indigentes. Ahora bien, con los dos millones de jubilados y la AUH se ha comenzado un giro hacia políticas sociales con tendencia más universalista.

Ese traspaso de políticas focalizadas a otras con tendencia universalista que usted señala, ¿estuvo vinculado a cierta reconstrucción de los instrumentos del Estado para poder operativizar esa universalidad?

Estoy de acuerdo con eso, en el sentido de que el Estado puede tener mucha lógica, pero si el poder del Estado no reside en el Estado, sino en las corporaciones —como sucedió en la década del 90—, una medida como la AUH no se haría de todos modos. En ese sentido, uno podrá cuestionar el decisionismo de Néstor Kirchner, pero hay que reconocerle la recuperación del poder del Estado. En segundo término, entonces, si se da esa recuperación del poder del Estado, ahí recién tiene sentido contar con las condiciones logísticas; en ese sentido, AFIP y ANSES han funcionado bien, eso es reconocido ampliamente. Entonces, porque hubo voluntad política y hubo instrumentos se pudo hacer esto, que además de ser un giro de gestión, supone una opción ideológica. Llegar a ese núcleo duro de pobreza es enfrentarse al efecto más grave que ha tenido la puja distributiva estas últimas décadas. Ese núcleo representa una de las caras perversas de la pérdida de participación de los asalariados

en la renta nacional, que pasó del 50 % en la década del 50 a 22 % en la del 90. Eso recién ahora se está modificando. Habrá gente que dirá que eso es oportunista, pero las políticas no se pueden juzgar por las intenciones, sino por sus efectos objetivos.

Sociedad, economía y política: un acercamiento al fenómeno de la exclusión en la Argentina de finales del Siglo XX¹

Introducción

Lo que pretendemos en este escrito es analizar y exponer algunos componentes sociales, políticos, económicos y culturales que conduzcan a una comprensión crítica de la problemática de la exclusión en nuestro país; en otras palabras, necesitamos plantear un “mapa de la crisis”, donde se visibilicen las condiciones que hicieron posible la exclusión vivida en la Argentina, en las últimas décadas del siglo XX.

En las páginas que siguen nos acercaremos, entonces, a aquellos tópicos que creemos centrales para explicarnos los cambios estructurales que dieron lugar a una “nueva Argentina”, en la que se

¹ Artículo publicado en *Movimientos sociales, territorio y política (Capítulo 1)*, compiladores: Alberto Parisí y María Inés Peralta (2016). El presente capítulo está elaborado sobre la base de una ponencia presentada en el Congreso El Bicentenario desde una mirada interdisciplinaria: legados, conflictos y desafíos, organizado por la Universidad Nacional de Córdoba, en mayo de 2010, producto del proyecto de investigación dirigido por Alberto Parisí.

tornen más comprensibles los niveles de regresión político-social y económica y la exclusión concomitante, en un importante segmento de la segunda mitad del siglo XX. Dichos tópicos son: a) los cambios producidos en la estructura social (por ejemplo, la regresividad en la “morfología social” de nuestra sociedad); b) las modificaciones producidas en el patrón de acumulación (esto es, desde el modelo económico “semicerrado” al aperturismo irresponsable); c) las transformaciones acontecidas en el modelo de desarrollo (esto es, el colapso paulatino del sistema de contención, protección, inclusión y participación de los ciudadanos en estándares determinados de bienestar social y ejercicio de ciudadanía); d) cambios en el rol del Estado (es decir, el proceso que llevó al surgimiento de un Estado débil, *ausente* y cómplice de una extrema corporativización en el ejercicio de sus responsabilidades; e) finalmente, cambios y modificaciones en la cultura y las ideologías.

La propuesta de análisis precedente supondrá tener en cuenta una triple dinámica que subyace a los procesos mencionados: la dinámica sociedad, mercado y Estado; la dinámica de los actores sociales y, por último, la dinámica de lo nacional, la cuestión regional y la dimensión global (globalización). Debe quedar en claro, pues, que no nos detendremos focalizadamente en torno a la exclusión (datos estadísticos, ámbitos afectados específicamente, diferentes expresiones del fenómeno, etcétera, cuestiones muy estudiadas, por cierto), sino en lo que podríamos mencionar como las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que conducen a su producción. Conscientes de la enormidad de tal intento, está de más decir que estas reflexiones son, como antes se dijo, un *acercamiento* a una problemática de dimensiones que, por demás, nos exceden.

Cambios estructurales explicativos de la crisis argentina

Cambios en la estructura social

Existe un sostenido consenso, desde los estudios de Germani (1965),² respecto de que la estructura social argentina a lo largo del siglo XX tendió a desarrollarse hacia un modelo de estratificación relativamente inclusivo, que se expresó en el crecimiento de los sectores medios. Por su historia previa y por la acción del populismo, Argentina fue el país del subcontinente (junto con Uruguay) que de manera más temprana logró ampliar sus clases medias y tener mayor población urbana que rural (ya hacia 1950 un 80 % de la población, era urbana). Este grado relativo de inclusión y equidad económica se manifestó, asimismo, en la forma de participación del sector asalariado en la renta nacional: a comienzos de la década del 50 del siglo XX era de alrededor de un 50 % (Aspiazu et al., 1986).

Esta estructura social relativamente progresiva, que en 1974 tenía un desempleo de solamente el 2,7 % de la PEA y donde la distancia entre los ingresos del primer decil de hogares y el bajo mantenía una relación de 12 a 1, fue severamente agredida, ya desde el primer ajuste que se expresó en 1975, con el nombre de “Rodrigazo”, y, básicamente, desde la instauración de la dictadura de 1976-83. A partir de la dictadura se producirá una modificación regresiva de la “morfología social” del país, entendiéndose por ello importantes cambios y modificaciones en la estructura social: a) la “cúpula” de la pirámide de estratificación se achicará notablemente, expresando con ello un grado inédito de concentración económico-financiera. b) Los amplios sectores medios existentes iniciarán un prolongado proceso de descenso social vertical (que se prolongará durante los 90), dando lugar al fenómeno de los “nuevos pobres” (o pobreza por ingresos). c) Y en cuanto a la base de la pirámide, se producirán dos

² Véase también Germani (1992), *Exploraciones sobre estructura social de la Argentina*.

fenómenos fundamentales: I. El crecimiento y consolidación de la pobreza estructural que, de constituir un fenómeno puntual (es decir, hasta 1976 había “bolsones” de pobreza estructural, solamente), pasó a ocupar la franja más baja de los estratos sociales; y II. la incorporación de masas de individuos que descendían de estratos más altos, ampliando sensiblemente el sector de “pobres”.³

Debe notarse que, por estos motivos (fuerte crecimiento de la pobreza estructural e ingreso aluvional de nuevos pobres), el mundo de la pobreza creció en términos relativos y absolutos y se fracturó; por ello, diversos autores han hablado de “pobrezas”, como fenómeno que integró una sustantiva heterogeneidad.⁴ Crecimiento, fracturación y heterogeneidad del mundo de la pobreza y, simultáneamente, polarización de la estructura social en general; hacia 2004, por ejemplo, todavía la distancia de ingresos por hogar entre los deciles primero y último estaba en una relación de 28 a 1. Y la participación del sector asalariado en la renta giraba en torno al 25 %. Estos fenómenos llegaron a cifras alarmantes durante la crisis del 2001-2002, alcanzando la pobreza a la mitad de la población y el desempleo quedó por encima del 20 % de la PEA. Debe acotarse que estos indicadores han sufrido modificaciones progresivas: en el 2010 la pobreza afecta a menos de un 30% de la población y la desocupación se halla por debajo del 10 % de la PEA, según datos del INDEC; asimismo, se debe tener en cuenta que en estos datos se consideraban también asalariados a aquellas personas que percibían planes sociales tales como el llamado Jefes y Jefas de Hogar.

³ Véase Nun (1987), *Cambios en la estructura social de la Argentina*. También Torrado (1983), *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*.

⁴ Esto ha sido estudiado claramente por un trabajo pionero en la Argentina: *Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina* (1992), publicado en Buenos Aires por la Ed. Losada y Unicef.

Hacia un nuevo patrón de acumulación

La cuestión central que debe desarrollarse aquí es la modificación estructural profunda de un *patrón semicerrado* de crecimiento económico, a otro de una *apertura irresponsable*. Este proceso se inició con la dictadura instalada en 1976 y tuvo una concreción pautada en un marco formalmente democrático durante la gestión Menem (1989-99).

Antes de tratar este núcleo central de la cuestión, tendremos que definir lo que se entiende por *patrón semicerrado* de crecimiento económico y *patrón abierto*, en la coyuntura específica en que se produjo dicho tránsito. Para ello, además, sería necesario tener en cuenta las distintas coyunturas por las que atravesó el crecimiento económico de la Argentina, asunto que no puede abordarse en los límites de este capítulo; no obstante, en el siguiente apartado efectuaremos una mención de esos jalones o momentos coyunturales, para centrarnos en el punto específico de nuestro interés.

La “Argentina moderna” se configuró en torno a la hegemonía del roquismo (década del 70 del siglo XIX en adelante; presidencia de Roca: 1880-86), época emblemática en que se produce su inserción al mercado mundial, como proveedora de materias primas e importadora de productos industriales y servicios (Cfr. Jitrik, 1968; Cortés Conde y Gallo, 1973). Este fue el proyecto oligárquico hegemónico, que creó un país próspero (con fuertes desigualdades regionales y de distribución de la riqueza), básicamente abierto a y dependiente de los mercados a los que se había conectado.

Este proyecto de una Argentina abierta y dependiente tuvo su gran crisis en 1929, al calor de la gran depresión y crisis mundial iniciada con la quiebra de la Bolsa de Nueva York. A partir de allí y durante la década del 30, se insinuó una segunda alternativa a nuevo patrón de acumulación y crecimiento económico: la sustitución de importaciones. Debe advertirse que en este primer intento de sustitución (urgido, además, por el progresivo cierre de los mercados europeos que iniciarían en 1939 la llamada “Segunda Guerra Mundial”),

lo que se buscaba era una industrialización para el campo, sector duramente golpeado cuando Inglaterra decide privilegiar a sus excolonias (Nueva Zelanda, Australia, etcétera) como mercados proveedores de carnes y granos. Esto puede advertirse aun en el proyecto más lúcido de la declinante hegemonía oligárquica de la época (el famoso “Plan Pinedo”), que contrastará con otra concepción industrialista que surgirá a partir del golpe de 1943 y se expresará con claridad a partir de los inicios del populismo peronista: la búsqueda de una industrialización para el conjunto del mercado interno.⁵

Es a este patrón de crecimiento económico que se lo denominará “semicerrado”, en cuanto se desarrollará en función de los requerimientos del mercado interno, con débiles intercambios externos (industriales y financieros). Es decir, Argentina seguirá exportando materias primas del campo, pero comenzará a sustituir importaciones industriales y de servicios. Este es el período que con propiedad debe llamarse “primera sustitución de importaciones”. Los intereses industriales (industria liviana para el mercado interno) se desarrollaron en el primer ciclo peronista (1946-55) y adquirieron una nueva modalidad, la de importación de bienes de capital (para iniciar procesos de industrialización pesada), con el *desarrollismo*; esta nueva etapa de la sustitución de importaciones se iniciará con el Gobierno de Frondizi (1958, interrumpido en el 62 por un golpe de Estado) y tendrá una específica problemática, relacionada con los requerimientos del mercado interno y una visible *dependencia* de inversiones externas; por ello, enfrentará con creciente explicitación el dilema de una apertura que le permita crecer, en el marco de una mayor dinámica e interrelación con otros mercados, pero sin que los lazos de dependencia económico-financieras con los países poderosos le marcaran las posibilidades y límites a su patrón de crecimiento. Este dilema signará el rumbo de los años siguientes.⁶

⁵ Véase, al respecto, Murmis y Portantiero (1972), *Estudios sobre los orígenes del peronismo* /1. Asimismo, Peralta Ramos (1978), *Acumulación del capital y crisis política en Argentina (1930-1974)*.

⁶ Véase para ello a Portantiero (1989), *Economía y política en la crisis argentina*.

En los hechos, una opción de crecimiento equilibrado se evidenció inviable; el desarrollismo como patrón de crecimiento económico transitó un camino lleno de rispideces: la dictadura 66-73 fue un intento en otra dirección, en la medida que profundizó la desnacionalización del mercado interno.

El tercer Gobierno peronista (1973-76) no logró revertir esas tendencias, tanto por el poco tiempo en que actuó dentro de una línea de coherencia interna, cuanto por sus propios conflictos internos que lo llevaron a colapsar y dejar abiertas las puertas al siniestro período de la dictadura 76-83. Al respecto, economistas del IDEP de ATE (Instituto del Estado y la Participación, de la Asociación de Trabajadores del Estado) afirman:

A nuestro juicio la irrupción militar abierta en marzo de 1976 implicó en el terreno económico un viraje muy importante. Significó pasar de un esquema centrado en la industrialización con destino dominante hacia el mercado interno a otro basado en la valorización financiera y en la remisión de recursos hacia el exterior (Basualdo et al., 1990).

Se apunta aquí a una cuestión central: la dictadura instalada desde 1976 no pretendía terciar en la vieja alternancia que la Argentina había vivido desde la década de 1930: predominio de la renta agraria o de la incipiente industria (lo cual llevó a dirimir esa confrontación a través de golpes militares, el último de los cuales fue el de Onganía en 1966). Lo que ahora se buscaba era un nuevo patrón de crecimiento económico. Así lo expresa un texto fundamental para la comprensión de la última dictadura, al proponerse analizar *los objetivos de largo plazo de la dictadura militar*:

El análisis de las motivaciones básicas que sustentaron al régimen militar de 1976 revela la persistencia de un objetivo fundamental: refundar estructuralmente la sociedad argentina, tanto en términos económico-sociales como políticos, consolidando un nuevo proyecto dominante. [...] Este objetivo implicaba: entonces, en primer lugar, agredir una estructura económico-social constituida a lo largo de va-

rias décadas en el marco de las distintas etapas de la industrialización sustitutiva. En ellas se fue conformando una sociedad urbana con una compleja articulación de sus sectores sociales. En segundo lugar, por la propia solidez de la estructura económico-social de la Argentina y las propias contradicciones y necesidades de la economía capitalista, esta reestructuración tenía que producirse necesariamente a través de una crisis y no mediante una fase de expansión económica, que lograrse así la marginación de ciertos sectores sociales, la redefinición de otros y, finalmente, el predominio de los restantes. En tercer lugar, los cambios a producir en los pilares fundamentales de la industrialización sustitutiva y los rasgos del nuevo patrón de acumulación deberían volverse irreversibles, en tanto no se buscaba pasar de una variante de industrialización “distribucionista” a otra “concentradora” de los ingresos, sino de remover las propias bases económicas y sociales de aquel modelo. (Aspiazu et al., 1986)

La “valorización financiera” a la que se alude, como medio-meta no es sino la versión perversa que asumirá una creciente globalización en un país periférico, cuyo capitalismo subdesarrollado no verá otra forma de subsistir que engancharse a la internacionalización financiera, en beneficio de los sectores más concentrados, y desbarrancar con ello lo que con aciertos y contradicciones se había construido durante varias décadas (Feldman y Sommer, 1986).

Esta es la agenda que la dictadura estableció en lo que hace a la viabilidad económica de la Argentina. El Gobierno posdictatorial de Alfonsín expresó un cúmulo de contradicciones respecto de aquella, intentando desviarse de sus férreos carriles. Debió concluir su gestión antes de tiempo, vencido por los poderosos intereses que no pudo, no supo o no quiso enfrentar. Será el menemismo durante la década 89-99 el encargado de profundizar los objetivos de la dictadura, en el marco de una gestión formalmente democrática. Básicamente, a través de una apertura totalmente irresponsable de la economía, vía privatizaciones de las empresas de producción y servicios, propiedad de la nación argentina (telefonía, aviación,

hidrocarburos, agua, electricidad, etcétera); a ello deberá sumarse una fuerte desregulación del mercado de bienes y servicios y laboral y, en el campo financiero, a través de la Ley de paridad cambiaria, se establecerá la equivalencia uno a uno entre peso y dólar.

Los efectos de estas políticas llevaron a una sensible desindustrialización, el crecimiento exponencial de todo tipo de importaciones (sobre todo ligadas al consumo y al consumo suntuario) y a un endeudamiento impresionante del Estado para sostener la equivalencia peso/dólar, hecho que llevaría el endeudamiento interno y externo del Estado a cifras récord. Como se sabe, esta irresponsable apertura de la economía argentina no generó ningún nuevo modelo que hiciera sustentable la existencia del país; y sí creó problemas gravísimos cuya expresión política a fines del año 2001 (Gobierno de la coalición denominada “Alianza”) y 2002 no son sino el punto de partida para la posible reconstrucción de un país sustentable que, con iniciativas loables y fuertes contradicciones, marcaron el escenario de la Argentina en la primera década del siglo XXI.

Avatares del modelo de desarrollo

Entendemos por “modelo de desarrollo social” al grado de ampliación e inclusión de los actores sociales en una red de interacciones institucionalizadas, que propicia su participación material y simbólica en el bienestar general y los procesos de gestión y emancipación (entendido todo ello en el sentido de la ciudadanía social).

Con la paulatina disolución de la “Argentina oligárquica” (1880-1930), período de grandes asimetrías sociales y carencia de instituciones de protección social, comenzó a desarrollarse ya, desde el Gobierno de Yrigoyen (1916-1922; pp. 28-30) una visión de responsabilidad, desde el Estado, hacia los sectores sociales mayoritarios. Si bien el radicalismo yrigoyenista tuvo fuertes dificultades para relacionarse con la base social trabajadora (que respondía en buena medida al anarcosindicalismo y a organizaciones sindicales alejadas

del Estado), sí fue más eficaz en sus contactos institucionales con los sectores medios (promoción de la educación; defensa de la Reforma Universitaria del 18, etcétera). Si bien la gestión radical del 16 al 30 tuvo fuertes contradicciones internas (la corriente “antipersonalista” apoyada por Alvear —que gobernó entre 1922-1928— significó un retorno abierto al estilo y demandas de la vieja oligarquía), Yrigoyen dejó una marca institucional importante en el país, referida a la responsabilidad del Estado, la obra pública y la anticorrupción (Plá et al., 1971).

La “Década Infame” (1930-1943) implicó una entronización efímera de las demandas de nuestro “antiguo régimen”; a ello se sumó, además, la participación militar golpista como nuevo actor en los conflictos políticos y un retroceso generalizado en los beneficios sociales logrados durante la gestión yrigoyenista.

El populismo peronista avanzaría en un encuadre más preciso del modelo de desarrollo (Portantiero y Murmis, 1972); para ello no debe prestarse tanta atención a la profusa obra de beneficencia desarrollada en la época (por ejemplo, por la Fundación que presidía Eva Perón), sino a dos o tres cuestiones básicas que signaron la vida política y social de la época y períodos subsecuentes. Por una parte, la concepción *dignificada* del trabajo y la “función social del capital”, provenientes de la doctrina social católica de ese tiempo, se plasmaron en la Constitución de 1949; previamente, en 1947, se había promulgado la Ley del voto femenino. Por otro lado, procesos estructurales de inclusión de los sectores laborales que, no solo crecieron en su participación en la renta nacional, sino que *desde el Estado* se les proveyó de formas organizativas y de articulación: la alianza entre el Estado y la CGT es, desde este punto de vista, fundamental para el modelo de desarrollo social del populismo peronista. Por último, la participación de representantes de los trabajadores en el terreno estrictamente político: hubo por el partido gobernante, parlamentarios, lo cual era toda una novedad.

Es importante señalar que este modelo de desarrollo social iniciado formalmente por el populismo, tiene un carácter de *concertación*

social acotada: involucraba a gran parte de los sectores bajos y parte de sectores medios de la sociedad argentina; y confrontaba explícitamente con los sectores altos, no pudiendo darse en ese momento una política de articulación más amplia y pluralista (como es obvio, no nos remitimos a todos los actores que confluyeron en el populismo peronista, sino a las *fracciones de clase* que lo integraron). Esto último, será un dato a tener en cuenta a la hora de la destitución de régimen: el carácter de revancha y ajuste de cuentas que le seguirá tendrá un sesgo muy extendido. No obstante, los sectores más lúcidos de la llamada “Revolución Libertadora” advirtieron que sin la presencia política de la base social del populismo, cualquier proyecto futuro se tornaría inviable. Es por ello que, en la reforma constitucional de 1957, en la cual son abolidas una serie de instituciones de la Constitución del 49 (la reelección, por ejemplo; además, se vuelve al sistema de elección indirecta vigente desde 1853, etcétera), se precisan los derechos del sector del trabajo en el famoso artículo 14 bis de la Constitución. Con ello no se innovaba sustantivamente en relación al período anterior, sino que se daba una señal política en el sentido precisado anteriormente.

Las modificaciones posteriores a este relativamente avanzado modelo de contención y protección social se mantuvo, aunque la participación del sector trabajo en la renta nacional fuera disminuyendo; asimismo, las obras sociales de los sindicatos (que siguieron siendo peronistas), que eran uno de los pilares básicos de la atención médica del sistema global, comenzaron a vivir una crisis prolongada. Estaban en juego los cuantiosos fondos financieros que manejaban, en el marco de internas políticas de fuerte resonancia.⁷ Esta crisis fue ampliamente visible cuando se semiinstitucionalizó la división de la CGT; no obstante, aun la dictadura que se prolongó entre 1966-73 no modificó sustantivamente los beneficios públicos

⁷ Para el estudio de este proceso, consultar a Fernández (1986), *Ideologías de los grupos dirigentes sindicales*, como así también a Abós (1984), *Las organizaciones sindicales y el poder militar (1976-1983)*.

instituidos en el sistema laboral, en general, y de protección a otros sectores sociales, en particular. En todo caso, debe decirse que el “Estado de bienestar criollo” existente había ido perdiendo su sustento estructural, en la medida que el patrón de desarrollo económico no logró superar los desafíos que en la etapa desarrollista le aparecieron.

A partir de la dictadura de Onganía (1966) comenzará a virarse hacia las exigencias de la incipiente globalización, cuya expresión en el país fue la desnacionalización creciente del sector industrial y la alianza decisiva entre el capitalismo nacional más desarrollado y los sectores económicos y financieros transnacionales. Estos nuevos actores en el escenario nacional apenas si se *eclipsaron* momentáneamente durante el tercer Gobierno peronista (1973-76), para reaparecer con visible potencia desde la instauración de la dictadura en 1976. Desde este nuevo escenario, sí se modificará sustantivamente el modelo de desarrollo social, cuyos orígenes, según hemos visto, se remontan al populismo de los 40.

Por supuesto que, para comprender los cambios esenciales en el modelo de desarrollo social, es básico relacionar su dinámica involutiva con lo que sucedió en los campos de la economía y la política. Cambios fuertemente involutivos en los campos de la salud, la educación, la justicia, los derechos humanos, el ejercicio de libertades básicas, etcétera, todo ello se enmarca en lo que los autores Aspiazu, Basualdo y Khavisse (1986) denominan una *refundación* de la sociedad argentina, según otro paradigma. Como hemos indicado al hablar del patrón de crecimiento económico, la dictadura hizo su parte (en el marco de una extrema violencia hacia los derechos humanos básicos) y la tarea prosiguió posteriormente en Gobiernos civiles, democráticos; desde la “economía de guerra” de Alfonsín y las hiperinflaciones de los años 89-90, hasta la segunda “década infame” del menemismo, se consolidará la destrucción sistemática del viejo “Estado de bienestar criollo” y aparecerán sus efectos más notables en la sociedad argentina: la desocupación, la pobreza estructural, la

nueva pobreza, la indigencia y las nuevas formas de violencia. Todo ello, expresión de extremas formas de exclusión social.⁸

El rol del Estado

Si hubo una característica que signó al Estado argentino durante el siglo XX, fue la existencia de largos períodos de endeblez, básicamente, como producto de una inestabilidad institucional que se desarrolló intermitentemente a lo largo de más de medio siglo (1930-1983). Los planteos y golpes militares que asediaron a los Gobiernos de Yrigoyen, Castillo, Perón, Frondizi, Guido, Illia y el tercer Gobierno peronista no solo expresaban la existencia de grupos civiles y militares poco propensos a un encuadramiento en instituciones republicanas, sino una realidad más compleja: el carácter fuertemente corporativo del Estado argentino.⁹ Ello debe interpretarse en una doble dimensión: primero, como incapacidad de que el Estado lograra una articulación medianamente madura del conjunto de los intereses sociales en pugna; lejos de ello y, en segundo lugar, el Estado era expresión de cerrados intereses corporativos yuxtapuestos.

Mientras el proyecto oligárquico fue hegemónico, sus intereses fueron dominantes y preponderantes y a ellos respondió la configuración estatal y su conducta política. Este corporativismo se mantuvo a lo largo de gran parte del siglo XX: variaron los intereses hegemónicos en su relativa universalidad (por ejemplo, durante el

⁸ El período que se extiende desde el Gobierno de Alfonsín y recorre, evaluando, el largo Gobierno de Menem y sus efectos sobre la sociedad argentina, puede consultarse (además de la enorme bibliografía al respecto), en Nun y Portantiero (comps.), *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina* (1992); *El menemato: radiografía de dos años de Gobierno de Carlos Menem*; Minujin y Kessler (1996), *La nueva pobreza en la Argentina*; Novaro, obviamente; las publicaciones del INDEC, desde 1984 en adelante.

⁹ Sobre el fuerte corporativismo de la sociedad argentina y su expresión en el Estado, ver dos textos clásicos: O'Donnell (1982), *El Estado burocrático-autoritario*, y Sábato y Schwarzer (1988), *Funcionamiento de la economía y poder político en la Argentina: trabas para la democracia*, publicado en el libro de Sábato (1988), *La clase dominante en la Argentina Moderna: formación y características*.

populismo, el bloque social expresado en la hegemonía estatal correspondía a un volumen mayor de intereses), pero el carácter corporativo seguía siendo notorio. Las clases dominantes, la Iglesia, la corporación militar e intereses sectoriales sindicales percibieron, muy a menudo, que “parte” del Estado era de su dominio y competencia. Esto condujo paulatinamente a que las luchas y confrontaciones políticas en nuestro país se constituyeran en “conflictos suma cero”: todos los actores (o coaliciones coyunturales de los mismos) tenían capacidad de veto, pero ninguno expresaba capacidad para catalizar la iniciativa del conjunto y expresarla en una nueva forma de hegemonía. Podría decirse que este fue el mayor problema político de la Argentina en gran parte del siglo XX y la causa de los reiterados fracasos de sus instituciones democráticas y republicanas.

Este “empate político negativo”¹⁰ tendió a romperse en la medida en que se visualizó que un nuevo proyecto regresivo tendía a imponerse: como se ha visto en los ítems anteriores, desde las dos dictaduras que ocuparon gran parte del período 1966-1983, pero esencialmente en la última (1976-83), al calor de la nueva globalización en ciernes se fue consolidando un nuevo bloque dominante. El mismo respondía a los intereses convergentes de los nuevos grupos económicos locales y extranjeros, por una parte; y por otra, a sectores militares formados en la “Doctrina de la Seguridad Nacional” y significativas capas de actores civiles de la derecha argentina y de la corporación eclesiástica. Se tendía a romper el “empate negativo” y a establecer un sistema de dominación estatal y social que le diera rumbo “coherente” y permanente a la sociedad nacional. Con la última dictadura se dio la paradoja de que el Estado se sobredimensionó como aparato de coacción, pero fue perdiendo rápida y justamente unidad interna, coherencia, proyecto y capacidad de articulación de

¹⁰ Sobre el “empate negativo” y la crisis de hegemonía de la Argentina, ver Portantiero, (1988), *La producción de un orden: ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad*. Asimismo, Parisí (1994), *El ajuste estructural y la reconstrucción del consenso en la Argentina*.

intereses confrontados; es decir, todo lo relacionado con la legitimidad estatal (producto, además, de su ilegalidad de origen).

Al amparo de esta situación, el Estado argentino cargó con múltiples falencias y problemas, de los cuales deben recordarse al menos tres, por sus consecuencias ulteriores: la generación de una inédita deuda externa, una corrupción generalizada y el terrorismo estatal. En los hechos, esta nueva “forma Estado” era totalmente funcional a la refundación regresiva de una nueva Argentina, aunque hubiera fracasado su proyecto y, posteriormente a la derrota de la guerra de Malvinas, tuviera que retornarse al sistema democrático. El problema central estaba en la herencia que este “proceso” dejó para las administraciones posteriores.

El país postdictadura era, en gran medida, inviable: los tres aspectos mencionados anteriormente lo condicionaban de modo férreo, lo cual llevó a que solo los dos primeros años del Gobierno de Alfonsín fueran *governables*; el período posterior hasta su salida antes de tiempo del Gobierno (mediados 1986 hasta la hiperinflación de 1989 y la prematura asunción de Menem) mostró las dificultades estructurales, las contradicciones entre Estado y democracia que se habían heredado de la dictadura. El menemismo será un nuevo ensayo (llevado a cabo con muchos de los actores del período 76-83) de conciliar en democracia los fines de la dictadura con la formalidad democrática. El “experimento” tuvo un éxito relativo,¹¹ en cuanto permitió remodelar al amparo del sistema democrático un nuevo Estado: corporativo en extremo (vale decir, consustanciado con los intereses de los sectores dominantes, el capital concentrado y transnacionalizado; y a su vez, por vía del carisma presidencial, capaz de traccionar a buena parte de los sectores medio-bajos y bajos del país, es decir, los sectores sociales más desprotegidos); alineado geopolíticamente y financieramente con los EE. UU. y un tenaz protector de la impunidad militar

¹¹ Esta hipótesis ya está presente en el libro *El menemato...* y es parte de toda la producción que en la década de los 90 llevó a cabo el IDESEP (Instituto del Estado y la Participación), de la CTA, dirigido por el economista Claudio Lozano.

y la corrupción. Estas características terminaron configurando un “Estado-ausente”, desertor y cómplice, que corrompió la vida política en niveles desconocidos para la Argentina de los últimos cincuenta años. Pareciera que es aquí donde deben buscarse las explicaciones más decisivas de la crisis del 2001-2, más allá del emergente que significó el fracaso de la Alianza.

La crisis en la cultura y las ideologías

En la década de los 90 el sociólogo Eduardo Grüner acuñó una expresión muy elocuente, relativa a los efectos de la crisis en el campo cultural argentino. Grüner dijo que se había producido una suerte de “agujero negro en las identidades populares”. Con ello se refería a uno de los ejes que signaban la crisis de identidad cultural y política de los sujetos populares: crisis de sentidos, generada en el

[...] colapso de lo que fuera durante décadas el principal “edificio simbólico” y referente ideológico del sentido común en la cultura política argentina: lo que llamaremos, rápidamente, el nacionalpopulismo [...] [su] derrumbe ha producido, en una anchísima franja de la sociedad, un verdadero “agujero negro” ideológico, una carencia de espacios discursivos alternativos en la cultura política, habida cuenta de que el nacionalpopulismo no fue un discurso ideológico de referencia exclusivamente para el peronismo, sino también —con múltiples variantes, claro está— para buena parte del radicalismo, la izquierda tradicional e incluso los sectores más “clientelistas” del conservadurismo. (Grüner, 1992)

La referencia del autor citado es de una importancia realmente relevante: constituye seguramente un dato duro que ayuda a entender lo que sucedió con el *nacionalpopulismo* y, por tanto, con gran parte del entramado de la cultura política del pueblo argentino, desde la violencia desatada en los años 70 en su interior, pasando por la crisis de los 90, hasta la actualidad. Vale decir, lo que se puso en juego en dicha crisis fue la propia existencia de los referentes simbólicos e

ideológicos del sentido común de la cultura política argentina, como afirma Grüner, ¿mutó el *nacional populismo*, desapareció de escena, fue reemplazado? ¿Qué ocupa hoy su lugar? Responder a todos estos interrogantes es complejo; señalaremos algunos puntos que nos parecen relevantes.

Un aspecto relevante es la disociación entre lo social y lo político. Este ha sido uno de los fenómenos más significativos de la conmoción aludida anteriormente, y múltiples factores han incidido para que esta fractura asumiera dimensiones alarmantes: el patético descrédito de la política y los políticos; la “farandulización” de la escena política donde, por ejemplo, los políticos disputaban pantalla con personajes televisivos. Otros aspectos más siniestros de este proceso se vivieron cuando los partidos políticos tradicionalmente populares se transformaron en fríos ejecutores del ajuste antidemocrático (¿qué hizo, si no, Alfonsín, a partir de la declaración de la “economía de guerra” y Menem, durante todo su mandato? Por otro lado, la Alianza se fue a pique empujada por un feroz ajuste en el cual el inefable Cavallo volvió a tener protagonismo). Paralelo a la disociación entre lo social y lo político, el fenómeno del desencanto acerca del mundo de la política, ha causado estragos en la cultura política argentina;¹² por ello, muchos grupos han recorrido el trillado camino de la deserción. Y si múltiples agrupaciones que no han cedido a la resignación, pareciera imponerse una consigna: hay que refugiarse en lo social y no esperar nada de la política.

Lo político, por lo tanto, ha comenzado a ser visualizado como algo perverso en sí mismo, terreno irreparable para una militancia en serio. La elección de lo social como ámbito único de acción y trabajo ha sido acompañada, pues, por una suerte de satanización del espacio político. Anotemos que este hecho es hartamente problemático, en la medida en que introduce un hiato insalvable en dimensiones de la práctica social que irrenunciablemente deben estar religadas,

¹² Ver Echegaray y Raimondo (1987), *Desencanto político, transición y democracia*.

articuladas, para que puedan generarse consensos democráticos amplios y participativos.

Otro aspecto de enorme relevancia es la ruptura de los sistemas de solidaridades imperantes en ámbitos sociales diversos del universo popular: en lo territorial (que se ha expresado en la lucha entre pobres y muy pobres), en el hecho de que ámbitos institucionales ligados a lo territorial lo hayan abandonado (el “borramiento” de unidades básicas, iglesias o capillas, centros de reclutamiento político-partidario de diferentes signos), el acoso permanente del “marketing” político sobre dichos sectores a la hora de elecciones, etcétera. Como se sabe, la disolución (¿en qué grado?) del lazo social por vía de los sucesivos ajustes creó el caldo de cultivo necesario para el surgimiento de *nuevas formas de violencia*, frente a las cuales nuestra sociedad no atina a dar respuestas sensatas, porque, en primer lugar, pareciera que no se entiende de qué se trata, exactamente. Lo dicho entonces no es sino una parte de la crisis cultural y de identidades que ha vivido nuestro país en estas últimas décadas.

Una triple dinámica

Después de haber planteado un conjunto de núcleos centrales que tienen que ver con el “mapa de la crisis argentina” de estas últimas décadas, proponemos ahora distintos enfoques para visualizarla. La diferenciación de “enfoques distintos” tiene como objeto una pura finalidad funcional, pero, en realidad, es el conjunto de estas perspectivas, niveles, enfoques o dinámicas lo puede ayudarnos a dar cuenta de una manera más integral, totalizadora, de los fenómenos que pretendemos estudiar. A continuación, desarrollaremos brevemente cada una de ellas.

La dinámica sociedad, Estado y mercado

La relación dinámica de estas tres dimensiones es esencial para comprender la índole de nuestras sociedades. Dicho en pocos términos, qué rol jueguen el mercado o el Estado respecto de la sociedad civil, determina el tipo de formación social frente a la cual estamos. Vale decir, según cómo se articulen y cuál de esas dimensiones se torne predominante de modo unilateral o articulado, la sociedad resultante tendrá características específicas, propias. A modo de ejemplo, no es lo mismo una sociedad donde el predominio de la tasa de ganancia del capital funcione como regulador del comportamiento del Estado y las contradicciones de la sociedad civil; que otra sociedad donde el Estado regule y limite los derechos de la tasa de ganancia del capital, facilitando la lucha política de la sociedad civil en defensa de sus intereses.

En abril de 1990 se presentaron las conclusiones del proyecto regional (PNUD-UNESCO-CLACSO), titulado “Hacia un nuevo orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un corolario de cierre” (Calderón y Dos Santos, 1990). Pese a los años transcurridos desde la publicación de dicho trabajo, sus resultados son por demás elocuentes, ya que se vienen cumpliendo los presagios más problemáticos de aquella investigación (esta expresión adquiere su sentido si miramos la Argentina y la Latinoamérica de finales del siglo XX). El trabajo consistió en un vasto estudio sobre las relaciones entre Estado, sociedad y economía en Latinoamérica, bajo el proceso de globalización, a fin de analizar los efectos del ajuste macroeconómico en nuestras sociedades.

La gran discusión de este importante texto es en qué medida les será posible evolucionar positivamente a nuestras naciones si se tiene en cuenta que la globalización es ineludible y coactiva, y que las relaciones entre Estado, sociedad y economía se deben reorganizar necesariamente en otro sentido:

En América Latina se acaba el ciclo de un patrón estatal organizador del desarrollo. Esto implica un desplazamiento del núcleo de decisiones hacia el conjunto del sistema político. Dicho desplazamiento no es unívoco, pues puede expresarse en un particularismo corporativo o de grupos de interés en la forma de decisiones o, al contrario, en una capacidad de los actores socio-políticos para asumir tareas globales [es decir, nacionales]. (Calderón y Dos Santos, 1990)

Frente a esta primera observación los autores nos previenen que ello se deriva del proceso de mundialización de las economías, lo cual “[...] implica una inevitable reinserción en ella de los países latinoamericanos” (Calderón y Dos Santos, 1990).

La discusión en la que se embarcarán a partir de ello será, por una parte, en negarse a aceptar una visión puramente economicista del ajuste, enfatizando en cómo puede ser asumido y revertido por nosotros en términos también y, básicamente, políticos. Al respecto, es interesante transcribir parte de lo desarrollado en la primera tesis:

En la reestructuración de la economía mundial y en su incidencia sobre la región hay un alto componente sociopolítico y no meramente económico, pues es falsa la derivación mecánica crisis-ajuste estructural. El ajuste estructural está condicionado por tendencias macroeconómicas que constituyen datos duros de la realidad. Esos son los grandes desbalances en el sector externo de nuestras economías, ya no financiados mediante financiamiento externo ni endeudamiento externo. De allí la inclinación a identificar los elementos antes mencionados de crisis con un inevitable ajuste. Se trataría de una imposición unívoca del sistema económico en operación, no maleable, por lo tanto, en su contenido y solo superficialmente en sus políticas. Sin embargo, es demostrable que el ajuste estructural, y con él el tratamiento de la deuda externa, se plasma mediante estrategias sociopolíticas de sus actores fundamentales, que lo matizan en cuanto a orientaciones y resultados: inclusive no puede entenderse sino en un contexto de desestructuración de las acciones colectivas y de ineficaces intentos defensivos en el seno de nuestras sociedades. Tanto unas como otros remiten a comportamientos de actores políticos

y sociales, a resultantes específicas de interacciones entre ellos. Hay historia aun en lo más predeterminado por el sistema. (Calderón y Dos Santos, 1990)

A juzgar por los efectos del ajuste en los países de la región entre mediados de los 80 y comienzos del siglo XXI, imperó de manera demasiado clara el más descarado economicismo (a lo que debe sumársele un fuerte componente de ineficiencia y corrupción): tanto al interior de los países latinoamericanos, presionados para desbaratar sus matrices productivas preexistentes, como de parte de los organismos multilaterales como el FMI, el Banco Mundial, etcétera. y los acreedores privados. Podría decirse que tendieron a imponerse, de los cuatro “escenarios” previsibles por los autores, los dos primeros, los dos más problemáticos.

En la tesis 17, los autores exponen el núcleo central del peor de los escenarios: “Un primer escenario socio-político a mediano plazo es de caos societal, donde uno de los rasgos principales es la desagregación extrema y anómica de conflictos y la desestructuración estatal” [piénsese al respecto en países como Colombia, la Bolivia pre-Evo Morales, Haití, por ejemplo, para tener referentes empíricos aproximadamente aproximados] (Calderón y Dos Santos, 1990).

En la tesis 18, está expresado el segundo escenario:

Un segundo escenario es un escenario de modernización centrífuga con predominio de un proceso de transnacionalización societal. El Estado, racionalizándose, busca asociarse con los actores empresariales más concentrados y combina su acción entre la cooptación social y la coerción política, reiterando ajustes de corto plazo. Este escenario también implica una conflictividad social alta y probables rupturas o retrocesos democráticos (Calderón y Dos Santos, 1990).

Aquí los referentes empíricos han sido la Argentina del menemismo o la Alianza, el México de Fox o del actual presidente Calderón.

Calderón y Dos Santos, por otra parte, realizan un permanente esfuerzo por tornar racional y aceptable la hipótesis de que, de

alguna forma, neoliberalismo económico y democracia pueden converger positiva y crecientemente en nuestros países. El hecho de que en estos tres últimos lustros dicha confluencia haya sido más bien un fiasco, no indica que hoy no puedan y deban hacerse esfuerzos en ese sentido (Calderón y Dos Santos, 1990). Es más, pareciera que en los primeros años del nuevo siglo está en mejores condiciones (para determinados países de la región) después de haber transitado las crueldades del ajuste, de retomar un camino de reconstrucción nacional, pero en un nuevo contexto: ahora, pensado en términos de asociaciones regionales de países, cuya paulatina articulación vuelva posible la sobrevivencia, y dote a las nuevas entidades regionales de capacidades geopolíticas, económicas y culturales inéditas. Estamos, pues, frente a la cuestión regional, que será motivo de reflexión más adelante.

La dinámica de los actores sociales y sus imaginarios

Es más fácil, relativamente, hablar de una dinámica global de los actores sociales en períodos históricos de una identidad más definida; tal es el caso del populismo peronista y la modernización desarrollista. Como se verá, en los períodos dictatoriales, especialmente las dictaduras del 66-73 y 76-83 en las etapas que siguieron: primer período alfonsinista, menemismo y Alianza, han debido estudiarse de una manera “no clásica” y recrearse categorías y conceptos para poder comprenderlos.

a) Populismo y desarrollismo: en cuanto al populismo peronista, existe una visión más o menos estereotipada, en la que no hay que incluir sin reparos los trabajos de Germani, pues este, si bien tenía una fuerte influencia del funcionalismo norteamericano, fue un pensador profundo y original (Germani, 1968; 1992); por ello, vale la pena seguir debatiendo sus ideas, a pesar del tiempo en que fueron escritas.

Lo que llamamos “visión estereotipada” del populismo es considerado por Germani como una unidad corporativa y restringida de sectores de clase, constituida por la interpelación de un liderazgo carismático, en oposición cerrada a los demás sectores sociales. Es probable que el primer peronismo (1946-1955) tuviera un cierto carácter de alianza semicorporativa, entre los sindicatos, un sector del Ejército y otro de la Iglesia. No obstante ello, su acceso al poder fue explícitamente democrático y la coalición sindical armada por Perón nunca fue un aparato corporativo del Estado (como sucedió con el sindicalismo fascista, en Italia). Al contrario, y a través de una modalidad propia, se produjo un hecho fundamental como fue la incorporación de los trabajadores a la vida política y a una serie de beneficios sociales, de los cuales no participaban. El autoritarismo de Perón y su indudable carisma tuvieron mucho que ver en este entramado. Lo que la visión funcionalista se pierde es el hecho social y político fundamental, insistiendo solamente en los rasgos “cerrados” del régimen. En cambio, Germani, si bien comparte esta última característica, es capaz de percibir una mutación social y política de indudable trascendencia (Germani, 1965, cap. 9). De todos modos, el primer régimen peronista, si bien institucionalizó el partido, el “Movimiento” (relativamente) y los sindicatos, los otros actores sociales estaban seminstitutionalizados, no jurídicamente, pero sí en términos políticos (vale decir, que su legitimidad era menor), como, por ejemplo, los sectores patronales, las universidades y, obviamente, la oposición política. En este sentido, la lógica del primer populismo peronista operó restrictivamente, dividiendo el “campo social” entre “amigos/no amigos”; no tanto como para que el conjunto social se paralizara o ingresara en una pugna salvaje, pero sí en un sentido lejanamente parecido al que explicita Carl Schmitt (1986).

En síntesis, el populismo argentino fue el verdadero paso de la sociedad tradicional agroexportadora a la modernización (no como creyó siempre el funcionalismo sociológico). Pero se trataba de una modernización restringida. Para lograr eso la sociedad argentina requería dar pasos fundamentales en el campo económico (por

ejemplo, pasar de la industria liviana a la pesada), en lo político-institucional superar la lógica restrictiva de las oposiciones ya mencionadas y, en lo social, no monopolizar iniciativas de la sociedad civil relativas a la expansión de la ciudadanía social y cultural. Esto debería haber sido el objetivo central de la etapa siguiente, conocida como “modernización desarrollista”.

El desarrollismo tuvo realizaciones significativas, pero no pudo ser lo que se esperaba del mismo, al perder el núcleo duro de la conquista social y política del populismo: el fenómeno de la inclusión de los sectores mayoritarios del país. Aunque se pretendió lo contrario desde la propia reforma constitucional de 1957 (artículo 14 bis, sobre los derechos de los trabajadores), esa fue, en realidad, una “movida política” para aislar al líder exiliado de la adhesión de la clase trabajadora. Y si bien eso tuvo algún grado de éxito más adelante (con el Vandorismo, en la década del 60), lo cierto es que la “nueva modernización” mostró un claro sesgo liberal, poco compatible con los grados de inclusión del populismo. Vale decir, se retrocedió en este capítulo, en vez de avanzarse.

En el campo de la industrialización, comenzó un aperturismo ambivalente: se inició una etapa de industrialización pesada (petróleo, metalmecánica, máquinas, herramientas, trenes, automóviles, etcétera), pero el precio que tuvo que pagarse obscureció los beneficios posibles. Argentina había ingresado al Fondo Monetario Internacional y ello le permitió acceso a préstamos e inversiones, pero desde allí se inició tardíamente un endeudamiento externo, dramático en la historia nacional (nos referimos, claro está, al endeudamiento externo “moderno”; porque en la historia nacional la deuda externa como hipoteca para procesos de independencia económica, se inició el siglo XIX, con Rivadavia). Y en la medida en que se lograron estándares de calidad productiva, el país comenzó a perder activos físicos importantes, a través de procesos de desnacionalización (esto se vio con nitidez a partir ya del golpe de Onganía, en 1966). Y al respecto, el golpe contra Illia en 1966 tuvo mucho que ver con la anulación de los contratos petroleros del Gobierno de Frondizi.

Tal vez fue en el campo del desarrollo cultural (donde la presencia de los sectores medios es prevaleciente), donde la “modernización” desarrollista logró mayor presencia: la normalización de las universidades nacionales, donde imperó una mayor libertad de expresión y un pluralismo teórico e ideológico que no se había conocido. Asimismo, es la época en que se crean nuevas carreras, como la de Sociología en la UBA, surgen las universidades privadas, institutos de investigación dependientes del Estado (por ejemplo, el CONICET, creado en 1958), etcétera. Tal vez en el campo cultural la creación del Instituto Di Tella por Jorge Romero Brest sea una de las expresiones más interesantes de este período. Así lo atestigua el libro sobre el instituto, escrito por el investigador inglés John King, quien en una entrevista con el periodista Fernando García de la revista cultural *Ñ*, afirma que:

Lo que a mí más me impresionó del Di Tella fue el alcance y la amplitud de sus actividades. No había entonces en Londres un centro de las Artes comparable al Di Tella; de hecho el Institute of Contemporary Arts era un pálido reflejo del Di Tella. En París el Pompidou era una institución más rígida, sin la flexibilidad y el dinamismo de su precursor argentino. (García, 2007)

En última instancia, el desarrollismo logró una mayor expansión de los actores sociales y un grado de institucionalización (al menos formal) mayor que lo que había acontecido en la etapa previa. Si esta “modernización periférica” fracasó, finalmente, ello se debe a lo anotado previamente: debilitar paulatinamente los grados de inclusión logrados por el populismo, en vez de profundizarlos en un nuevo contexto. Asimismo, al carácter subdesarrollado del capitalismo argentino, hermanado con los rasgos parasitarios de las clases dominantes.¹³ Tampoco le favoreció uno de los rasgos dominantes de la cultura política argentina (de lo cual ya se ha hablado

¹³ Herederos del parasitismo de la vieja oligarquía, tema este muy trabajado por Schwarzer y Jorge Sábato (1988), en su libro *La clase dominante en la Argentina moderna: formación y características*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

anteriormente): su crónica inestabilidad institucional, desde 1930 hasta 1983.

En el período del desarrollismo modernizante volverá a aparecer la incapacidad de una clase / fracción de clase / coalición de clases y grupos sociales para hegemonizar un proyecto que hoy llamaríamos de desarrollo social, económico y político sustentable. Reaparecerán los “conflictos suma cero” y el “empate negativo” sería una dominante nueva (sobre este tema se ha expuesto ya anteriormente).

b) Períodos de excepción: respecto al primer período de excepción institucional completa (la dictadura que se inició con el golpe de Estado del general Onganía, mediados de 1966), se desarrolló una clara polarización entre el “Estado burocrático-autoritario y sus aliados, y movimientos y grupos sociales de oposición” (O’Donnell, 1982, p. 13-69). Como lo indica el autor, el Estado burocrático-autoritario fue un fenómeno propio de una época (los golpes de Brasil en 1964, Argentina en 1966, Uruguay en 1973), consistente en una alianza entre la burguesía más transnacionalizada (en nuestro caso, la Unión Industrial Argentina —UIA— y el capital financiero más concentrado), sectores del cuerpo representativos de lo que fue la vieja oligarquía, los grupos más retrógrados de las fuerzas armadas (los “colorados”), corporaciones civiles y la corporación eclesiástica formal o institucional. Debe destacarse que el pequeño empresariado, agrupado en la Confederación General Económica (CGE), que agrupaba a más de 800 mil empresas (pymes pequeñas y medianas), tuvo otra conducta, ligada a su relación con el mercado interno (en términos de producción y oferta de empleo) y escasas posibilidades de transnacionalización.

El estado de excepción golpista, que siguió al fracaso, finalmente, de la modernización desarrollista, se explica, según O’Donnell a partir de las siguientes consideraciones:

La especificidad del BA [Estado burocrático autoritario, A. P.] respecto a otros Estados autoritarios de América Latina pasada y presente es que aquél surge como crispada reacción de las clases dominantes y sus aliados ante una crisis que, ya fuere que se centre o no en el nivel

5 [una crisis de hegemonía, A. P.], tiene en su tejido histórico un actor fundamental. Este es, un actor popular (incluyendo la clase obrera de estas capitalistas extensamente industrializadas) políticamente activado y relativo, pero crecientemente autonomizado de las clases dominantes. Así, lo que da al BA su especificidad histórica es que quienes llevan a cabo y apoyan su implantación, coinciden en que el requisito principal para extirpar la crisis es subordinar y controlar estrictamente al sector popular, revertir la tendencia autonomizante de sus organizaciones de clase y eliminar sus expresiones en la arena política. Tal reacción a esa amenaza, y su concreción en la gran tarea de “poner en su lugar” a sectores subordinados que, primero como pueblo, pero cada vez más también como clase, aparecieron como encarnación de esos temores, en una sociedad dependiente cuyas particularidades desigualizantes y transnacionalizadas parecen hacer aún más necesario exorcizar esos fantasmas, es la médula de la especificidad histórica del Estado BA. (O’Donnell, 1982, p. 59)

Ya habíamos indicado, anteriormente, al referirnos a la crisis del desarrollismo modernizante, que su “talón de Aquiles” estuvo en el abandono progresivo de la inclusión de los sectores subalternos que caracterizó al populismo. La profundización de esa tendencia generó un contramovimiento que se enderezó hacia la reafirmación de lo popular/clase trabajadora, con la aparición de un nuevo fenómeno que lo apoyaría: la radicalización de la juventud.

Como se sabe, este último proceso fue complejo y traumático: por una parte, un sector de jóvenes provenientes de la clase media formó, que apoyó al “peronismo de la resistencia” y parte del cual formó posteriormente la base del grupo guerrillero Montoneros; y otro sector de la misma juventud, ligada a partidos de izquierda (en concreto, a una de las vertientes trotskistas), que fundó el “Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT)” y fue la superficie política del movimiento guerrillero guevarista Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Hubo también otras expresiones menores, político-militares,

relacionadas con los que serían las dos manifestaciones mayores que hemos mencionado.¹⁴

Dos reflexiones más para concluir esta breve caracterización de nuevos actores sociales o nuevas actitudes de viejos actores. En primer término, que lo relevante de esta época (previa a la fugaz “primavera camporista” de 1973) fue la convergencia de la juventud con la resistencia popular y trabajadora que caracteriza a la Argentina pospopulista y desarrollista, ya bien entrados en la década de los 60. El ideario de la juventud (su ideología o “maginario”) estribaba en la posibilidad de instaurar una sociedad socialista, a partir del grado de desarrollo y combatividad de los trabajadores: los del peronismo de izquierda como los pertenecientes a los sindicatos con direcciones combativas y clasistas. En esto coincidían los dos grupos político-militares más importantes (Montoneros y el PRT-ERP), aunque no pudieran llevar a cabo una estrategia conjunta (salvo algunas actividades muy focalizadas), a partir de que la “cuestión del peronismo” se convirtió, paulatinamente para ellos, en una valla conceptual y práctica infranqueable. En segundo lugar, que la estrategia global del Estado Burocrático Autoritario preanunció lo que llevará a cabo la dictadura genocida posterior de 1976-1983; si en este primer caso y, debido a una crisis de hegemonía, como lo caracteriza O’Donnell, el bloque dominante se impuso la tarea de disciplinar rígidamente a los trabajadores y sectores subalternos “subversivos”, la dictadura posterior, como ya se ha desarrollado previamente en este escrito, se planteó ir más adelante: acabar con un modelo posible de país y extirpar las conductas subversivas y a los propios actores portadores de las mismas. Eso solo era posible a través de un plan de exterminio, tal como ocurrió.

c) Una fugaz transición: ya se ha desarrollado inicialmente también, el significado y fugacidad del tercer Gobierno de Perón: de sus

¹⁴ La literatura sobre este último fenómeno es amplísima. Puede consultarse, para el primer caso, el libro de Morello (2003), *Cristianos y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*; y para el segundo, Santucho (1998), *Los últimos guevaristas: surgimiento y eclipse del Ejército Revolucionario del Pueblo*.

promesas y las *ilusiones* de quienes creyeron ver en el viejo caudillo a un revolucionario que venía a concretar lo que había predicado en los últimos años, al hablar de “socialismo nacional” y legitimar el surgimiento de las “formaciones especiales” (la guerrilla de signo peronista). En realidad, como hipótesis de mínima, el anciano general probablemente venía con el objeto de tentar nuevamente el proyecto de una Argentina “potencia” regional, con determinado grado de autonomía, pero fuerte arraigo en el mundo occidental.

Lo cierto es que con su muerte el 1 de julio de 1974, todo escenario progresista de cualquier signo desapareció, quedando librado el Gobierno, el Estado y el país a las peores desventuras, si se tiene en cuenta que la presidencia la ejercía formalmente María Estela Martínez de Perón (“Isabelita”), pero realmente, el *mandamás* López Rega, una suerte de “auxiliar” que Perón incorporó por mediación de Isabelita, desde su exilio en España. Creador del grupo terrorista paraestatal Alianza Anticomunista Argentina (AAA), comenzó a actuar inmediatamente a través de este ejército paralelo (en realidad, ya había iniciado acciones antes de la muerte de Perón), mientras las guerrillas se comprometían cada vez más en una respuesta militar a esta dinámica. Ello presagió lo ominoso que estaba “a la vuelta de la esquina”. Las acciones militares paraestatales pronto confluían con las FFAA, a partir del golpe de Estado que acabó con esta fugaz (y en realidad, trágica) *primavera* que ocupó un segmento del período que corrió del 11 de marzo de 1973 al 24 de marzo de 1976.

d) Dictadura y recuperación democrática: La dictadura militar que se entronizó desde 1976 a 1983 restringió al máximo a los actores sociales preexistentes de la vida política y a una serie de resentimientos masivos de la oposición; a base de represión y asesinatos masivos *desaparecieron* la sindical, los partidos políticos, los movimientos de base e intermedios, los centros de estudiantes, etcétera. Y el propio Estado ya no tuvo la unidad orgánica del Estado burocrático autoritario, sino que se convirtió en una maquinaria balcanizada de destrucción, alejada de toda legalidad y con el solo apoyo pasivo de una parte de la población y los “socios” tradicionales en estas lides: la

corporación patronal más extranjerizada, la Iglesia católica institucional (básicamente el episcopado), intelectuales del fascismo local y el monitoreo protectorio del Gobierno de los EE. UU.¹⁵

En estas circunstancias los sectores de oposición dejaron de ser actores más “universales” (clases, fracciones de clase, grupos de base o intermedios), para pasar a ser pequeños grupos dispersos que, paulatinamente, irían estableciendo relaciones. Deben destacarse los grupos y movimientos relacionados con la defensa de los Derechos Humanos, y grupos más o menos dispersos de apoyo, de estudio y discusión política, grupos religiosos de base, etcétera.

El período inicial de la recuperación democrática (1983-1985) planteó una mística en torno a los derechos humanos, la democracia y las instituciones republicanas. El histórico Juicio a las Juntas militares marcó un hito en la historia argentina. De algún modo, se retoma el renovado ideario de la democracia republicana y social, sumada a la idea de un “tercer movimiento histórico” que se potenció por la perplejidad que mostraba el peronismo.¹⁶

El alfonsinismo se basó en ideas renovadas sobre la democracia, el pluralismo, el republicanismo y otros tópicos, pero las mismas tuvieron un límite infranqueable: no haber acumulado poder político

¹⁵ El comportamiento de la institución eclesiástica católica en este período ha sido vastamente estudiado. Además de trabajos reconocidos como *Iglesia y dictadura*, de Mignone; *Iglesia y transición democrática*, de Ana Ezcurra; el periodista Verbitsky ha producido trabajos memorables sobre la conducta de la jerarquía en su relación con los *desaparecidos* y la dictadura militar: su libro *El silencio es por demás elocuente*; asimismo, *Doble juego: la Argentina católica militar* (que abarca un período más extenso). Actualmente, está publicando una importante historia social de la Iglesia argentina, desde 1883 a 1983.

¹⁶ El peronismo acababa de perder en 1983 su primera elección presidencial en democracia y todavía era incapaz de una autocrítica, que nunca más volvió a hacerla; el denominado “peronismo renovador”, a cuyo frente estuvo el político Antonio Cafiero, terminando perdiendo la iniciativa y las elecciones internas para la contienda electoral de 1989, a manos de un exgobernador de La Rioja: Carlos Menem, político al que nos hemos referido anteriormente y figura central en lo que se conoce como “segunda década infame”; es decir, el período de sus dos presidencias, entre 1989 y 1999. A ello debe sumarse gran parte de los mejores cuadros intelectuales del peronismo comenzaron a abandonarlo, hecho que se visibilizó públicamente a partir de 1986.

(ni tener base social para ello) para enfrentar los férreos acuerdos corporativos del poder económico-financiero de alta concentración. Por ello, la figura y gestión de este nuevo liderazgo deslumbró solo por un tiempo. El creciente fracaso en el plano económico llevó a una crisis de descreimiento en la democracia y falta de participación.¹⁷ Tal vez sea este el rasgo más visible de la conducta e ideología de los sectores que apostaron por la restauración democrática: sectores que probablemente representaban por sobre todo a las clases medias, a intelectuales y políticos noveles. Los sectores más deprimidos de la sociedad (principales víctimas sociales de la dictadura y la impotencia alfonsinista), que ya constituían un nuevo sector social: los pobres estructurales, estuvieron más bien ajenos a estos avatares de transición. No existía estrictamente un discurso para ellos, ya que tanto la Iglesia *tercermundista* como las unidades básicas del peronismo, habían perdido su inserción territorial en dicho espacio. Mantenían, pues, su vieja adhesión al peronismo que, con Menem, sería funcional al carácter regresivo y conservador de ese Gobierno.

Durante la década menemista y hasta el fracaso de la Alianza (año 2001), el fenómeno tal vez más elocuente sea el de la fractura y dispersión de los actores sociales de base. Y en la medida que diversas Organizaciones no-Gubernamentales (ONG) y grupos confesionales trabajaron para reconstituir esta fractura, ello sucedió bajo el supuesto de una escisión clara entre militancia social y militancia política, como dos órdenes de prácticas incompatibles. A tal punto había llegado el descrédito de la política, como ya se ha comentado antes. Pero la problemática no estaba solamente en el repudio que los militantes sociales expresaban por la práctica política profesional, sino también al interior de los propios grupos y movimientos sociales emergentes: en concreto, las profundas dificultades para concretar redes de sujetos colectivos a nivel de demandas sociales

¹⁷ Este problema está bien estudiado en el libro *Desencanto político, transición y democracia*, de Echegaray y Raimondo (1987), que además posee una muy buena bibliografía.

del mismo tipo, y mucho más difícil cuando se trataba de actores colectivos que expresaran “posiciones de sujeto”¹⁸ diferentes.

Las dificultades de articulación que se hicieron evidentes en ese período, tuvieron que ver con una doble problemática: a) el crecimiento de un nuevo actor social producto de la regresividad socioeconómica, los nuevos pobres o pobres por ingreso, y b) viejas taras de la cultura política argentina, que pueden traducirse en fuertes dificultades para la acción colectiva, cuyo trasfondo es un corporativismo que nos distingue. No podemos detenernos aquí en las raíces de esta problemática, que se relaciona tanto con la conformación del país a través de una “inmigración aluvional”, como al comportamiento extremadamente parasitario de las clases dominantes, amén de otros factores.¹⁹

¹⁸ Esta denominación, ha sido tomada del libro *Hegemonía y estrategia socialista*, de Laclau y Mouffe (1988). Buenos Aires: Siglo XXI. Con relativa independencia de los planteos generales de la obra, recurrimos a ella porque nos sirve a los fines del presente trabajo.

¹⁹ El tema de la conformación de la Argentina a través de la inmigración aluvional y su falta aún de decantamiento, que se relaciona con el aislamiento de los grupos inmigrantes, su inicial falta de voluntad para una integración plena y el surgimiento de un “espíritu de facción” visible entre inmigrantes entre sí, e inmigrantes y “locales”, es digno de estudiarse. La no voluntad de integración pudo percibirse en la baja adquisición de ciudadanía, en unos casos, y en otros, en el defectuoso aprendizaje de la lengua. Estos hechos, por demás complejos e interesantes para profundizar, deben ser leídos también a la luz del desprecio del nacionalismo del Centenario por los inmigrantes, en su mayoría pobres; y a la vez en las facilidades que la Constitución Nacional otorgaba para la adquisición de la ciudadanía argentina. Esto debe compararse con la inmigración hacia los EE. UU., en igual período —1879-1930— donde proporcionalmente la Argentina recibió más inmigración en proporción a la población local preexistente; en esta última inmigración, el inmigrante sabía que iba a un país “superior”, por lo cual la adquisición de ciudadanía y el aprendizaje de la lengua y su fonética, eran esenciales para no ser excluidos. Para todo ello puede verse el texto de Torcuato Di Tella (1985), *La peculiaridad argentina: el impacto inmigratorio europeo*, en su libro *Sociología de los procesos políticos* (pp. 340 y ss.). Las reflexiones de Di Tella están hechas en la línea de reflexión de Germani; véase el Cap. 7 de su libro *Política y sociedad en una época de transición*. Asimismo los capítulos VI y VII del clásico trabajo de José Panettieri (1970), *Inmigración en la Argentina*. En cuanto a la problemática del corporativismo, véase el trabajo de Philippe Schmitter (1987), *El siglo del corporativismo en Cuadernos de Sociología*, núm. 1. Respecto al comportamiento de las clases dominantes, véase el ya citado texto de Schvarzer y Sábato, *La clase dominante en la*

Para concluir este breve recorrido relevando la conducta de los actores sociales y algunos aspectos de sus ideologías, tanto en períodos más definidos de la historia nacional cuanto en momentos de excepción institucional, señalaríamos una doble problemática:

- a. por una parte, la necesidad de crear conceptos y categorías (con base empírica), que permitan pensar la dinámica de los actores sociales a partir de la situación que se expresó cuando el modelo de la dictadura llevado a cabo por el menemismo “en democracia”, implosionó²⁰ en la crisis del 2001. Surgen a partir de allí nuevas expresiones en los movimientos sociales, que todavía son un enigma en cuanto a su futuro y destino. Se imponen nuevos modos de estudiar la acción colectiva, entonces; tanto en los actores sociales medios y subalternos, cuanto en los sectores dominantes. Ello implicará comenzar a comprender qué está sucediendo en nuestro país durante el período excepcional desde la caída de la Alianza, por una parte; y por otra, desde la instauración del régimen democrático actual.²¹
- b. Por otro lado, la necesidad de repensar un conjunto de ejes teóricos que aparecen a lo largo de este recorrido; entre ellos están: 1) el histórico corporativismo centrado de varios actores nacionales (ejército, iglesia, oligarquía, burguesía concentrada, etcétera), y de la cultura argentina, en general; este rasgo involutivo ha impedido en nuestra historia moderna que el desarrollo social de grandes clases medias y la incorporación de los sectores subalternos al mundo político y social se hubieran sumado a una

Argentina moderna, especialmente, el último trabajo titulado “Funcionamiento de la economía y poder político en la Argentina: trabas para la democracia”.

²⁰ Le tocó al Gobierno de la Alianza estar al frente de la gestión nacional, teniendo como ministro de economía al propio Cavallo, cuando ello sucedió, en las jornadas de finales del 2001 y 2002.

²¹ Importantes acercamientos a parte de esta problemática se estudian en el libro colectivo, compilado por Graciela Di Marco y Héctor Palomino (2004), titulado *Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones y UNSAM.

dinámica diferente, en términos de articulación institucional y confrontación política institucionalizada con los factores de poder. 2) Cómo, la no resolución del punto anterior, llevó al “empate negativo” y potenció un retroceso institucional en términos de fuertes confrontaciones de facciones cerradas. 3) Y, por último, cómo estos elementos pueden ayudarnos a entender el carácter salvaje de la última dictadura, donde la relación entre los sectores dominantes se definió en torno a la certeza de que solo se podía realizar el país (que ellos pensaban) si se aniquilaba a los opuestos. Así, esto se concretó, en el plano económico, con las políticas de Martínez de Hoz; en el plano ideológico, con la hegemonía “institucional” del discurso del nacionalismo fascista y católico retrógrado; en el plano militar, con el genocidio.

La dinámica de Estado nacional, la cuestión regional y la dimensión global (globalización)

¿Qué ganaríamos con (la fantasía de) un retorno al talante de nuestras nacionalidades —en el marco de los viejos nacionalismos— frente al avance arrollador de la globalización? Obviamente nada. Se impone, no obstante, la consideración de tres cuestiones: a) por qué reivindicar entre nosotros la “cuestión nacional”. En este sentido, tenemos que afirmar que lo nacional remite a procesos identitarios inconclusos, truncados, cercenados por intrusiones geopolíticas de larga data. b) Reconstruir lo nacional en esta etapa ya no puede prescindir de los condicionamientos duros impuestos por la globalización y el ajuste estructural. c) Reconstruir lo nacional en esta etapa, pues, será pensar en la dimensión regional, a la que llamaremos la problemática de la Unión Sudamericana, en consonancia con planteos que desde hace una quincena están en la agenda de varios países latinoamericanos (Alfredo Calcagno y Eric Calcagno, 2004). Antes de referirnos expresamente a esta última cuestión, trataremos en el siguiente apartado la imposibilidad de lo nacional, en el marco de un

paradigma que desconozca —como afirmamos antes— los efectos de la globalización coactiva y el ajuste estructural.

La cuestión regional

Es como respuesta al carácter identitario inconcluso de nuestras nacionalidades, a la no viabilidad de un retorno al Estado Nacional según se lo concibió durante el siglo XX, que se han potenciado las ideas y proyectos regionales. Es obvio que la mencionada inviabilidad tiene también sustantivamente que ver con las nuevas formas y modo de interacción internacional impuestos por la globalización. Regionalización no solo para ganar presencia geopolítica y competitividad en nuevos espacios y mercados, sino, previamente, como forma de asociación para resistir y sobrevivir en un espacio mundial extremadamente hostil para los países pobres, es decir, para las mayorías de los países. En este marco estamos frente a una opción por demás peligrosa —el ALCA— y a la vez frente a otras en las que las alternativas de resistencia, crecimiento relativo e integración política, social y cultural se avizoran como alternativas positivas y posibles: a partir de una potenciación del MERCOSUR, pensar —como lo mencionamos anteriormente— la “Unión Sudamericana” (UNASUR desde 2008).

En relación con el ALCA, la propuesta proveniente de los EE. UU., las prevenciones de los países de la región son más que entendibles. Los investigadores Mario Rapoport y Eduardo Madrid afirman lo siguiente:

En realidad, las barreras proteccionistas que rigen en Estados Unidos para la entrada de productos agrícolas, incrementadas por el aumento de subsidios de la *farm-bill* (Ley agrícola) del 2002 y los mecanismos *anti-dumping* utilizados regularmente por la política económica norteamericana, junto a las presiones para permitir el libre acceso de los servicios, los derechos de propiedad intelectual y el flujo de

capitales, y la inmensa disparidad tecnológica de las industrias norteamericanas, hacen del ALCA un camino de retorno a la división internacional del trabajo del siglo XIX. (Rapoport y Madrid, 2003)²²

Frente a la lapidaria afirmación de los citados investigadores, el periodista Luis Bilbao señala que:

Nunca en la historia, desde las guerras de independencia, hubo un contexto más favorable para la consolidación de una Confederación Suramericana de Naciones. Nunca fue tan necesaria la intervención de un centro político suficientemente lúcido y fuerte como para neutralizar la dinámica expansionista y eventualmente guerrerista de las grandes potencias. Resta saber si las dirigencias actuales o en gestación serán capaces de combinar, en la exacta medida y al ritmo de las exigencias, la capacidad de libre participación de las mayorías ciudadanas y la hondura de los cambios ineludibles. (Bilbao, 2004)²³

El “programa” para dicho contexto está insinuado en un notable artículo de los economistas Alfredo Calcagno y Eric Calcagno (2004). Allí se plantean tres cuestiones centrales para pensar la cuestión regional; en primer término, se presenta el contexto efectivo y la oportunidad:

La nueva orientación diplomática de Argentina y de Brasil, así como los resultados del referéndum revocatorio en Venezuela, permiten vislumbrar la constitución de un nuevo bloque geopolítico, integrado en un primer momento por estos tres países. En efecto, se trata de tres países con casi 250 millones de habitantes, autosuficientes en alimentos, energía (incluyendo desarrollo nuclear, en el caso argentino) y manufacturas, con un enorme potencial económico, social y cultural aun no desarrollado. Su mayor debilidad es la condición de

²² Véase su trabajo “De la rivalidad a la integración. Una historia de vecinos”, en revista *Sociedad*, núm. 22, 2003. En este mismo número hay varios trabajos muy sugerentes sobre la integración de Argentina y Brasil, de autores tales como Alcira Argumedo, Waldo Ansaldi, Renato Ribeiro, etcétera.

²³ Véase su artículo “La espada de Bolívar”, en *Le Monde Diplomatique* (ed. argentina) año VI, núm. 63, sep. de 2004. Este número de *El Dipló* trae un dossier por demás interesante sobre la temática que estamos discutiendo.

subordinación y de pobreza en que viven, producto de imposiciones externas, de la deserción de las elites locales y de un sistema económico generador de exclusión. (Calcagno, A. y Calcagno, F., 2004)

En segundo lugar, se profundiza en las razones y mecanismos de las debilidades estructurales:

¿A qué se debe la sujeción y la pobreza? Una parte importante de la respuesta reside en el sector externo. Si bien existe un notorio superávit de las exportaciones con respecto a las importaciones, la transferencia neta de recursos es fuertemente adversa y la deuda externa llega a casi los cuatrocientos mil millones de dólares. La otra parte de la explicación está en la injusticia social interna, que lleva a una inicua distribución del ingreso; [...] el 10 % más pobre recibe poco más del 1% del ingreso total, mientras que el 10 % más rico se apropia del 40%. Ambos problemas son de naturaleza política: lo que está en juego es la soberanía nacional y la soberanía popular. (Calcagno, A. y Calcagno, F., 2004)

Aquí los autores hacen una explícita y prolongada referencia al rol que cumple el FMI para profundizar este estado de cosas, de tal forma que llegan a plantearse la posibilidad de “llevar al FMI ante la Corte Internacional de Justicia de la Haya”. La siguiente cuestión que se plantea el trabajo de los economistas Calcagno es cómo reconstruir soberanía estatal multinacional:

En el decenio de 1990 todos los países perdieron soberanía. Ahora se dan condiciones favorables para generar nueva soberanía estatal multinacional. Existen por lo menos cuatro sectores estratégicos en los que la creación de áreas de soberanía puede cambiar la configuración política y económica del bloque. Se trata del Fondo Común de Reservas Internacionales, de la creación de la empresa petrolera multiestatal, de la construcción de infraestructura y de la difusión organizada de información y cultura. (Calcagno, A. y Calcagno, F., 2004)

Los autores realizan una amplia exposición de estos aspectos, con un fuerte énfasis en la integración cultural. La idea rectora es que en el ámbito cultural se procesan, se juegan y terminan definiéndose los conflictos y la suerte de los procesos de cambio que esta nueva experiencia pondría en juego. Por ello, adquiere una importancia fundamental un sistema multinacional de medios masivos y la correspondiente infraestructura de agencias de producción de información “[...] capaces de explicar las razones de la convergencia y de hacer conocer la realidad política, social y económica de los tres países”.

Por último, dos cuestiones más deben explicitarse: una, que los autores piensan este modelo de integración a partir del MERCOSUR, asumiendo también propuestas geopolíticas que explicitó Hugo Chávez, presidente de Venezuela, de un Estado “asociado” al MERCOSUR. La hipótesis es que esta tríada serviría de tracción para acercar a nuevos “socios”, amén de los integrantes originales y demás Estados asociados. Por otro lado, los autores se refieren a la base política de un proyecto como el mencionado, a la que denominan populismo real, “entendido como defensa del interés popular”: en este sentido, Brasil, Venezuela y Argentina son los países sudamericanos donde esta expresión de lo político adquirió una definición y presencia mayor. Serviría de base, como dicen los autores, para “dialogar, por una parte, con México y Centroamérica; y por la otra, con Cuba y los países del Caribe”. Por supuesto que estas últimas reflexiones no niegan para nada otras posibilidades de articulación, complementarias o diferentes, como la propia UNASUR o el ALBA; más bien, las pensamos en un horizonte de necesarias confluencias.

Bibliografía

- Abós, Álvaro (1984). *Las organizaciones sindicales y el poder militar (1976-1983)*. Buenos Aires: CEDAL.
- Ansaldi, Waldo, y Moreno, José Luis (comps.) (1989). *Estado y sociedad en el pensamiento nacional*. Buenos Aires: Cántaro.
- Aspiazu, Daniel, Basualdo, Eduardo, y Khavisse, Miguel (1986). *El nuevo poder económico en la Argentina de los 80*. Buenos Aires: Legasa.
- Basualdo, Eduardo, López, Andrés, y Lozano, Claudio (1990). *Modelo de acumulación y sistema político: el caso argentino*. Buenos Aires: IDEP-ATE.
- Bilbao, Luis (2003). De la rivalidad a la integración. Una historia de vecinos. *Revista Sociedad*, (22).
- Bilbao, Luis (2004). La espada de Bolívar. *Le Monde Diplomatique (edición argentina)*, 6 (63).
- Calcagno, Alfredo, y Calcagno, Federico (2004). ¿Hacia un nuevo bloque geopolítico? El motor de la Unión Sudamericana. *Le Monde Diplomatique (edición argentina)*, 6 (63), 9.
- Calderón, Fernando, y Dos Santos, Mario (1990). *Hacia un orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un corolario de cierre*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castel, Robert (1996). *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castel, Robert (2000). *La dinámica de los procesos de marginalización*. Buenos Aires: Topía.
- Di Marco, Graciela, y Palomino, Héctor (2004). *Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones y Universidad Nacional de San Martín.
- Di Tella, Torcuato (1985). La peculiar Argentina: el impacto inmigratorio europeo. En *Sociología de los procesos políticos*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

- Ezcurra, Ana María (1990). *Iglesia y transición democrática*. Buenos Aires: Ideas.
- Feldman, Eduardo, y Sommer, Juan (1986). *Crisis financiera y endeudamiento externo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Fernández, Arturo (1986). *Ideologías de los grupos dirigentes sindicales* [vol. 2]. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- García, Fernando (25 de agosto de 2007). *Clarín*. [Suplemento cultural Ñ], 29.
- Germani, Gino (1965). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- Germani, Gino (1992). *Exploraciones sobre la estructura social de la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (1992). Las fronteras del (des)orden: apuntes sobre el estado de la sociedad civil bajo el menemismo. En AA. VV., *El menemato: radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*. Buenos Aires: Letra Buena.
- Jitrik, Noé (1968). *El ochenta y su mundo: presentación de una época*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Lo Vuolo, Rubén, Barbeito, Alberto, Pautassi, Laura, y Rodríguez, Corina (1999). *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires: CIEPP / Miño y Dávila.
- Mignone, Emilio Fermín (1987). *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Minujín, Alberto (comp.) (1992). *Cuesta abajo: los nuevos pobres. Efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Losada / UNICEF.
- Minujín, Alberto, y Kessler, Gabriel (1996). *La nueva pobreza en la Argentina*. Buenos Aires: Temas de Hoy.
- Morello, Gustavo (2003). *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: EDUCC.
- Mouffe, Chantal, y Laclau, Ernesto (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Murmis, Miguel, y Portantiero, Juan Carlos (1972). *Estudios sobre los orígenes del peronismo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nun, José (1987). Cambios en la estructura social de la Argentina. En José Nun; Juan Carlos Portantiero (comps.), *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Nun, José, y Portantiero, Juan Carlos (comps.) (1987). *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- O'Donnell, Guillermo (1982). *El Estado burocrático autoritario: 1966-1973. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Panettieri, José (1970). *Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Macchi.
- Parisi, Alberto (1994). El ajuste estructural y la reconstrucción del consenso en la Argentina. *Conciencia Social*, 1(2-3). Córdoba: Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba.
- Peralta Ramos, Mónica (1978). *Acumulación del capital y crisis política en la Argentina (1930-1974)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Plá, Alberto, Giménez Zapiola, Marcos, y Romero, Luis Alberto (1971). *El radicalismo*. Buenos Aires: Carlos Pérez Editor.
- Portantiero, Juan Carlos (1989). Economía y política en la crisis argentina. En Waldo Ansaldi y José Luis Moreno (comps.), *Estado y sociedad en el pensamiento nacional*. Buenos Aires: Cántaro.
- Rapoport, Mario, y Madrid, Eduardo (2003). De la rivalidad a la integración: una historia de vecinos. *Sociedad*, (22). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Sábato, Jorge, y Schvarzer, Jorge (1988). Funcionamiento de la economía y poder político en la Argentina: trabas para la democracia. En Jorge Sábato, *La clase dominante en la Argentina moderna: formación y características*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Schmitter, Philippe C. (1987). El siglo del corporativismo. *Cuadernos de Sociología*, (1). Buenos Aires: Carrera de Sociología.
- Schmitt, Carl (1986). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.

Schvarzer, Jorge, y Sábato, Jorge (1988). *La clase dominante en la Argentina moderna: formación y características*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Torrado, Susana (1992). *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*. Buenos Aires: De la Flor.

Verbitsky, Horacio (2006). *Doble juego: la Argentina católica y militar*. Buenos Aires: Sudamericana.

Verbitsky, Horacio (2007). *El silencio*. Buenos Aires: Sudamericana.

Parte 3 | Sección 4

Fundamentos teórico-epistemológicos del trabajo social

Introducción a la Sección 4

A lo largo de este texto hemos fundamentado e incluido a Alberto Parisí y sus múltiples aportes en el marco de las ciencias sociales críticas. No obstante, y eso también está claramente explicitado en su perfil bibliográfico, hemos destacado que esta recuperación tiene su origen en los más de 30 años compartidos con nuestro compañero en el seno de la Ex Escuela de Trabajo Social de la UNC y en nuestra particular mirada a sus textos y aportes al trabajo social.

Desde su legitimación plena en dicha institución, en ocasión de rendir su primer concurso para el cargo de profesor titular en la asignatura Metodología de la Investigación Social (octubre de 1986), Parisí hizo múltiples esfuerzos por pensar, escuchar, aprender y aportar a la legitimación del trabajo social como profesión en el marco de las Ciencias Sociales. Se involucró teórica e institucionalmente en dicha tarea. Y lo que es más valorable es que lo hizo en diálogo con colegas de diversas generaciones. Quizás una de las razones se encuentra en su preocupación (como él mismo la define) no solo por comprender la realidad social, sino incidir en la misma para su modificación.

Parisí convierte, o mejor dicho revierte, una de las célebres frases de Bourdieu: “Quizás la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla [...] en un potencial ‘la bendición’ de las ciencias sociales es trabajar con un objeto que habla y con

el cual interactuamos” (fragmento de entrevista realizada a Parisí, 2024).

Aportes y señalamientos en relación a la construcción del objeto teórico del trabajo social, han sido (y aún lo son) definiciones desde las cuales avanzar en los debates de la profesión, generando argumentos y proposiciones a favor y también críticas a dichas posturas. En ocasiones, posiciones como las de la profesora Nora Aquín, han sido señaladas como endogenistas, sin reparar en la relevancia de abordar la cuestión del objeto y el cierre del campo disciplinar como un necesario paso para su inserción legitimación en las ciencias sociales. De allí que en este capítulo incluimos textos que explícitamente hacen referencia a dichos debates.

Hemos seleccionado en esta sección los siguientes textos:

- a. *Produção científica e formação profissional*. En Cadernos Abes. N° 6. Associação Brasileira de Ensino Serviço Social. Cortez Editora. Sao Paulo. Brasil. 1993. Parisí.

El presente artículo es fruto de un ordenado trabajo de recuperación de un taller coordinado por Parisí en ocasión de un Seminario Latinoamericano de Trabajo Social. Es, como él mismo advierte, “una interpretación posible del trabajo colectivo, nada más”. Las ideas son organizadas en tres puntos, cada uno de ellos es precedido por una breve fundamentación y definición de los mismos. Así se refiere al Contexto (y el carácter sustantivo que este tiene para el trabajo social); los efectos de mayor magnitud del ajuste en la sociedad; y las implicancias que estas dos cuestiones señaladas previamente tienen para el trabajo social. Nos detenemos en estas (las implicancias) por la incidencia y persistencia que han tenido (y aún tienen) en los debates y producciones al interior de la formación y el ejercicio del trabajo social en gran parte de nuestra América Latina.

Parisí advierte cambios en tres dimensiones: en el campo de la intervención, en la forma en que se intervenga y en la identidad de la profesión. Desde este último cambio reconoce malestares en la

profesión, sobre los cuales en estos 30 años es posible observar ciertos avances y definiciones; se refiere a la cuestión de los compromisos no explícitos con teorías y prácticas empiristas; la articulación entre teorías, ideologías y ética, y el desarrollo de una epistemología particular del trabajo social. Nuestra trayectoria docente y nuestra militancia en organizaciones de formación profesional a nivel nacional y latinoamericana nos permiten afirmar que en 30 años estos debates, aún constantes, han ido suturando algunas tensiones o bifurcaciones. No es ocasión en este texto explayarnos en esta cuestión, pero nos estamos refiriendo a los innumerables textos, equipos de investigación, encuentros nacionales y latinoamericanos que han tomado algunas de estas cuestiones como objetos de debates y definiciones.¹ En este sentido, tanto el profesor Parísí, como colegas que han colaborado en esta recopilación,² han sido (y aún son) maestros que nos han marcado los caminos posibles a los debates.

- b. *ConCiencia Social* N° 1, noviembre de 1993. Alberto, Parísí: Paradigmas teóricos e intervención profesional (pp. 5-16). Universidad Nacional de Córdoba. Argentina, 1993.

Nos atrevemos a afirmar que este artículo es un mojón en los aportes sustantivos del profesor Parísí a los debates epistemológicos del trabajo social argentino que marcaron la década del 90. Ya en su presentación advierte que, en tiempos de preñancia del pensamiento posmoderno, para la elaboración de sus construcciones y argumentos, partirá del paradigma teórico de la dialéctica histórico-social. El texto abona de manera profunda a los incipientes y múltiples espacios, debates y construcciones que el colectivo profesional (en particular quienes ejercíamos el oficio de enseñar trabajo social), dimos por aquellos tiempos.

¹ Remitimos en particular a las producciones de la FAUATS (Federación Argentina de Unidades Académicas de Trabajo Social) y de ALAEITS (Asoc. Latinoamericana de Enseñanza e Investigación en Trabajo Social).

² Nos referimos a Nora Aquin, Margarita Rozas y Roberto Follari.

Parisí elige argumentar yendo de lo general a lo particular, para luego cerrar con propuestas del orden más amplio. Así, el desarrollo de las diferencias entre paradigmas, categorías y conceptos invita al colectivo del trabajo social a ingresar a lectura de ciertos autores a los que les ha sido esquivo. Campo, categoría y trabajo profesional, así como la cuestión de la totalidad y la diferencia, y su relevancia en las lecturas e intervenciones profesionales, son dos aspectos centrales en el desarrollo de sus argumentos y propuestas para pensar la profesión.

Este texto es claro en dar cuenta de los diálogos y tensiones que Parisí identifica entre diversas corrientes y autores, tales como Kuhn, Marx, Dussel, Wallon, Piaget y Kosick. Parisí deja huellas abriendo nuevos interrogantes y también señalando posibles caminos para la continuidad del debate y la construcción disciplinar. Es este un artículo que claramente hoy sigue “soportando” diversas lecturas e interpretaciones que cada vez lo tornan más actual.

- c. *Trabajo social, prácticas universitarias y proyecto profesional crítico*. Espacio editorial. Bs. As. 2007. Parisí, Alberto: Sentido práctico, intervención y subjetividad: cinco tesis (pp. 87-101).

En el presente artículo, a través del desarrollo de cinco tesis aborda de manera precisa la cuestión de la relación con el otro desde la intervención profesional. Para ello, realiza una crítica profunda y a la vez muy clara de lo que denomina una visión racionalista-voluntarista del trabajo social. Advierte cómo la primacía de esta noción en la formación y el ejercicio profesional puede contribuir a la repetición y transmisión de esquemas conceptuales y prácticas rutinarias, como así también caer en el reduccionismo de la definición de un proyecto ético político de la profesión, que desconoce la no linealidad entre sentido intencional y sentido práctico.

Desde la noción de crítica (que atraviesa sus preocupaciones y escritos), propone la rutina imprescindible de la misma, como un lento proceso de aprendizaje. Descubrirnos determinados; entender que

no existe necesariamente coherencia u homogeneidad entre sentido práctico y racionalidad científica, y tender a la articulación crítica de estos, son definidas como tendencias, propuestas, re significaciones. Nunca como el deber ser, hacer o pensar. Parisí, siempre concluye sus escritos con alguna/s tareas, este caso no es la excepción:

La unidad o vínculo construido sobre la articulación-potenciación de las diferencias reprimidas es el mayor desafío que los seres humanos debemos enfrentar; la utopía básica de toda interacción vincular que apunte a la libertad, autonomía, la calidad de iniciativa y a la vez la comunión, la solidaridad, y el amor. (p. 100)

- d. *Investigación cualitativa en Ciencias Sociales*. Coordinador: Aldo Merlino. AA. VV. Ed. CENGAGE Learning. Bs. As. 2009. Alberto Parisí: Algunas reflexiones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa (pp. 17-39).

Si bien en este artículo no se aborda de modo directo la cuestión del trabajo social, sí constituye un aporte central para comprender algunas cuestiones que en ocasión emergen como campos de tensión en las ciencias sociales en general. Como es característico de sus modos de escritura, Parisí explicita las consideraciones generales desde las cuales parte para desarrollar sus ideas. En este caso, realizando algunas advertencias: 1. el surgimiento de las ciencias sociales nacieron y comenzaron en el seno de positivismo decimonónica; 2. es necesario reconocer que hubo saberes sociales científicos que se atrevieron a ir más allá del citado modelo —por caso el psicoanálisis—; 3. otros saberes, como los que se ubican en el paradigma neopositivista del círculo de Viena, abonaron y dieron lugar a la teoría crítica.

Estos y otros movimientos epistemológicos que el autor desarrolla contribuyeron a una revolución teórico-epistemológica y metodológica contra el modelo hegemónico de ciencia social imperante. Su artículo desarrolla, en primer lugar, los debates en torno al objetivo de la sociología (llamada la madre de las ciencias sociales) respecto al

peso de la comprensión o de la explicación causal; para ello retoma y destaca los debates entre Durkheim y Weber (a quien diferencia en sus posiciones de Dilthey), como así también las rupturas entre e innovaciones. Desarrolla el famoso cosismo de Durkheim, aquí es necesario destacar las citas con las cual se reivindica la coherencia de este autor en relación a “tratar a los hechos sociales como cosas” y no a definirlos como tales, criticando asimismo la ilusión de poder estudiar al objeto social prescindiendo de su complejidad y reduciéndolo a un objeto externo.

Otro aspecto que se destaca y cuestiona es el modo de explicar del positivismo: la explicación causal. En una especie de diálogo (no exento de tensiones), desarrolla de Weber su idea de la articulación entre comprensión y explicación, y la sobredeterminación de la primera sobre la otra. La propuesta de Weber, dirá Parisí, nos permite acceder a la dimensión más rica y compleja de los hechos sociales, su dimensión cualitativa. Y es esta la afirmación que destacamos y que, sin estar explícito, dará lugar al desarrollo de la construcción de un nuevo paradigma de cientificidad. Una primera advertencia que realiza es desde qué lugar usará la noción de paradigma y su referencia con la definición de Irene Vasilachis. Una segunda advertencia deviene de los aportes de Follari en relación a un exceso de independización de la normativa positivista y su extremo en el borramiento de los límites disciplinarios y las exigencias de la cientificidad.

A los fines de no extendernos en esta presentación, consideramos que los subtítulos del apartado 3 de este artículo (los que transcribimos) dan cuenta de las definiciones centrales que le permitirán al autor sostener que las metodologías cualitativas deben considerarse de igual valía que las cuantitativas en tanto poseen objeto propio, teoría y metodología específicas. Dichos subtítulos son: 1. Del objeto empirista a la construcción del objeto (acá la afirmación central es: el objeto se construye teóricamente); 2. del objeto pasivo al objeto / sujeto (como en otros artículos desarrolla las implicancias y las riquezas de trabajar con un objeto que habla, actúa, interactúa, interpreta la realidad en la cual vive) y define a esta como una las ideas fuerzas

que revolucionó las ciencias sociales y las hizo avanzar de modo irreversible. Retoma los aportes de Irene Vasilachis de Gialdino y realiza algunos comentarios sobre las implicancias metodológicas que de estos dos supuestos se derivan; y 3. del nomologismo a los modelos teóricos; 4. la interpretación de los datos: hermenéutica y doble hermenéutica (o cómo interpretar las interpretaciones de un objeto que a la vez es un sujeto).

Las conclusiones de este artículo son otra muestra de la experticia docente y la profundidad que los aportes epistemólogos del autor poseen: “El punto de partida de este artículo son convicciones fecundadas por la tarea docente y la investigación; lo cual no libera de los errores ni de la necesidad de la fundamentación de cada afirmación” (p. 36). Finalmente, enumera algunas de las preocupaciones que se han derivado de este artículo: las ciencias sociales no son paradigmáticas; la imposibilidad de formular leyes / conocimiento duro hace que aún en algunos ámbitos se defina de inmadurez o endeblez de las ciencias sociales. Dice Parisí: “Una cosa es ser inmaduro y otra cosa es ser jóvenes” (p. 36); reniega de la necesidad de validez y confiabilidad de los métodos cualitativos, afirmando que no tienen por qué soportar tales pruebas; por último, reivindica la triangulación como modo de luchas contra la ilusión de la transparencia. El desafío de los investigadores será entonces pericia, formación permanente, consulta, autocrítica y apertura.

e. Intervención profesional y acción social crítica, Alberto Parisí [inédito, no publicado].

El presente artículo es un inédito³ que no circuló sino entre algunas colegas docentes de la ex-Escuela de Trabajo Social de la UNC; decidimos su inclusión por la relevancia de sus aportes, y los diálogos

³ Por cuestiones ajenas al autor el artículo no fue publicado. Fue escrito en el año 2017 para una potencial publicación en relación con la intervención social que encara la dirección de la maestría en Trabajo Social.

que propone entre la intervención profesional (del trabajo social), y la acción social colectiva crítica.

Es posible advertir dos apartados en que se organiza el mismo. El primero, que iría desde el punto 1 al 4 en el que se hace referencia y desarrollan argumentos en torno a la intervención social. Y el segundo que aborda, define y desarrolla la noción de acción social colectiva crítica. Estos dos apartados son sustento de las conclusiones en que se presentan posibles diálogos y tensiones entre los mismos. En relación a la cuestión de la intervención del trabajo social advierte que es un debate que lleva más de 30 años en el seno de dicha profesión, y menciona aportes de Norberto Alayón, Margarita Rozas Pagaza y Nora Aquín. Otra advertencia es que la intervención social no es privativa del trabajo social, y de allí la necesidad de preguntarse por la misma y, en particular, por las tensiones, similitudes y diferencias con otros diversos modos de intervención. Como tercera cuestión deja explícito que intervenir supone comprender la realidad para incidir en la modificación de la misma.

Ahora bien, si hemos afirmado que trabajo social no es la única profesión que se define por la intervención, será necesario abordar entonces la cuestión de la identidad y la diferencia entre las diversas formas de intervención. Y es este uno de los aspectos que se abordan en los primeros puntos. Identidad, diferencia y sus articulaciones, presupone abordar al menos dos prejuicios latentes en las profesiones: el ideologismo y el cientificismo, ya que, de no ser considerados, pueden constituirse en posibles obstáculos para la articulación. Otras diferencias que deben ser consideradas son las que se dan entre objeto empírico, objeto teórico de una disciplina y objeto de intervención. Acercándose a la cuestión de la acción social colectiva crítica, propone situar el objeto teórico del trabajo social en el ámbito de las pobreza y las estrategias para luchar contra las mismas a fin elevar la calidad de vida de los pobres y generar mayor ciudadanía social. A dichas estrategias las define como las políticas sociales que emergen en el ámbito público estatal y societal.

Tomándose de aportes de Boaventura De Sousa Santos, desarrolla las nociones de movimientos sociales y da cuenta de las distancias (fractura) entre estos movimientos y la política. De esta afirmación, emergen un conjunto de interrogantes, que como el autor señala son de una densidad extraordinaria (nos atrevemos a decir muchos de los cuales son además de una actualidad increíble). Las conclusiones de este artículo, breve pero muy consistente en sus argumentos y proposiciones, retoma definiciones centrales tales como:

[...] la intervención profesional tiene sus caminos propios para abordar la realidad social, que se definen desde las exigencias de prácticas científicas. Por ello, aunque no sea una disciplina sino un campo de convergencia disciplinar, decimos debe tener teorías, y debe operar desde el método científico y el planeamiento de la intervención. Ello en diálogo y sin dejar de escuchar, comprender, incluir experiencias y voces de los sectores hacia quienes orienta su intervención” (p. 9).

Bibliografía

- París, Alberto París (1993). Produção científica e formação profissional. *Cadernos ABESS*, (6). São Paulo: Cortez; Associação Brasileira de Ensino em Serviço Social.
- París, Alberto (1993). Paradigmas teóricos e intervención profesional. *Conciencia Social*, (1), 5-16. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- París, Alberto (2007). Sentido práctico, intervención y subjetividad: cinco tesis. En *Trabajo social, prácticas universitarias y proyecto profesional crítico* (pp. 87-101). Buenos Aires: Espacio Editorial.

Parisí, Alberto (2009). Algunas reflexiones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa. En Aldo Merlino (coord.), *Investigación cualitativa en ciencias sociales* (pp. 17-39). Buenos Aires: Gen-gage Learning.

Parisí, Alberto (s. f.). *Intervención profesional y acción social crítica* [manuscrito inédito].

Conclusiones de lo trabajado en talleres, con el aporte de los profesionales invitados¹

XIV Seminario Latinoamericano
de Trabajo Social. Panel de Cierre

Yo me propongo ahora, tratando de interpretar esta invitación para estar en esta mesa, retomar algunos de los motivos centrales articuladores de este periplo de las reflexiones del conjunto de la gente más o menos en diez horas de taller, hacer una suerte de devolución a ustedes, pero quiero decir que se trata de “mi interpretación”, es decir *una* interpretación posible del trabajo colectivo, nada más.

Son tres puntos centrales que voy a tratar de desarrollar en 20 o 25 minutos, en los que voy a hacer una muestra del recorrido global, problematizando algunos puntos rápidamente, las compañeras se van a ocupar después de retomar algunos u otros ejes centrales y volver a reproblematarlos a partir de visiones diferentes, contrarias o que aporten a lo que yo pueda decir.

El *primero de los tres* puntos que quiero tratar, por el que comenzamos, fue el del *contexto*, que todos identificamos como los actuales

¹ Alberto Parisí (1993), Produção científica e formação profissional, en *Cadernos Abes*. N° 6, Associação Brasileira de Ensino Serviço Social, Cortez Editora, Sao Paulo.

procesos de ajustes y de las sociedades que emergen del ajuste, utilizando una expresión que gente del CIEP de Buenos Aires y Unicef ha puesto en circulación; en nuestro Taller hablábamos, pero me hago yo responsable nada más porque no había total acuerdo de esta expresión, de “las sociedades posajuste” o sea, Latinoamérica transita el escenario del posajuste: haciendo una salvedad importante en esto de los “post” que están de moda en estos lugares venidos de Europa o Estados Unidos. No lo decimos en el sentido de “posmoderno” o “posmarxismo”, sino exactamente en un sentido inverso. Cuando se dice que el actual mundo es posmoderno, se dice que dejó atrás —porque no servían— todos los motivos ideológicos y teóricos de la modernidad. Entonces “post” significa que se abandonó aquello porque no servía o por lo que fuere y se está en otra cosa. Posajuste, significa lo contrario; significa que “hemos ingresado al ajuste y que estamos en él” y no sabemos si es la primera, única, o sucesión de etapas que vendrán posteriormente. Esta es la idea de posajuste, que se está en un proceso distinto.

El posajuste fue visto en una doble significación: primero como *contexto del trabajo social*, pero no como contexto descriptivo del trabajo social, sino como contexto visto en términos sustantivos. Es a partir de la concepción que se tenga del ajuste que se vertebra esta profesión, que se definen su objeto de intervención, la forma de hacerlo [...] finalmente la identidad de la profesión (este fue un punto central que aparece en todos los informes y creo que en las discusiones). En segundo lugar, el ajuste es importante —ahora volviendo al contexto como tal— porque el ajuste no es la sumatoria de nuevas desgracias y calamidades que nos han ocurrido, además de las que ya teníamos antes; o sea que además de ser pobres etcétera. etcétera, además tenemos deudas externas gigantescas, en la década del 80 nos convertimos en desimportador de capitales, como decía la vieja teoría del imperialismo, nos convertimos en exportadores netos de capitales de la periferia al mundo central. No es ese el ajuste, es decir hay de eso, pero no es. Hemos planteado que el ajuste es una mutación profunda y a largo plazo, usando una palabra un tanto

rimbombante es una “mutación civilizatoria”, y además que está cambiando *irreversiblemente* a nuestros pueblos. Esta palabra aparece como terrible, pero con ella quiero decir que, si hay cambios críticos en el futuro, cambios que queremos, esperamos y creemos que son posibles, no va a ser retrocediendo de lo cual estamos entrando, sino que va a ser retrocediendo a este modelo al cual nos resistimos con justicia a entrar, va a ser metabolizando y reprocesando lo que hoy el ajuste está cambiando de manera sustantiva.

Este es un primer eje que planteo en términos de devolución, que tiene una serie de aristas discutibles que después se pondrán de manifiesto cuando hagamos el debate.

El *segundo* punto que quiero tratar es el de los efectos de mayor magnitud del ajuste en nuestra sociedad. Cuando hablo de magnitud no hablo en términos cuantitativos necesariamente. De estos efectos rescato cuatro puntos, momentos, o dimensiones que voy a tratar de mencionar:

1. El eclipsamiento de lo que hemos llamado “los espacios públicos estatales” y las “políticas sociales ligadas al Estado” como era hasta ahora, lo que podríamos decir en una rápida denominación “el Estado de Bienestar criollo”, la “forma criolla del Estado de Bienestar”. Este tema abre una doble problemática, por un lado, la lucha que en cuanto profesionales debe hacerse para que ese eclipse no se convierta en total, utilizando la metáfora del eclipse “hay eclipses totales, y hay eclipses parciales...”, el peligro del eclipse total no es como el eclipse que dura un rato y después vuelve a salir la luna o el sol. Y en segundo lugar la exploración de los espacios públicos societarios, que es un “lugar” que el trabajo social no ha explorado todavía suficientemente.

El trabajo social ha sido una profesión que se ha desarrollado cuantitativamente, por sobre todo, en los espacios públicos estatales. No decimos que los espacios públicos-societarios estén ahí armados, esperando a los Trabajadores Sociales que se inscriban para trabajar en ellos. La tarea es indagar, explorar, para la apertura de esos espacios. Ejemplos de ellos son los trabajos que han inaugurado las

ONG cuando estuvieron de moda, los movimientos populares de los nuevos sujetos: ecologismo, feminismo, etcétera. En la Argentina tienen la mala fortuna de ser fugaces, sabemos que en otros países de América Latina tienen mayor permanencia. Es decir que los espacios públicos-societarios son espacios virtuales, pero ahí hay un lugar esencial para la indagación del trabajo social. Ese es el primer punto a partir de los efectos de mayor magnitud.

2. La aparición de nuevas formas de exclusión social. Hoy hay autores que hablan de neomarginalidad porque las tradicionales teorías de la marginalidad tipo Germani, Beckmann, y otros no alcanzan a explicar fenómenos que están sucediendo en nuestros países. Entre ellos la dualización social, recordemos que la tradicional teoría de la marginalidad hablaba de la dualización a partir de economías duales que era típico de nuestros países: un sector moderno de economía secundaria, y un sector tradicional, basado en la explotación primaria. Hoy ya se está en una etapa posterior, de dualización social, donde algunos estratos sociales no solo quedan desenganchados de la economía formal, sino que pareciera que comenzaran a desengancharse del imaginario social, del sistema de normas y valores que le da relativa unidad a nuestras sociedades; esto es enormemente peligroso, no sabemos qué peso tendrá en el futuro de nuestros países pero algunos efectos perversos o perversísimos de esto, se ve en los índices de criminalidad, de gente que vive en la calle y de la calle, la prostitución infantil, etcétera. etcétera.

3. La internalización coactiva cultural, es decir, nuestros espacios culturales específicos han sido coactiva o coercitivamente incorporados a un sistema mundial de producción de noticias y significados. No quiero decir solamente que el Noticiero ECO se escucha ahora en todo el continente, desde Miami hasta la Patagonia; no es eso lo principal, lo más importante es que la producción de significación donde los medios tienen hoy un rol decisivo, ha quedado en manos de otros que no somos nosotros, lo cual implica la desintegración de las especificidades nuestras e implica un cambio en los códigos que

no sabemos qué efecto va a tener todavía a nivel de la identidad de nuestros pueblos.

4. El vaciamiento de la democracia, estas democracias nuestras que se han recuperado con tanto dolor y esfuerzo, en la medida que están sustantivamente comprometidas con el ajuste por definición excluyen el reclamo popular; es decir, excluyen la base, la esencia de la democracia. Por lo cual en muchos países nuestros —la Argentina es un caso— empiezan incluso a no cumplirse las reglas formales de una democracia que —de paso— es democracia delegativa, democracia llamada representativa, pensada en el Siglo pasado para cuando el mundo central, en la década del 70 (Masterson, por ejemplo, en el libro *La Democracia Liberal* de su época) planteaba como una reivindicación para las democracias capitalistas del mundo desarrollado el paso de la democracia de delegación a la democracia participativa.

En nosotros hay una especie de involución en esto, porque se están dejando de cumplir las normas formales de una democracia que está en primera instancia, que es democracia solamente delegativa. La lucha por la vigencia de la democracia representativa, y la lucha por la apertura paulatina de nuevos espacios democráticos participativos, es otro tema que el trabajo social enfrenta y tiene que discutir.

El *tercer punto*, y último de este recuento, trata de estas profundas transformaciones que hemos visto en forma breve y superficialmente en muchos casos: qué implicancias tiene para el trabajo social, qué cambios produce, han producido o van a producir en la profesión.

Decimos que conllevan o deberán conllevar cambios en tres dimensiones:

- a. En el campo de la intervención, por la obvia razón de que ese campo está siendo redefinido;
- b. En la forma en que se intervenga; y
- c. En la identidad, o la concepción de la propia profesión.

El que todavía la profesión no haya podido dar una respuesta a esto, a este cambio civilizatorio, más las deficiencias que el trabajo social

arrastra de otras épocas configurarían un cuadro, que en nuestro taller llamábamos, parafraseando aquello del “malestar en la cultura” de Freud, el “malestar en la profesión”.

Hay un cierto “malestar en la profesión” con indicadores más o menos concretos que todos los Trabajadores conocen. La intervención subsidiaria y empirista que denuncian: el trabajador social es siempre ayudante de un profesional “en serio”, [...] Ud. ayuda, es “para-algo...”, “paramédico...”. El tema de la ausencia de interdisciplina, la dificultad en el manejo de la teoría social, la dificultad en el manejo de la metodología científica del trabajo social. Señalaba alguna gente el tema de la baja remuneración, pero más peligroso aún es el tema de la caída del prestigio de la profesión.

Este malestar en la profesión que a nivel latente se expresaría en estos y otros indicadores, incluiría al menos (a nivel latente) tres dimensiones:

1. En qué medida hay compromisos no explícitos de los profesionales en trabajo social, con ideologías, teorías y doctrinas unilaterales de tipo empirista, mecanicista o idealista. Ejemplo de una teoría de tipo mecanicista-empirista es el “viejo marxismo”, el famoso materialismo dialéctico. Al contrario, las variedades del estructural-funcionalismo, algunas variedades de las tendencias fenomenológicas están en el otro costado; son teorías unilaterales en la medida que son en el fondo idealistas. Yo digo que es obvio que estas teorías no permiten acceder a una correcta caracterización de la extrema complejidad de la actual situación.

Una salida rápida que mucha gente ha hecho en las Ciencias Sociales ha sido incorporarse rápidamente a la novedad “post” que viene de Europa, que no es nueva como se dijo en los Talleres. La producción de Foucault en la década del 60, tan vieja como la producción de Althusser, todo el “pensamiento débil” que ha sido la resurrección de Heidegger, puesto de nuevo en la palestra y en otras variedades del pensamiento “post”, eso sería interesante, pero yo no tengo tiempo de discutirlo ahora, porque he hablado y condeno al viejo marxismo y la vez no quisiera que “cuando tiro el agua sucia se me vaya el chico

en la bañadera...”. Es decir, la crítica implica redefinir y reutilizar, esencialmente para las Ciencias Sociales categorías tales como la de *totalidad*, la de *contradicción*, la de *diferencia* —que el marxismo no conoció—, que ha venido de otras *tradiciones*, el tema de las *ideologías*, el tema del *imperialismo*, el tema de las clases sociales.

Un compromiso probablemente no explícito con determinadas teorías empiristas o idealistas, que impide una caracterización correcta de la extrema complejidad de la situación: esa sería a nivel latente una de las causas que podrían ayudar a explicar y resolver el malestar en la profesión.

2. Una indefinición respecto a cómo se articulan los diversos contenidos que integran el nivel de los supuestos de la profesión. Estos contenidos son: *teorías*, *ideologías* y llamémosle *dimensiones éticas*. El tema está en cómo se articulan, más expresamente quién articula y quiénes son articuladas en estas dimensiones. Si se posterga esta definición, a mi juicio se posterga la definición del carácter científico de la profesión, y entonces desaparece la posibilidad de diferenciar la intervención profesional de otras formas de intervención articuladas, por ejemplo, por la dimensión ético-religiosa, que también hacen “trabajo social”, o de intervenciones de tipo político-ideológicas que también trabajan en el campo popular, resolviendo, derivando, etcétera. ¿dónde está la diferencia...?, ¿cómo se construye la especificidad? Es un problema de articulación.

3. El aun débil desarrollo de una epistemología particular del trabajo social. Es importante que uno de los foros de este Seminario haya estado dedicado a la epistemología. No se trata que ahora en los Planes de Estudio empiece a haber cursos de epistemología general, los debe haber como en toda ciencia social deben estudiarse distintas corrientes, el alumno que estudia trabajo social debe ingresar a la discusión contemporánea epistemológica, válida para el antropólogo, el economista, el trabajador social, etcétera. etcétera.

El tema está en la constitución de una epistemología particular, que erróneamente por su necesidad en algunos planes de estudio se

pone en ¡¡Primer Año!! Es difícil hacer epistemología de la profesión en primer año...

Creo que el tema es que la epistemología particular, debe convertirse en un estudio sistemático de la profesión que le permita la discusión del carácter de sus conceptos, de la cientificidad de los mismos, de la relación del trabajo social con las opciones ideológicas, con las opciones ético-morales, de su relación con otras ciencias, etcétera. etcétera. Todo esto en forma sistemática, de cara a la posibilidad de ir resolviendo esto que yo llamaba “el malestar en la profesión...” *nada más.*

Paradigmas teóricos e intervención profesional

En torno al campo categorial de la dialéctica histórico-social¹

1. ¿Tendrán algún sentido plantear la cuestión que nuestro título señala, desde la perspectiva de la racionalidad dialéctica? ¿No habrían quedado sepultadas estas posiciones bajo los pesados escombros del Muro de Berlín?

Hoy como pocas veces o nunca, el embate contra la sola palabra dialéctica, contra sus posiciones y categorías, ha sido devastador. Más allá de las impugnaciones por moda intelectual, sin consistencia, algunas críticas provenientes de lo que se conoce como pensamiento posmoderno (y no precisamente, desde el “pensamiento débil”), dan qué pensar. Si bien no me he propuesto un debate significativo con estas posiciones (que sacarían a mi artículo del tema escogido), hago algunas referencias a temas y autores clave en tomo a la cuestión que considero el parteaguas teórico de la disputa: la cuestión de la *diferencia*.

¹ Artículo publicado en *ConCiencia Social*, N° 1, noviembre de 1993. Las reflexiones que desarrolla el Profesor Alberto Parísí en el siguiente artículo fueron presentadas como ponencia en las XVII Jornadas Nacionales de Trabajo Social, realizadas en octubre de 1993 en San Martín de Los Andes.

De todos modos, reflexionar hoy con algunas categorías de la dialéctica es todo un atrevimiento (y una actitud, en gran medida, marginal). Qué se logre con ello dependerá de la solidez de nuestros análisis y razones, que el eventual lector podrá juzgar.

2. Me propongo en el presente escrito hacer algunas consideraciones acerca de cómo inciden los paradigmas teóricos y sus categorías en el campo profesional: tanto en los procesos de elaboración teórica específica (es decir, en la capacidad y modo de aprehensión teórica de la realidad) como en la forma y sentido de la intervención profesional. Me refiero, como ya lo he anticipado, al caso de algunas categorías del paradigma teórico de la dialéctica histórico-social. Pretendo hacer ver que siempre ya estamos determinados por un(os) paradigma(s) y que la tarea de reescribir autocriticamente la labor teórica y profesional en otro paradigma (parcial o totalmente), no es un asunto que se resuelva voluntaristamente ni de manera instantánea o puntual. Creemos que ha de exigir, por lo general, una seria indagación acerca de sus condiciones de posibilidad y una paciente y prolongada tarea de “retraducción” de significados.

Paradigmas, categorías y conceptos

Hablaré de “paradigma” teórico utilizando el término con algún parentesco en la obra de Kuhn (1982, pp. 268 y ss.); en realidad, con la palabreja quiero referirme también a sinónimos tales como “modelo” o “matrices” teóricas. En cualesquiera de sus versiones desearía apuntar el hecho que, sea cual fuere nuestra propuesta teórica explícita, siempre “por debajo” de la misma estamos determinados por un modelo, matriz o paradigma teórico, en el cual —clara o difusamente— estamos inscriptos. No necesariamente uno, podrán ser varios, aunque siempre en forma más o menos subordinada, dando lugar a la presencia de un acervo de categorías y conceptos de variadas vertientes. Al interior de los paradigmas nos hemos de encontrar, a la hora de su análisis, con la compleja red de sus categorías y conceptos,

lugar en el que nos pondremos a trabajar con cierta precisión tomando, como ya anticipamos, la tarea de analizar ciertas categorías del paradigma de la dialéctica histórico-social.

1. Las categorías son esquemas o estructuras formales elaboradas por la reflexión teórica; por ser *formales*, nos proporcionan por sí mismas ningún objeto de conocimiento propiamente dicho (o sea que son, en definitiva, *condición de posibilidades* de la construcción de objetos de conocimiento, en un espacio de racionalidad específica). Se distinguen —en consecuencia— de los *conceptos*, que sí nos proporcionan algún conocimiento (son, en realidad, los objetos teóricos del conocimiento) y, también, se distingue —obviamente— de los objetos empíricos de la realidad que pueden ser conocidos.

Categoría y concepto se relacionan y diferencian con el instrumento de producción y el objeto producido. Aquí sería importante tener en cuenta que plantean la “relación productiva” de conocimiento en un sentido restringido, teniendo en mente solo la acción de las categorías sobre los conceptos. Habría que observar que la “producción de conocimientos” no se define solo por el aspecto mencionado, sino que existe otra fundamental dimensión relacionada con el trabajo de categorías y conceptos sobre nuestras representaciones del mundo social, real. De este último hablo en el presente apartado indirectamente, porque mi interés primordial radica ahora en clarificar cómo surgen las categorías y pueden transformar el espacio de nuestra racionalidad.²

2. Las categorías teóricas de la dialéctica no son a priori como sucede, por ejemplo, en la filosofía de Kant. En obra central, *Crítica de la razón pura*, este filósofo alemán señala que las categorías del entendimiento tienen la doble característica de ser “a priori” y “trascendentales”. A priori es decir que son capacidades propias del entendimiento humano, innatas en su naturaleza espiritual y racionales

² No deja de ser interesante recordar la forma en que Althusser expuso esta temática, con el nombre de “proceso de la práctica teórica”, en su clásico libro *La revolución teórica de Marx* (1973).

trascendentales significa que constituyen la condición de posibilidad del conocimiento racional y científico. Podemos decir que, en general, las categorías son a priori el racionalismo cartesiano, Hegel, Husserl (y la teoría social inspirada en su obra, tipo Schutz, Berger y Luckman) y Weber (tal es el caso —aunque esto debería ser precisado— de los “tipos ideales”).

3. Ahora bien, las categorías teóricas *tampoco son objetivas e independientes de la actividad de los sujetos*, por tanto, como lo creyó el materialismo mecanicista (recuérdese la famosa “teoría del reflejo”), el empirismo clásico (Locke) o moderno, el realismo aristotélico (para el cual las categorías constituían propiedades objetivas del ser de las cosas; aunque, para ser justos con el gran filósofo griego, este nunca creyó que el sujeto fuera solo pasivo en el acto de conocer) y, en gran medida el primer estructuralismo de Lévi-Strauss.

4. Afirmaremos, más allá de las precedentes caracterizaciones, una *posición constructiva* y, por lo tanto, cercana a autores tales como Wallón, Piaget, Goldmann, Bourdieu, Giddens.³ Es decir que las categorías no son objetivas, sino un producto de la reflexión teórica (aunque no por ello a priori), cuya génesis deberá buscarse en la compleja interacción entre la actividad teórica y su objeto (lo real, el mundo). Este decisivo punto de vista lo encontramos en la “Introducción” a la obra *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Los *Grundrisse*), de Marx, de cuyo tercer punto extraemos los siguientes párrafos:

³ De Wallón, ver “Psicología y materialismo dialéctico”, en la revista *Enfance*, París 1969. De Piaget no podemos decir que su perspectiva constructivista se halle específicamente en un solo lugar de su extensa obra (tampoco hemos querido afirmar que sea el pensamiento y obra de Wallón, al citar expresamente un trabajo sobre la cuestión); véanse al respecto los varios tomos de *Lógica y conocimiento científico*, en esp. *Epistemología de las ciencias humanas*, (1972); asimismo, Piaget et al., *La explicación en las ciencias* (1977). De Goldmann, ver *Investigaciones dialécticas* (1962). De Bourdieu, ver *Cosas dichas* (1988); allí el sociólogo francés afirma de sí mismo mantener una postura de “constructivismo estructuralista” (p. 127). Por último, véase la reflexión al respecto de Giddens, en *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, ed. Amorrortu 1987, p. 119 ss.

Lo concreto (o totalidad concreta) es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida. [...] La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concepto del pensamiento, es en los hechos un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que se piensa y se engendra a sí mismo (como lo creyó Hegel), desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma instituciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. (Marx, 1973, pp. 27-28)

5. La construcción de las categorías teóricas de la dialéctica constituye un complejo proceso de *reconstrucción especulativa de grandes esquemas o estructuras significantes no-intencionales* (“inconscientes”) que se hallan inescindiblemente enhebradas a las prácticas sociales. Se trata, pues, de un proceso que va desde dichas estructuras hacia las categorías, por *mediación* de la actividad teórica. Por ello hemos afirmado que las categorías ni son a priori ni objetivas, sino dialécticamente construidas.

Para una mejor comprensión y acercamiento a qué debería entenderse por “estructuras significantes no-intencionales”, habrá que tener en cuenta:

- la noción de “estructura inconsciente” de Lévi-Strauss, aunque a partir de una sistemática crítica a su objetivismo ingenuo;
- *el concepto de “estructuras significativas” en Goldmann;
- *los planteamientos epistemológicos de Piaget acerca del lugar y génesis de las estructuras;
- la temática de la “semiosis social” (o producción social de sentido) desarrollada por la Teoría del Discurso de Verón;

- el “hábitus” de la sociología de Bourdieu y el constructivismo propuesto por A. Giddens.⁴

Tampoco tendremos que olvidar que, al respecto, desde el psicoanálisis y la lingüística se han hecho aportes permanentes (básicamente, en la línea de los desarrollos lacanianos).

Hemos hablado de “reconstrucción especulativa”, es decir: explicación teórica, articulación y crítica sistemáticas de los contenidos y el *sentido* de las estructuras significantes no-intencionales (que son esquemas o estructuras a través de los cuales los seres humanos despliegan *prácticamente* un orden-con-sentido, en el cual pueden comprender y valorar el mundo, a sí mismos y a los otros).

6. A partir del trabajo teórico productor de las categorías y, articulado un cierto campo disciplinar a las mismas, sería posible:

- a. La comprensión del sentido no-intencional de las prácticas sociales y su compleja relación con la trama de las acciones sociales conscientes y voluntarias.⁵
- b. La crítica de los supuestos subyacentes a los discursos y las prácticas; vale decir, crítica al sentido no-intencional del mundo y las relaciones sociales que subyacen al sentido común, las ideologías y las ciencias, desde el sentido y los valores de un proyecto de humanidad más libre y solidaria (dicho esto último en la medida que creemos que las categorías dialécticas son portadoras virtuales de un proyecto de racionalidad más complejo y profundo).

⁴ Véase al respecto la indicación bibliográfica de la nota anterior (la número 5), teniendo en cuenta, además, de Lévi-Strauss sus dos tomos de la *Antropología estructural* (varias ediciones) y de Giddens *La teoría social hoy* (1992).

⁵ El sentido de la acción social es el capítulo tal vez decisivo de la teoría social. Desde Marx y Weber hasta la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas y los últimos trabajos de Bourdieu, pasando por Parsons y el Funcionalismo, desvela y lo seguirá haciendo, a los dos teóricos sociales. Véase el estatus actual de la cuestión en la obra de Giddens y Turner *La teoría social hoy*.

- c. La fundación y rearticulación de nuevas significaciones del mundo, la vida y las relaciones humanas, que apunten a la transformación del sentido común y viabilicen el programa gramsciano de transformación moral e intelectual de las sociedades⁶

7. Las categorías teóricas de la dialéctica no son a priori —como ya lo afirmamos— ni poseen una universalidad al margen de la historia y las sociedades concretas; por lo tanto, su eficacia heurística y capacidad crítica tendrán que ser puestas permanentemente en entredicho. Solo en la práctica deberán demostrar efectivamente sus virtudes interpretativas, críticas y transformadoras. Las categorías teóricas, pues, *son en verdad universales*, pero su universalidad no es abstracta (es decir, una generalidad vacía) sino concreta, esto es, *histórica y socialmente determinada*.

8. Las categorías teóricas de la dialéctica que, según hemos visto, se construyen como reproducción especulativa de las estructuras significantes no-intencionales, *de ninguna manera agotan —nunca, por definición— el caudal de sentido práctico-vivido, presente en aquellas*. Siempre serán un acercamiento al mismo, una permanente aproximación, pero solo eso. La identidad entre la teoría y el sentido práctico no es más que una antigua ilusión del idealismo.⁷

⁶ Para una adecuada comprensión de las tres últimas proposiciones será importante tener en cuenta el capítulo “La reproducción espiritual y racional de la realidad” de la *Dialéctica de lo concreto* de Kosik; asimismo, Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), 11 y 12, retoma el rol mediador progresivo de una racionalidad crítica.

⁷ Para ponderar correctamente la inadecuación radical de las categorías teóricas respecto de las estructuras significantes no intencionales, será importante tener en cuenta los aportes de la Fenomenología respecto del sentido del “mundo de la vida”, ver esta temática en la obra de Husserl, especialmente *Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* (1985); también, Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (1962). Habrá que recordar también que este es uno de los tópicos básicos de la reflexión de Derrida (ver *La escritura y la diferencia y Márgenes de la filosofía*), de Vattimo, y el “pensamiento débil”.

Campo categorial y trabajo profesional

A partir de los desarrollos precedentes —en gran medida necesariamente abstractos— intentaremos traducir sus señalamientos al campo específico del trabajo profesional, entendido este último tanto como “lugar” donde se juega una visión teórica-ideológica específica, como un espacio de acción-con-sentido sobre la realidad. Nuestra hipótesis de trabajo —siguiendo los análisis precedentes— es que el campo categorial en el que efectivamente estamos inscriptos (clara o difusamente) *es mediador de nuestra visión de la realidad y del sentido de nuestra práctica profesional*. “Mediador” quiere decir: que tanto el alcance, límite y posibilidades de nuestra visión teórico-ideológica, como el sentido de nuestra intervención práctica permanentemente se definirán y redefinirán desde y en interacción con el campo categorial. Mediación, entonces, es tanto determinación desde lo categorial hacia la teoría / ideología disciplinar y el sentido de la práctica de intervención, como, asimismo, interacción en sentido inverso: desde la práctica profesional a la teoría / ideología disciplinar, hacia el campo categorial.

La cuestión de la totalidad

Intentemos ver el planteo anterior más de cerca, tomando como eje de análisis la categoría dialéctica de *totalidad concreta*. Comencemos para ello aclarando dos cuestiones: qué es eso de “totalidad concreta”⁸ y cómo podría uno representarse su acción o incidencia sobre nuestra visión de la realidad y la práctica profesional en la misma.

⁸ El tratamiento sobre la cuestión de la totalidad incluye una bibliografía imponderable; los clásicos modernos son Hegel, Marx, Lúkacs, Horkheimer, [...] se encontrará una amplia bibliografía en Schirollo, *Dialéctica* (1967). También en Parisí, “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, en *revista Administración y política*, 6, 1983 de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Al hablar del todo o la totalidad tendríamos que establecer una básica distinción:

A) O el todo o los todos empíricos, concretos, reales (por ejemplo, las múltiples formas de sistemas, estructuras o vínculos que, a nivel macro o micro, relacionan activamente a los seres humanos en forma estable y permanente; por ejemplo, la familia, la pareja, la relación o vínculo educativo, la estructura de clases, el sistema político, el mercado, el orden internacional, etcétera. etcétera). Todas estas formas de ordenamiento y vinculación humanos constituyen el *complejo entramado de totalidades* en el cual los seres humanos desplegamos nuestra existencia. Nuestra experiencia del todo (de cada todo o totalidad en la que estamos inscriptos) y la percepción de su sentido es algo que vivimos en forma práctica, inmediata, intuitiva no-intencional, como le hemos llamado anteriormente). En esa experiencia práctica-vivida podemos percibir por ejemplo (al interior de nuestra cultura machista) el sentido de la relación o “micrototalidad” varón / mujer, como unidad esencialmente asimétrica. El vínculo, unidad o totalidad varón / mujer —en la sociedad machista, como ya dijimos— es *prácticamente producido y reproducido* como unidad o totalidad asimétrica; ya seamos adultos, jóvenes o niños, percibimos práctica, vivida y no-intencionalmente que dicho vínculo se crea y recrea teniendo al varón como principio o eje articulador de la relación y a la mujer, como momento subordinado o *diferencia reprimida*.⁹

B) Pero también hablamos del todo en cuanto *categoría* del pensamiento teórico; nos estamos refiriendo, entonces, a la *totalidad concreta*. Su origen, significado y funciones en cuanto categoría ya fue analizado en el apartado anterior. Afirmaremos que a partir de una apropiación y reasunción de nuestro trabajo teórico “sobre” la categoría dialéctica de totalidad concreta se nos haría posible ir develando crítica y analíticamente el sentido de nuestra experiencia social de los diferentes vínculos o totalizaciones en los que prácticamente

⁹ El tema de la diferencia y su represión en las totalizaciones asimétricas será abordado en el apartado siguiente.

vivimos (como el caso del vínculo varón / mujer que anteriormente comentamos). Asimismo, nos generaría la capacidad de *proyectar un nuevo sentido del todo* (donde los “componentes” internos de cualquier totalización de que se trate no se articulen, necesariamente, en forma asimétrica, sobre la permanente represión de la diferencia).

Podríamos ceder a la ilusión de creer que la incidencia de las categorías críticas (como la totalidad concreta y otras, como la diferencia) sobre nuestro cuerpo teórico-ideológico disciplinar y nuestra práctica profesional es inmediata y lineal; en realidad, nada más alejado de la realidad. Ya sea el caso de que efectivamente estemos inscriptos en el campo categorial de la dialéctica o pretendamos asumirlo como nuestro próximo horizonte categorial, se plantea esta cuestión: *¿de qué modo este nuevo campo categorial incide, participando en la transformación de mi cuerpo teórico-ideológico disciplinar y el sentido de mi práctica profesional?* Se trata de una pregunta crucial; su importancia es decisiva y podré responderla de manera muy inicial, esquemática, parcial. Tomaré un caso o ejemplo para desarrollar algunas consideraciones al respecto.

El caso de referencia pertenece a algunos temas que, hoy en la Argentina, el trabajo social comienza a observar con atención; en concreto se relaciona con la percepción práctica-vivida del sentido de la totalidad social que emerge en determinados sectores de nuestra sociedad, especialmente agredidos por el ajuste estructural. A lo largo del año pasado y el presente diversas encuestas y sondeos sobre la crisis, que se han efectuado (básicamente en Capital Federal y Gran Buenos Aires) han puesto en evidencia esta compleja cuestión: en los sectores más pobres de nuestra sociedad puede advertirse que muchos actores sociales reconocen que a ellos les va mal, pero al país bien. Se ha hablado bastante sobre esto¹⁰ y una cosa pareciera ir cobrando relevancia: al desligarse el destino personal de *la suerte*

¹⁰ Véase al respecto —a modo de ejemplo— el informe de Kollmann en la revista *Página/30*, núm. 33, abril de 1993, donde afirma que según un estudio de Romer, el 60 % de los habitantes del conurbano bonaerense piensa en esos términos (“a mí me va mal, pero al país bien”).

colectiva estaríamos en presencia de un hecho de enorme significación, cual es el de la pérdida del sentido práctico de conexión e interrelación de hechos y procesos de la propia vida social (y el de un destino solidario, en primer lugar).

En términos de la racionalidad dialéctica podríamos señalarlo como una involución o regresión negativa de la percepción no-intencional del sentido o regresión negativa de la percepción no-intencional del sentido de totalidad social. Es esta regresión la que hace posible que estos actores (aunque el fenómeno no sea de ninguna manera privativo de los pobres estructurales; más bien, afecta a la sociedad argentina en su conjunto) se expresen en el tenor que recién mencionamos ¿Cómo opinaría este fenómeno un profesional formado en la categorías, conceptos e ideología disciplinares del funcionalismo sociológico? Probablemente lo catalogaría como “disfuncionalidad a nivel de representaciones”, lo cual —según su propia opinión— podría conducir a conducta desviada en determinadas áreas de la actividad social. Para remediarlo propondría, por ejemplo, algún “ajuste” del tipo campaña educativa, refuerzo de la escolaridad, etcétera. Al margen de la buena voluntad de este imaginario profesional y de la posible eficacia de su consejo, debemos decir que tanto las grandes categorías del paradigma funcionalista (el todo social como *estructura orgánica* y la función como proceso cuasibiológico) cuanto sus conceptos científicos y opciones ideológicas le impedirían una reflexión *totalizadora* sobre el fenómeno, es decir: entender crítica y analíticamente la desarticulación del imaginario colectivo, del sentido práctico no-intencional de “colectividad”, a partir del ajuste y su acción sobre la existencia real de los individuos y el grupo. No podría advertir, pues, que el eje del problema no está primariamente a nivel de las representaciones (que puedan ser más “funcionales” o menos), sino en el propio proceso de reproducción social del sentido.

¿Qué ganaríamos para nuestro cuerpo teórico-ideológico disciplinar y nuestra práctica profesional adherir efectivamente al campo categorial de la dialéctica histórico-social, o pretender hacerlo? Esta era la pregunta que nos hicimos anteriormente

¿Acaso el estar inscriptos en determinada urdimbre categorial producirá o causará cambios progresivos en nuestros conceptos, categorías y prácticas de intervención?

Si pensáramos así, estaríamos en una doble ilusión: creer que las categorías *producen* causalmente cambios en la realidad (tesis que es central, pero para la vieja y nueva tradición idealista, no dialéctica); 2) que dichos cambios son directos, lineales e inmediatos. En contra de estas dos erróneas presuposiciones, señalaremos lo siguiente:

- d. Las categorías son solo mediaciones, es decir, “instrumentos” especulativos de enorme importancia que nos posibilitan *redefinir* paulatinamente el sentido, alcance y limitaciones de nuestros conceptos e ideologías y, de esa forma, resignificar el sentido de nuestra práctica. Adviértase que no se trata de una acción unilateral o unidireccional de las categorías hacia las prácticas, sino que siempre es *bidireccional*. Y el lugar de encuentro y resignificación de las “cargas” de sentido y significaciones que segregan las categorías y retornan o provienen de las prácticas es, justamente, la *mediación categorial*. Allí se reprocesan y recomponen las significaciones. Y la voluntad de acción de intervención se nutre una y otra vez de sentido crítico y transformador; cada vez que haya cambios y transformaciones progresivas de la realidad, ello será producto de acción práctica de sujetos conscientes (y no producto de una causación “mágica” por parte de las categorías que en los procesos de cambio tienen un rol esencial, pero de *mediación*).
- a. Respecto a la forma en que la mediación categorial es modificadora de nuestro cuerpo conceptual disciplinar, debemos quedarnos en claro que su acción transformadora nunca es inmediata, lineal, mecánica (y, por tanto, tampoco lo es su efecto resignificador del sentido de la práctica de intervención). El exhibicionismo retórico de “ser dialéctico” no nos ayuda en nada; más bien puede constituirse en un obstáculo serio. Al contrario, creemos que se trata de una larga y paciente tarea de confrontación,

análisis, revisión de la fecundidad de nuestros conceptos científicos y la fecundidad que tendrá que entenderse como capacidad de construir no cualquier referente empírico, obtenido de cualquier manera. La cuestión es en qué medida nuestros conceptos científicos tienen la capacidad de abrirse a la complejidad de la realidad, a sus contradicciones, a sus articulaciones asimétricas que oscurecen el lugar y papel de la diferencia, al rol transformador de distintos actores sociales, etcétera. En esta medida estaríamos operando de manera simultánea también sobre los contenidos ideológicos de nuestro cuerpo teórico disciplinar y, desde ese proceso, de mediación conceptual, motorizaríamos una específica resignificación del sentido expreso de la práctica de intervención.

La cuestión de la diferencia¹¹

A. *Introducción*: La cuestión epistemológica de la Alteridad y el Otro tiene un largo camino, a partir de los desarrollos efectuados en torno a tradiciones teóricas de autores tales como Buber, Brunner, Laín Entralgo, Joff, Levinás, etcétera. En la vertiente de corte marxista, si bien dicha temática fue siempre sospechada de “idealismo”, se cultivó en los círculos del “marxismo humanista” (donde se leía a Garaudy y Lefebvre) y se la remontó al joven Marx y aun el propio Feuerbach. Pero la reflexión estrictamente teórico-filosófica del Otro, discutido sistemáticamente a partir del campo categorial de la dialéctica histórico-social se instaura en Latinoamérica —a nuestro juicio— a partir de la obra de Enrique Dussel:¹² en primera instancia —comienzos de

¹¹ Sigo para este apartado, en gran medida, el artículo escrito para el *Diccionario de filosofía latinoamericana* en perspectiva de liberación, próximo a publicarse en Santiago de Chile por la Universidad Academia de Humanismo cristiano.

¹² Entre otros sus trabajos de esta época, véase: “El método analítico y la filosofía de la liberación”, en revista *Mundo Nuevo* (1973); *Método para una filosofía de la liberación*

la década de los 70— cuando explicita sus reflexiones críticas en torno a la obra de Levinás (asumiendo no obstante, la misma semántica teórica que el filósofo lituano-francés para nombrar categorialmente al Otro: lo hará con la categoría de *exterioridad* y no diferencia). Posteriormente Dussel tomará un rumbo propio en la elucidación teórica de la *exterioridad*¹³ y, en la etapa actual (mediados de los 80 en adelante) enhebrará sus reflexiones al desarrollo de una original reinterpretación de las obras centrales de Marx.¹⁴

Por otra parte y ya desde los 80 se ha instalado en algunas disciplinas sociales en Latinoamérica, el tema de *la diferencia*, como específica manera de referirse teóricamente al Otro, pero desde la óptica y los presupuestos del posestructuralismo y el llamado “pensamiento débil” (movimiento de reactualización del “último Heidegger” en Francia e Italia, promovido, entre otros, por Lacan, s. f.; Derrida, 1988; Vattimo, 1986; Vattimo y Rovatti, 1988; Laclau y Mouffe, 1987; Laclau, 1993; Verón, 1987).¹⁵ De todos modos en nuestras ciencias sociales la cuestión de la diferencia posee una inserción marginal (excepto tal vez, algunos trabajos de Ernesto Laclau), pues todavía no ha generado desarrollos propios y sistemáticos (Parisi, 1983).¹⁶

(1974); *Filosofía de la liberación* (1977). Asimismo, los cinco tomos de su *Ética*, publicados en diferentes países y editores.

¹³ Los dos textos en donde puede advertirse este rumbo más propio, a pesar de la continuidad semántica con los planteos anteriores, son: *Filosofía de la liberación* y *Filosofía ética latinoamericana I y II* (todas estas obras, publicadas en México en la década del 70).

¹⁴ Me refiero a tres trabajos centrales: *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (1985); *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx y la revolución latinoamericana* (1991).

¹⁵ Respecto a las tendencias marginales en nuestras ciencias sociales a utilizar la categoría de diferencia, véase su uso en los dos últimos libros de Ernesto Laclau: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (en colaboración con Chantal Mouffe) (1987); y *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1993). Y, en menor medida, Verón *La semiosis social* (1987).

¹⁶ En mi trabajo “Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx”, efectúo una específica reflexión sobre la diferencia, pero no desde el horizonte interpretativo del posestructuralismo; en todo caso, muy cercano a los últimos planteamientos de Dussel.

B. *Contenido y forma de la categoría*: igual que cuando anteriormente hicimos referencia a la cuestión de la totalidad concreta, al hablar de la diferencia debemos establecer un doble registro: 1) la diferencia como modo de referirse al otro empírico, real. En este caso, el diferente que siempre es el otro polo de cualquier totalidad. Dijimos anteriormente que las totalidades o totalizaciones que históricamente conocemos no son sino unidades-vínculos, estructuras-sistemas en torno a un eje articulador dominante y un otro (el diferente) subordinado. Por ello insistimos en que nuestra experiencia cultural profunda del todo (o los todos) es de unidad por encima de la diferencia y no unidad en la diferencia (unidades “por encima” de la diferencia o construidas sobre la represión de la diferencia: tales son (es decir, diferencia reprimida) la mujer en el vínculo de la pareja, el alumno en la relación pedagógica, los asalariados en la estructura productiva, los negros y mestizos en la interrelación étnica con la sociedad blanca, los ancianos respecto a los cánones dominantes de productividad material, el mundo del sur respecto de la sociedad nortatlántica, opulenta etcétera, etcétera).

Hablar de la diferencia en este primer registro es, pues, hablar del otro o los otros empíricos que sistemáticamente están *excluidos*, excluidos por su posición de subordinación en totalizaciones asimétricas en las que su palabra, su presencia, sus derechos, su reclamo de justicia son sistemáticamente silenciados. Para el campo categorial de la dialéctica histórico social los diferentes “privilegiados” son los diferentes excluidos. Será en la reconstrucción especulativa de la percepción del otro a nivel vivido, práctico, no-intencional, en la reconstrucción del sentido que aquel tiene en las totalizaciones asimétricas, que llegaremos a la categoría dialéctica de diferencia.

2) Estamos ahora, entonces, en el segundo registro del término y con él comenzamos a movernos a nivel categorial; aquí, la “diferencia” es una categoría con una específica función mediadora: develar, resignificar, proyectar. En esta esencial categoría de la dialéctica algo básico se nos devela: el sentido que el otro o lo diferente tienen en las totalizaciones asimétricas: ser un momento subordinado, diferencia

reprimida. Este es el sentido práctico, vivido, no-intencional que alberga la experiencia cultural y social dominante acerca del otro.

Pero también esta categoría resignifica, repropone, proyecta una nueva imagen o sentido del otro, a partir de considerarlo como *nunca reducible* en última instancia, a la identidad del todo dominante del cual es parte. Es decir: el sentido, identidad y consistencia del otro no se agotan totalmente en el espacio y horizonte de la totalización de la cual es dimensión, parte o momento. Que lo otro o el otro reclama identidad y consistencia *más allá* de la totalidad dominante en la cual se hallan inescindiblemente inscriptos, ese hecho esencial es nombrado por la categoría de diferencia, que es la base de su proyecto-utopía de relación con el otro como unidad en la potenciación de la diferencia, unidad o totalización abierta, libre...

A partir de la categoría de diferencia se ha vuelto posible una teoría dialéctica de corte histórico-social, superadora de la dialéctica hegeliano-marxista tradicional (que alimentaba al tristemente famoso “Dia-Mat”). En efecto, aquella —además de no haber llegado nunca estrictamente a la cuestión de la diferencia— entendió al otro como nunca estrictamente a la cuestión de la diferencia— entendió al otro como un momento interno del todo y nada más. Debido a ello concibió la superación dialéctica solamente como efecto de un movimiento de las contradicciones mismas (esto sucedió por sobre todo, en el marxismo positivista). Al respecto cuánta razón encierran las palabras de Adorno:

Desde el momento en que Hegel *resuelve consecuentemente la diferencia en la pura identidad* el concepto pasa a ser garantía de lo no conceptual, la trascendencia es capturada por la inmanencia del espíritu y prácticamente eliminada al convertirse en la totalidad de este. (Adorno, 1975, p. 400, subrayado mío)

C. *Diferencia y discurso posmoderno*: relacionar la categoría de diferencia con la racionalidad dialéctica es un contrasentido para el discurso posmoderno y posestructuralista; según Vattimo la diferencia solo puede hacerse patente en el “pensamiento débil” que haya

renunciado —en profundidad— al ejercicio del logos como dominación (y por tanto, según este pensador italiano, también al discurso dialéctico, entendido como uno de los últimos exponentes de la razón dominadora) (Vattimo y Rovatti, 1988). Con esto último Vattimo se identifica con el programa heideggeriano del pensar como *An-denken*, es decir, del “pensar conmemorativo” que se define por “[...] pensar no al ser como presencia de lo que está presente, sino la presencia en su proveniencia [...]” (Vattimo, 1986, p. 118). Para este pensamiento —siempre según Vattimo interpretando a Heidegger— la diferencia es aquella identidad no-presente del ser, su *futuro*, su inaprehensible horizonte. Con sus palabras: “La diferencia como desaliñado de la definitividad de la presencia es, por el contrario, esencial al pensamiento ‘crítico’, contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas [...]” (Vattimo, 1986, p. 8).

En esta misma dirección propone Derrida su concepción de la diferencia:

La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado ‘presente’, que aparece en la escena de la presencia, (se) remite a otra cosa que a sí mismo, al tiempo que conserva la marca del elemento pasado y se deja ya señalar por la marca de su relación con el elemento futuro [...]. (Derrida, 1988)

Este máximo exponente del posestructuralismo expone su cometido en variados lugares de su amplia y profunda obra; un lugar especialmente significativo es su estudio sobre *Totalidad e infinito* de Levinás y su toma de partido en favor de Heidegger (en favor de las posiciones sobre la diferencia que Heidegger desarrolla en *Identidad y Diferencia*), acusando a Levinás de haber ingresado a un empirismo sin retorno (ver Derrida, 1988, pp. 107-210).

¿Qué es ese ‘otro’ de la *razón dominadora*, heterogéneo al pensamiento discursivo, que aparece en la reflexión posmoderna, se pregunta Habermas, (Habermas, 1989, pp. 351-386) al plantearse él mismo esa superación de la modernidad que camina por otros carriles que

los Heidegger, Derrida, Foucault, etcétera? Para Habermas el planteo posmoderno acerca de lo 'otro' que la razón dominadora de la modernidad (es decir, la categoría de diferencia, en su versión posmoderna), no es claro; y su peligro evidente es ingresar al camino sin vuelta del irracionalismo, más que la superación de la razón como dominio. Además, para el antiguo discípulo de Frankfurt los planteamientos ligados al último Heidegger reniegan tanto de cualquier proximidad a una analítica científica, cuanto de posibilidades de inserción efectiva y justificada en la práctica social (Habermas, 1898, pp. 163-195).

A estos importantes señalamientos sobre la versión posmoderna y posestructuralista de la categoría de diferencia por parte de Habermas añadiré algunos nuevos elementos que, sobre esta centralísima categoría, se trabajan en Latinoamérica. Haré para ello una especial referencia a la última propuesta teórica de Dussel (1985, 1988, 1991), a partir de sus trabajos actuales. Pero antes quisiera adelantar una duda persistente se cierne sobre el planteo europeo acerca de la diferencia (excluyendo de la misma a la reflexión de Levinás y los últimos trabajos de Todorov [1988, 1991]): ¿querría preguntarme si su crítica a la *filosofía de la presencia no será, en definitiva sino la reivindicación del porvenir de lo mismo* y solo eso ¿Por qué plantear esto? Por un lado, porque todo el sentido práctico que revela la geopolítica de la Europa Comunitaria apunta en una dirección contraria a las necesidades e intereses de los otros-excluidos del mundo del gran desarrollo. Por otro —y supuesto que lo anterior fuera cierto— la reivindicación crítica de que la filosofía de la presencia reprime y oculta un *más-allá* del orden dominante (o totalidad dominante), ¿conjugua en la voz de sus pensadores un reclamo no solo ético y un verdadero cuestionamiento teórico a partir de quienes *práctica y efectivamente* lo otro-excluido del mundo de la opulencia? ¿O ese *más-allá* del orden dominante actual encuentra una respuesta adecuada solo en relación a la cuestión ecológica, el feminismo, el pacifismo, las minorías, etcétera.?

Dussel en sus últimos trabajos (mediados de los 80 en adelante) ha planteado cuestiones básicas para un replanteamiento del tema de la diferencia, que intentaré sintetizar en dos apartados:

- a. Por una parte, ha resignificado la problemática (heredada de la semántica de Levinás) de la “exterioridad”, articulándola a una cuidadosa lectura y reinterpretación de las obras centrales de Marx. Ha establecido así, un engarce sustantivo entre exterioridad y *trabajo vivo*, redefiniendo, en mi concepto, el contenido teórico de la exterioridad más allá (definitivamente) de Levinás. De esta forma Dussel desemboca en la categoría de diferencia (aunque él le seguirá llamado exterioridad), con una perspectiva y supuestos distintos a los del discurso posestructuralista y posmoderno. Según Dussel, en la totalidad dominante del orden mundial capitalista, la diferencia nombre al *trabajo vivo* como lo-otro-reprimido, al ser subsumido por el capital. La diferencia, pues (exterioridad, siempre según Dussel), expresa a nivel teórico la realidad o identidad del *trabajo vivo* como realidad *más-allá* del capital.

[...] todo se inicia desde la exterioridad del *trabajo vivo* y, de todas maneras, continuamente, recordará la exterioridad de la *fuerza de valor*. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidada, constituirá el punto de apoyo de la criticidad de Marx. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo exterior al sistema que exigía Arquímedes, el no-capital; la realidad va más allá del ser del valor objetivado pasado. (Dussel, 1988, pp. 371-372)

- b. Por otro lado ha mostrado los distintos niveles en que puede plantearse la central categoría de diferencia, según el tipo de totalidades que se analicen (entre otros lugares, en (Dussel, 1985, p. 400 y ss.). Así, uno será el nivel de la relación abstracta capital / trabajo; otro, las relaciones a nivel del sistema mundial capitalista; otro, el de las relaciones tal como las estudió la vieja Teoría de la Dependencia, etcétera. Tenemos que aclarar que estos últimos desarrollos de Dussel se conectan estrechamente con planteamientos suyos anteriores (Dussel, 1977, p. 77 y ss.), en donde expone un complejo sistema

de articulaciones categoriales, de acuerdo a niveles de totalización. Allí están expuestos los niveles de *lo político, lo pedagógico, la erótica, el antifetichismo*, etcétera. Esta compleja articulación abre una suerte de “garantía” contra cualquier intento de unilateralizar y absolutizar la interpretación: si la realidad es compleja, plural y múltiple, *todo no es político o social*. Pero el estudio de la diferencia a partir de sus referencias a lo político y social (tal como sucede en los últimos trabajos de Dussel) nos puede otorgar claves de interpretación simultáneamente totalizadoras, críticas y abiertas.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1973). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, Jacques (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1991). *El último Marx y la revolución latinoamericana*. México: Siglo XXI.

- Giddens, Anthony (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony, y Turner, Jonathan (1992). *La teoría social hoy*. México: Alianza.
- Goldmann, Lucien (1962). *Investigaciones dialécticas*. Caracas: Monte Ávila.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Husserl, Edmund (1985). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Folios.
- Kollmann, Raúl (1993). Informe sobre percepción social. *Página/30*, (33).
- Kosík, Karel (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Kuhn, Thomas S. (1982). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, Jacques (1971). *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Antropología estructural* (2 vols.). Buenos Aires: Eudeba.
- Lukács, György (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1973). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Fenomenología de la percepción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Parisí, Alberto (1983). Totalidad, contradicción y diferencia en Hegel y Marx. *Administración y política*, (6). Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Piaget, Jean (1972). *Epistemología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Proteo.
- Piaget, Jean (dir.) (1977). *La explicación en las ciencias*. Barcelona: Martínez Roca.
- Schirrollo, Luis (1967). *Dialéctica*. Barcelona: Labor.
- Todorov, Tzvetan (1988). *La conquista de América: la cuestión del otro*. México: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Vattimo, Gianni, y Rovatti, Pier Aldo (comps.) (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Wallon, Henri (1969). Psicología y materialismo dialéctico. *Enfance*, París.
- Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sentido práctico, intervención y subjetividad: cinco tesis¹

1. Todo discurso y mucho más, toda forma de intervención, remiten siempre a un *otro* (diferencia o alteridad) y a un modo de construir vínculos, relaciones; respecto de dicha alteridad, nuestro discurso / intervención parten de un *a priori*, que se establece en la forma *como concebimos* dicha diferencia o alteridad; *habitualmente* pensamos que ello reside en las pautas *expresas y conscientes* de valoración y ponderación del otro.²

El enunciado anterior —la primera tesis— plantea que las prácticas de intervención ligadas a cuerpos teóricos y disciplinares (tal el caso de la intervención del trabajador/a social, el psicólogo/a, etcétera) son generadoras de mundos vinculares, de órdenes de relaciones

¹ Artículo publicado en *Trabajo social, prácticas universitarias y proyecto profesional crítico. Espacio editorial* (2007). Ponencia presentada en el I Encuentro Argentino y Latinoamericano sobre “Prácticas Universitarias y Proyecto Profesional Crítico”, 29 de junio-1 de julio de 2006. Universidad Nacional de Córdoba, Escuela de Trabajo Social y Colegio de Profesionales en Servicio Social de la Provincia de Córdoba.

² Sobre aspectos muy relacionados con la temática de este escrito, he expuesto desarrollos conceptuales emparentados en un artículo titulado “Paradigmas teóricos e intervención profesional”, revista *ConCiencia Social*, núm. 1, diciembre de 1994. Asimismo, sobre la temática de la “diferencia / alteridad”, he trabajado la temática en el vocabulario “Diferencia”, en la obra colectiva *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* (2003) (Ricardo Salas Astrain, coordinador).

con los otros/as, que aquí llamaremos “diferencia o alteridad”. Asimismo que, a la base de dicho vínculo o *vinculación* existe siempre un *a priori*: una percepción, concepción, valoración, ponderación de la diferencia o alteridad. La cuestión que se discute ahora, entonces, y más en la tesis siguiente, es el carácter de ese *a priori*, *en qué se asienta o fundamenta*. La primera tesis adelanta una respuesta que será tratada con más desarrollo y crítica en la tesis segunda; es importante advertir que inicialmente aquí se afirma que de modo habitual se tiene la creencia de que dicho *a priori* se funda en las teorías del cuerpo disciplinar del que se parte; es decir, como lo señala el enunciado de la tesis, “en pautas *expresas y conscientes* de valoración y ponderación” de la alteridad o diferencia. En otras palabras, una suerte de sentido común imperante en el mundo científico-social *cree* que las representaciones, enunciados e interacciones construidos teórica y planificadamente acerca de los otros/as son, finalmente, el fundamento de nuestras concepciones de la alteridad y del sentido de nuestras prácticas de intervención con la misma. La segunda tesis avanzará sobre esto y planteará una crítica fundamental.

2. En función de estas concepciones y valoraciones teóricas (conscientes e intencionales, por lo tanto) tendemos a *crear* que, en el vínculo o relación generados, la alteridad o diferencia queda determinada o definida (es decir, *concebida y valorada*) según nuestra teoría e intervención profesionales. El supuesto de esta creencia a-crítica reside en que consideramos (y esto debe ser reiterado) que nuestros conceptos y prácticas conscientes y voluntarios son los que definen, en última instancia, el sentido de los vínculos y relaciones que permanentemente construimos y en los cuales simbólicamente “habitamos”. Y, por lo tanto, también las *subjetividades de Ego y Alter*, construidas al interior de esas vinculaciones o relaciones sociales, como producto de conceptos y prácticas teórico-profesionales que *manipulamos*.

En lo que avanza esta segunda tesis es en la crítica abierta a lo que se considera el tradicional razonamiento ligado al “paradigma idealista”, para el cual (ya sea Platón, Descartes, Hegel o Husserl) la *razón*

teórica es la instancia última de la realidad, su *fundamento*. Pero también, como se verá en la tesis cuarta, la adopción de esta tradición en distintas corrientes de las ciencias sociales, y algo importante a tener en cuenta: se critica también lo que podríamos llamar el “tic” *idealista* (utilizando esta vieja denominación) como tentación permanente de aquellos que son intelectuales por profesión o función. Tentación (si de algo sirve usar esta palabra) a la que históricamente se ha cedido más en la reflexión social que a la que constituye su reverso, el empirismo o el positivismo.

Desde la perspectiva de esta crítica, a su vez, la tesis segunda introduce la cuestión de las *subjetividades* al interior del mundo vincular. En la línea de esta crítica queda en fuerte entredicho la comprensión de las subjetividades que se crean y recrean en las interacciones sociales, entendidas como “producto de” y sustentadas en la racionalidad científica como fundamento.

3. Lo indicado anteriormente vale, asimismo, para el conjunto de significados teóricos y habilidades teórico-prácticas de intervención, que están en los esquemas curriculares, sus objetivos y contenidos, a partir de los cuales formamos a nuestros estudiantes. Impregna, también, el ideario con el cual construimos lo que hoy se denomina el “proyecto ético-político” de la profesión.

Antes de proseguir profundizando la temática abordada por las dos primeras tesis, en esta, la tercera, se señala que la crítica a la visión *idealista* que se ha planteado (en relación con la función de *fundamento* que se le otorga a la razón científica) debe tenerse en cuenta respecto de dos tópicos importantes:

- a. que los planes y programas de estudio, el aprendizaje de las estrategias de intervención, y en general, todo el ciclo formativo de nuestros estudiantes, la reproduce en forma constante; de última, no debe olvidarse que esta “maquinaria” de repetición de dicho trasfondo cultural tiene, en nosotros los docentes, a encargados específicos de motorizarla, a fin de reiterar y transmitir

dichos sentidos y significados en las rutinas institucionales de la enseñanza-aprendizaje.³

- b. En cuanto a los actuales desarrollos acerca de lo que —especialmente en el trabajo social— se denomina “proyecto ético-político”, es fundamental plantear que el mismo podrá construirse al margen de esta conciencia crítica, so pena de volverse irrelevante, un ideologismo más.⁴ Si bien en la conclusión que acompañará a estas tesis se desarrollará más expresamente qué significa “crítico” respecto del “proyecto ético político”, desde ya tenemos que afirmar que no puede reducirse a una construcción doctrinaria acerca del deber ser de la profesión; y, como diremos más adelante, si tiene mucho que ver con la capacidad de discernir las determinaciones a que están sujetos nuestros discursos emanados del mundo de la nuda racionalidad; de lo que se trata, diremos, es de descubrir una *articulación dialéctica*⁵ entre el orden del discurso teórico expreso, intencional, y las determinaciones que sobre el mismo operan.

³ El rol de los docentes en la transmisión de los estereotipos conceptuales a partir de “modelos consagrados”, desde los cuales debe interpretarse la realidad, es fundamental en esta crítica. Vale la pena asumir a este respecto, la imagen utilizada por el sociólogo mexicano Luis Salazar denominada “el síndrome de Platón” (ver su libro *El dilema de Platón, ¿Hobbes o Spinoza?* [1997]); en esencia (si bien el autor la utiliza para fines que no compartimos) plantea cómo los intelectuales nos atenemos a esquemas teóricos, cuya verdad pasa a ser indiscutible frente a la propia realidad, de tal modo que, frente a conflictos de no adecuación entre la realidad “externa” y el “mundo de las ideas”, se opta por el orden y articulación de lo que se considera el mundo verdadero (el de las ideas) y lo real externo es descalificado como “sombra” o deformación de lo real-verdadero (el autor utiliza para edificar esta metáfora el famoso mito platónico de la caverna).

⁴ Hoy hay una creciente bibliografía en Trabajo Social sobre la cuestión de un “proyecto ético-político” de la profesión. Como se ha dicho, no habría que esperar de estas reflexiones el señalamiento de cuál es el deber ser de la profesión (tópico común de los planteos), sino en qué medida se explicitan aquellas dimensiones éticas que la hagan crecer como profesión relevante, a la altura de las exigencias de nuestro tiempo.

⁵ Véase el sentido que le damos a la expresión “articulación dialéctica” en la Conclusión de este escrito.

4. Esta concepción de tipo racionalista-voluntarista que estamos criticando se relaciona lejanamente con la sociología weberiana; está presente en la Teoría de la acción Racional; es heredera del estructural-funcionalismo y es evidente su fuerte parentesco con la visión tecnocrática de la profesión (sobre la cual han avanzado conceptos como el de “gerencia social” y las visiones “light” de la mediación y la resiliencia, etcétera). Esta concepción, decimos, *desconoce algunas cuestiones fundamentales*.

En esta tesis, la cuarta, además de explicitar la *filiación teórica* de la que hemos llamado “posición idealista”, que se viene analizando críticamente, se avanzará más en profundidad acerca del porqué de la crítica llevada a cabo. En primer término, se menciona el pensamiento de Weber; en efecto, el traspaso de la “razón trascendental” kantiana (*sede de la producción del sentido de lo real*) al sujeto *empírico* portador de significaciones en la teoría de la acción social de Weber es una operación teórica fuerte de su teoría social (no debemos olvidar que Weber fue discípulo de una de las escuelas herederas intelectuales de Kant). En efecto y debido a ello el sentido recíproco de las expectativas que hacen posible la interacción social, es un *sentido a la mano*. Si bien Weber abrió con ello una nueva problemática en una nascente ciencia social empírica (la sociología), hace un siglo que se sigue discutiendo si el *sentido intencional mentado en la acción del actor social* no condena a Weber a una sociología idealista (fundada justamente en una filosofía del sujeto-fuente del sentido); o si al contrario, por vía de los “tipos ideales” el autor alemán escapaba tangencialmente a ello, ya que en diversas interpretaciones los tipos ideales son lo que hoy llamamos *modelos teóricos* para la interpretación de la acción social. Esto ya lo había señalado de modo brillante Eliseo Verón en un viejo artículo de los 70.⁶ Desconoce Weber, por lo tanto, al estar de lleno dentro del “paradigma de la conciencia”, los órdenes

⁶ Véase el libro *Conducta, estructura y comunicación* (1973). A pesar de los años transcurridos, las reflexiones de Verón siguen teniendo una lúcida crítica a la noción idealista de “acción social” en la sociología de Weber. Ver, asimismo, el libro de Irving Zeitling parte IV, “El debate con el fantasma de Marx”, *Ideología y teoría sociológica* (1980).

y dimensiones de determinación *previa* a la conciencia (común o científica) y, mucho menos hubiera podido plantearse una dialéctica entre *lo intencional y no intencional*.

Asimismo se menciona al “Estructuralfuncionalismo” sociológico, hecho de algún modo paradójal, ya que las primeras fuentes de esta corriente se remontan a Durkheim, maestro fundacional de la sociología académica, fuertemente ligado al positivismo, Durkheim sí conocía la problemática de la conciencia determinada (recordemos la problemática de *qué es un hecho social*; pero desconocía cualquier intento de articulación dialéctica entre lo determinante y lo intencional. Era, pues, básicamente determinista).⁷ La referencia a la “Teoría de la acción racional” es relevante, porque la misma expresa como ninguna otra un fuerte compromiso con una *racionalidad restringida*, al canonizar y privilegiar la *razón científica como racionalidad instrumental*.⁸

4.1. ¿Qué es lo que desconoce, entonces, esta visión que ha sido llamada aquí “racionalista-voluntarista”? Que la constitución del sentido del otro y de la intervención, presentes en nuestro discurso y nuestras prácticas, no se derivan nunca, *a priori*, de la lógica del discurso y la acción conscientes, intencionales y voluntarios; porque siempre pensamos y obramos desde un *sentido práctico* que —parcialmente— nos determina. Lo que se impugna aquí es la *creencia* (ya sea de sentido común o científica) de que el sentido de la alteridad que se tiene en la profesión y en el campo de intervención derivado de la misma, se deducen de los conceptos y categorías científicas y la práctica planificada. Dicho de otra forma, que el vínculo construido y *su sentido* (el sentido de Ego, Alter y sus vinculaciones / relaciones en la práctica de la intervención) son un producto directo o

⁷ Un brillante análisis crítico del Estructuralfuncionalismo (dentro de la enorme producción al respecto) se hallará en el muy interesante libro de Luis González Seara, *La Sociología, aventura dialéctica*.

⁸ Sobre una visión crítica acerca de la Teoría de la Acción (elección) Racional, véase a Pizzorno, “Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional”, en revista *Sistema*, 88 (1989); y Hirschman, *Interés privado y acción pública*, (1986).

inmediato de la razón lógico-instrumental. Se ha dicho anteriormente que esta no es, sino, una concepción ingenua, un ideologismo; al moverse totalmente en el “paradigma de la conciencia”, desconoce sus determinantes y, por ello mismo, los determinantes que operan ligados a la racionalidad científica.

Hemos introducido el concepto de “sentido práctico” como el *determinante* desconocido por las concepciones idealistas, voluntaristas y positivistas. Expresado de esta manera, pareciera extractado inmediatamente de la obra de Bourdieu,⁹ quien habló tanto de “razones prácticas” como de “sentido práctico” (ambas expresiones, títulos de dos libros suyos, además). Uno podrá encontrar, por ejemplo, en el libro *Respuestas*, un sinnúmero de referencias y “definiciones” del *habitus* y el *sentido práctico*, dos conceptos fuertemente articulados en su obra. En realidad, además de Bourdieu, al mencionar este concepto de “sentido práctico” tenemos en cuenta una serie de antecedentes fundamentales para entenderlo y que no son ajenos a la formación y contexto donde se desarrolló el reconocido sociólogo francés. En este sentido, se piensa aquí también en las “estructuras significativas” de Lucien Goldmann, el concepto dinámico de estructuras de Piaget, un Lévi-Strauss revisado y corregido, etcétera. Incluso, toda esta problemática sería incomprensible sin Freud y Marx,¹⁰

⁹ En efecto, este es un concepto clave en la obra del gran sociólogo francés. Se lo debe comprender muy ligado al del *habitus* (en tanto el mismo expresa la incorporación/introyección de las estructuras objetivas, como constituyentes del mundo simbólico interno; de las estructuras que “estructuran” las subjetividades). Obras suyas que contienen una fuerte referencia a estos tópicos son *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción* (1997); *Respuestas* (1992); *El sentido práctico* (1991).

¹⁰ Es importante considerar que la cuestión del sentido práctico ya está esbozada en la obra filosófica de Luciano Goldmann. Ver sus trabajos *Investigaciones dialécticas* (1962); *Las ciencias sociales y la filosofía* (1970); *El hombre y lo absoluto* (1972). En cuanto a Piaget, de la gran cantidad de lugares de referencia, destacamos su libro *El estructuralismo* (1980). En cuanto a Marx y Freud, constituyen dos hitos fundamentales en el pensamiento que inició la ruptura con el “paradigma de la conciencia” (la conciencia como fundamento). Marx, al plantear la existencia siempre a priori de *estructuras económicas* (es decir, de *producción y reproducción de la existencia material y simbólica*) determinantes de la interacción entre grupos, clases e individuos. Freud, a partir de la problemática del inconsciente y el trabajo de la represión. Es importante indicar

Pues bien, suponiendo que el posible o eventual lector de estas líneas posea un básico conocimiento de este concepto, es que aquí se quiere enfatizar en su rol de *determinante* de la conciencia intencional y la práctica planificada; además, como enseguida diremos, en la necesidad de una específica *articulación* entre el mismo (el sentido práctico) y el orden de la conciencia intencional. En concordancia con lo que se viene afirmando diremos que siempre que elaboramos discursos científicos y planificamos prácticas de intervención subsecuentes (como cuando dichos discursos y prácticas son de sentido común, o de otras formas de conocer y actuar, también), lo hacemos desde un *sentido* práctico que es tanto constitutivo de nuestra subjetividad, cuanto fuente generadora y soporte del sentido de la alteridad y los vínculos con la misma que se construyen. Es por ello que — como se ha reiterado antes— el sentido práctico es *determinante* del orden de la conciencia y la práctica intencionales (sean ellas científicas o no). *Determinante a priori, pero no absoluto*, lo cual nos permitirá una reflexión sobre el mismo y su paulatina y parcial modificación / resignificación. Para comprender este punto esencial es de mucha importancia recordar los análisis de Giddens sobre “el doble rol de las estructuras”.¹¹

Por último, es necesario explicitar que el “sentido práctico” es constitutivo de nuestra subjetividad, en la forma de estructuras no conscientes de *ponderación* de la realidad, internalizadas vía socialización (primaria, básicamente; pero hay que añadir que, por toda forma de socialización, en sentido fuerte; aprehendemos estructuras objetivas de la realidad para integrarlas como instancias de nuestra subjetividad). Siempre y *a priori*, es desde estas estructuras objetivas que pensamos, hablamos, interactuamos, juzgamos, etcétera. Allí

que estos “maestros de la sospecha” (como alguna vez los llamara Paul Ricoeur) no plantean una determinación lineal y unilateral desde las estructuras (es decir, no son deterministas), sino que en ellos aparecen líneas básicas de una dialéctica de lo objetivo / subjetivo.

¹¹ Véanse las importantes reflexiones al respecto en la parte final de su libro *Las nuevas reglas del método sociológico* (1988).

reside la fuente de nuestro “imaginario”, como hoy se denominan las representaciones; o también la cuestión de las ideologías. Como lo hemos indicado, siempre está abierta para nosotros la posibilidad de *descubrirnos determinados* y, a partir de ello indagar que la conciencia intencional y las prácticas de interacción (del sentido común o de la práctica científica) operan siempre desde un *piso previo*, al cual podemos retornar para descubrir, analizar y resignificar / transformar de modo parcial y paulatino; sin que ello implique que a partir de la crítica pasaremos a ser seres autotransparentes, ajenos a cualquier determinación.

4.2. Por lo tanto, si no desencadenamos permanentemente un *esfuerzo crítico de esclarecimiento y rearticulación entre los órdenes del sentido intencional y del sentido práctico*, nuestros conceptos y prácticas de intervención correrán siempre el riesgo de la falta de coherencia e irrelevancia. E ideológicamente podrán servir para cualquier finalidad alejada de fines éticos y críticos.

Hablamos de “esfuerzo crítico”, lo que no debe entenderse como gestos puntuales, que a veces tendremos que poner en acto. En realidad, se trata de un lento aprendizaje de la crítica, que la instale como *rutina* imprescindible y permanente de nuestras prácticas y reflexiones. La crítica, en este sentido, tendrá al menos estas tres dimensiones:

- a. el esfuerzo permanente por *descubrirnos determinados*, según la expresión utilizada anteriormente (esto es, *indagar en los contenidos y sentidos de nuestro sentido práctico*);
- b. entender que no existe *necesariamente* coherencia u homogeneidad entre sentido práctico y racionalidad científica; mucho menos, una relación lineal entre ellos. Aquí, para clarificar esto valdrían la pena unos ejemplos muy sencillos: puedo hacer una exposición brillante ante mis alumnos sobre el diálogo y la comunicación abierta; y simultáneamente impedir que los mismos se expresen, ya sea rebajando sus opiniones a partir de un uso sutil del argumento de autoridad, la no escucha,

etcétera. ¿Qué ocurre allí? Ocurre que una cosa es el *sentido* de lo que expresa mi teoría del diálogo y otra, mi sentido práctico en relación con el mismo; la incoherencia entre este último y mi “diálogo” con los estudiantes estriba en que mi sentido práctico respecto del otro, a la alteridad, es profundamente autoritario. *Al margen de la crítica, no sé, desconozco esa incoherencia; y cómo mi práctica y discurso de interacción dialógica reproduce un sentido contradictorio con lo que he intentado expresar en mi brillante exposición sobre el diálogo.* Por ello necesitaré que alguien me lo haga ver y me ayude a iniciarme en el duro camino de la crítica. Otro breve ejemplo: puedo ser el coordinador de una agrupación equis, acompañado de un fuerte discurso democrático explícito; y simultáneamente manipular de modo autoritario la acción colectiva, grupal. La reflexión sobre esta incoherencia es similar a la del ejemplo anterior;

- c. tender a *articular críticamente sentido práctico y razón científica*, en función de una coherencia ética y un proyecto ideológico liberador, emancipador. Hablamos de “tender a”, ya que la tarea crítica no es mecánica ni inmediata; su carácter *tendencial* es lo que puede asegurarnos su permanencia más allá de cualquier ilusión inmediateista o voluntarista. La *articulación* de la que hablamos supone, a su vez, dos tareas: la crítica a la incoherencia de sentidos (entre sentido práctico y sentidos o significaciones intencionales) y la posibilidad de una paulatina y parcial resignificación de nuestro sentido práctico. En la medida que descubrimos, vía crítica, que nuestro “capital teórico” profesional y las prácticas de intervención que le pertenecen son portadores de sentidos incoherentes o contradictorios (aunque ello no es *visible* inmediatamente, por supuesto), es allí donde tienen que operar las dos tareas a las que nos hemos referido.

5. Hemos hablado de la constitución de vínculos a partir de la concepción del discurso *sobre* la alteridad y la práctica *con* la misma; ¿por qué es fundamental preguntarse por el *sentido práctico* que

constituye el “cimiento vincular”, *previo* al discurso y las prácticas intencionales, conscientes? Lo hacemos porque en la constitución vincular *Ego es el enunciador, es decir, quien tiene la capacidad y el poder de dotar de lugar y sentido* a los integrantes de esa totalidad que denominamos vínculo. Dicho de otro modo, toda relación, vínculo o interacción se constituye siempre *inicialmente, en una experiencia de asimetría*. Esto sucede aunque no lo sepamos; lo que sí es posible, es a *posteriori* tomar conciencia paulatina de ello, en función de un proyecto de resignificación y relativa transformación del mundo vincular, relacional asimétrico. Es la *naturalización* de ese orden asimétrico lo que siempre conspirará para que pensemos y actuemos en el mundo siendo funcionales al sentido práctico hegemónico/dominante y la racionalidad articulada al mismo. De alguna forma, la *condición* humana nos ha mostrado empíricamente, a lo largo de su existencia, que *Ego* y *Alter* nunca se relacionan *espontáneamente* de modo solidario, sobre la base de acuerdos, confianzas y consensos *predeterminados*; al contrario, deberán siempre superar el *temor al otro*, para construir y reconstruir desde allí —siempre y permanentemente— acuerdos, consensos y comunitariedad que hagan viable una socialidad sustentable. El filósofo idealista alemán, Hegel, expresó parte de esta temática de modo brillante, en su obra *Fenomenología del Espíritu* (1806), en aquel conocido pasaje inicial de su obra acerca de la “dialéctica del amo y el esclavo”.¹²

El problema es, pues, en qué posición relativa puede quedar la alteridad o diferencia, al interior de un orden vincular o relacional siempre *a priori* asimétrico. Digamos que podemos señalar tres “posiciones relativas” básicas:

- a. la alteridad o diferencia reprimida o excluida;

¹² Si bien no acordamos en cómo Hegel resuelve el problema de la asimetría/contradicción en el mundo de las relaciones vinculares, vale la pena recordar que el subtítulo de su gran trabajo de 1806, reza así: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Hegel, maestro del “paradigma de la conciencia”, se pregunta con gran lucidez, no obstante, el *por qué a priori* de toda asimetría vincular, o relacional: para él reside en el temor a la diferencia (que desgarraría la ilusión de Ego de ser *uno, único y absoluto*).

- b. la alteridad o diferencia in-diferente (es decir, el *otro* irrelevante, olvidado, marginal);
- c. las prácticas críticas de reconocimiento y articulación con la alteridad o diferencia reprimida, excluida o marginal. Tenemos que reafirmar que esta última alternativa se vuelve posible en la medida que suponga un reconocimiento y potenciación de la alteridad o diferencia reprimida, excluida, marginalizada. *Solo esta práctica crítica es la que tiene la capacidad de resignificar permanente y críticamente los vínculos y relaciones que construimos a través de nuestro saber y nuestra intervención.*

La unidad o vínculo construido sobre la articulación-potenciación de las diferencias reprimidas es el mayor desafío que los seres humanos debemos enfrentar; la utopía básica de toda interacción vincular (micro o macro) que apunte a la libertad, la autonomía, la capacidad de iniciativa y, a la vez, la comunión, la solidaridad y el amor. (Parisi, 2003)¹³

Conclusión

Entendemos que es parte de lo *ético en la formación e intervención*, el esfuerzo por dotar de un sentido coherente y crítico al discurso y las formas de intervención. Nos referimos a la capacidad de *poner al descubierto el sentido práctico* subyacente a nuestro discurso y prácticas, *ya sea para resignificarlo, criticarlo o potenciarlo*, ahora sí, desde categorías y prácticas explícitamente críticas. Ese “ahora” se torna posible¹⁴ en la medida en que no solo tengamos la posibilidad de develar

¹³ Vocabulario “Diferencia” en el libro coordinado por Ricardo Salas Astrain, *Pensamiento Crítico Latinoamericano: conceptos fundamentales*.

¹⁴ Como puede advertirse, el que “ahora” sí podamos *mirar*, analizar (parcialmente) el sentido práctico desde conceptos y categorías teóricas, es posible por la trama crítica que hemos planteado y porque el discurso al que recurrimos es un metadiscurso teórico; es decir, ello supone un trabajo de reflexión epistemológica que nos permita

el sentido práctico (*que a priori* nos determina), sino también en la capacidad (siempre relativa) de su paulatina y permanente transformación. Allí reside la *articulación crítica* a la que nos hemos referido anteriormente. Al respecto, tendremos que ser conscientes, por lo tanto, de que:

- a. nunca nuestro discurso y prácticas intencionales podrán *explicitar totalmente* el sentido práctico que nos constituye y determina;
- b. por ello, su crítica consciente e intencional será siempre relativa, parcial. No obstante, sí nos es posible acceder a *formas críticas de articulación* (a lo cual nos hemos referido anteriormente);
- c. la determinación a la que estamos sometidos, pero la posibilidad de volverla parcialmente consciente, rearticulando sentido intencional y sentido práctico serán siempre el camino que tendremos que recorrer en forma permanente para la resignificación de nuestros discursos y la transformación de nuestras prácticas.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.

Bourdieu, Pierre (1992). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.

ver los determinantes de nuestro discurso y práctica científicas y las posibilidades de su crítica. A esto es lo que hemos llamado “articulación crítica” de ambos órdenes de sentido (el intencional y el no-intencional). También, le hemos denominado “articulación dialéctica”, para resaltar la posibilidad de una práctica *superadora* consciente y siempre parcial (desde el metadiscurso epistemológico), de la determinación primera o *a priori* proveniente del sentido práctico.

- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Giddens, Anthony (1988). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Seara, Luis (s. f.). *La sociología, aventura dialéctica*. Madrid: Tecnos.
- Goldmann, Lucien (1962). *Investigaciones dialécticas*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.
- Goldmann, Lucien (1970). *Las ciencias sociales y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Goldmann, Lucien (1972). *El hombre y lo absoluto*. Madrid: Península.
- Hirschman, Albert O. (1986). *Interés privado y acción pública*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Parisi, Alberto (1994). Paradigmas teóricos e intervención profesional. *Conciencia Social*, (1). Córdoba: Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba.
- Parisi, Alberto (2003). Diferencia. En Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. [Vol. 1 de 3]. Santiago de Chile: Universidad Silva Henríquez.
- Piaget, Jean (1980). *El estructuralismo*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Pizzorno, Alessandro (1989). Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional. *Sistema*, (88).
- Salazar, Luis (1997). *El dilema de Platón: ¿Hobbes o Spinoza?* México DF: UAM.
- Verón, Eliseo (1973). *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Zeitlin, Irving (1980). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Algunas consideraciones epistemológicas acerca de las ciencias sociales y la investigación cualitativa¹

Introducción

Quisiera comenzar por algunas consideraciones muy generales, pero que juzgo de gran importancia; entiendo que las mismas se han convertido en una suerte de “sentido común” de los saberes sociales científicos de nuestro tiempo (con diversos matices y diferenciaciones, por cierto), aunque se esté todavía muy lejos de compartir ello con las llamadas “ciencias duras”.

En primer término, quiero plantear que las *primeras ciencias sociales* —aquellas que hasta ahora reconocen mayor recorrido histórico— tales como la sociología, la economía, la antropología, la psicología, etcétera, nacieron y comenzaron su desarrollo en la “cuna” del positivismo decimonónico. Es decir, al interior del Modelo Hegemónico y Dominante de Cientificidad [MHyDC]. A este respecto hay que hacer un par de observaciones: la primera, que esta hegemonía

¹ Artículo publicado en *Investigación cualitativa en Ciencias Sociales*, coordinado por Aldo Merlino (2009).

no era absoluta; es por ello, como veremos, que impactó de modo distinto en los dos principales referentes de la nascente sociología académica: Durkheim y Weber. Para el primero, el talante positivista tuvo en su obra una decisiva presencia. En Weber fue diferente, por la fuerza de las tradiciones idealistas kantianas que lo alimentaban. Hay que reconocer, no obstante, que la sociología hegemónica por muchas décadas fue la de sesgo positivista (piénsese en la larga vigencia que tuvo el Estructuralfuncionalismo, por ejemplo).²

La segunda consideración es que acercándonos al siglo XX, hubo saberes sociales científicos que, no obstante constituirse con visibles “marcas” positivistas, *se atrevieron* a ir más allá del MHyDC en sus formulaciones esenciales. Ejemplo de ello es el Psicoanálisis; puede decirse que la ruptura antipositivista está también *in nuce* en la tan importante obra de Freud *La interpretación de los sueños* (1900) (Freud, 1976). Habrá que esperar unas décadas para que Lacan “purgue” parte de la herencia positivista de conceptos fundamentales del creador del Psicoanálisis: un buen ejemplo de ello es la resignificación de la libido en el concepto lacaniano de *deseo* (*désir*). De paso, esto no hubiera sido posible sin que Lacan leyera en Heidegger el concepto de “cura” (*sorge*). Pero el talante antipositivista de Freud se consolidará en su *segunda tópica* y encontrará en *El malestar en la cultura* (1930) (Freud, 1975) un nivel de reflexión sociocultural impensable en aquel método formado en la cultura del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.³

Y andando ya el siglo XX, en el cual se consolidará el Neopositivismo del Círculo de Viena (década del 20), tendremos más ejemplos de saberes sociales científicos de un nuevo signo, como gestados en una diferente matriz de científicidad. Así, el nacimiento de la Lingüística

² Al respecto véase el libro de Luis González Seara, *La sociología, aventura dialéctica*, (1976). Sobre el surgimiento de las ciencias sociales, ver las observaciones de Roberto Follari (2000) en su libro *Epistemología y sociedad: acerca del debate contemporáneo*, cap. II, pp. 17-23.

³ Véanse las importantes reflexiones al respecto de Louis Althusser en su texto *Freud y Lacan* (1988).

de Saussure, cuyos cursos fueron recopilados por sus alumnos y publicados en 1916 como *Curso de lingüística general*, muestra ya una reflexión que se aleja visiblemente, tanto de la concepción de la teoría cuanto del concepto de lo empírico, según el Neopositivismo. Asimismo, en la década del 20 surgirá la Escuela de Frankfurt, fundada por Max Horkheimer. La misma dará lugar a la “Teoría Crítica” de neto corte antipositivista (Ver Jay, 1972; Buck-Morss, 1981). Un texto paradigmático de esta corriente es el libro, de Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría Crítica*, del año 1937.

Los nombres podrían multiplicarse; también en sentido contrario, porque el círculo de Viena mantuvo por un buen tiempo el carácter de templo del más refinado neopositivismo metodológico y epistemológico. En este sentido, tuvo la capacidad de seguir irradiando sus planteos e ideas; y *absorber* —por ejemplo— la poderosa crítica que Karl Popper, ya en 1933, le lanzara en su conocida obra *La lógica de la investigación científica*, cuestionando el núcleo duro del induccionismo neopositivista. Ahora bien, volvamos a la cuestión central: ¿qué había sucedido para que el MHyDC siguiera siendo el referente mayor del concepto normativo de ciencia, a pesar de que ya había comenzado en el campo de los saberes sociales un desarrollo que en los hechos iba a contramano de la normativa neopositivista? Lo que se fue desarrollando a lo largo del siglo XX consistió en una revolución teórica, epistemológica, metodológica e ideológica contra el MHyDC; se trató, pues, de una *revolución científica*, contra el hegemonismo neopositivista, que paulatinamente autoexplicitaría a nivel epistemológico, los supuestos y razones de su nueva práctica científica.

¿Qué pretendía, de últimas, esta revolución científica? Lograr un ámbito pertinente para desarrollarse de acuerdo a su propia especificidad. Esto no significa que inicialmente ya tuviera plena conciencia de esa propia especificidad, sino que la misma se había comenzado a revelar paulatinamente y, con ello, también una creciente convicción de que en el ámbito normativo del MHyDC nunca podría desarrollarse con plenitud. Es más, la “cuna” positivista era un “corset” que impediría en forma férrea y autoritaria un desarrollo según sus

promisorias potencialidades. Lo que estaba en cuestión, pues, era la propia concepción normativa de científicidad; si esa “ciudadela teórica” que venía consolidándose desde el surgimiento de la Física moderna no era puesta en cuestión, nada nuevo se lograría. En términos prácticos (y después epistemológicos), la revolución teórica se tradujo en procesos de ruptura, innovaciones y continuidades resignificadas. Más adelante se explicitarán los efectos de sentido de estas *operaciones prácticas*.

Ahora bien, es fundamental señalar que a partir de estos “efectos de sentido” mencionados, de las transformaciones que paulatina y permanentemente se fueron llevando a cabo, se generaron teórica y epistemológicamente las condiciones de posibilidad de los estudios cualitativos en el interior de unas ciencias sociales en transformación. Esto no significa que en los hechos no se hubieran desarrollado estudios de este tipo ya en el siglo XIX, pero los mismos no estaban enmarcados en un estatuto teórico, metodológico y epistemológico preciso, condiciones que aparecerán recién a partir de las transformaciones indicadas.

En el próximo punto se intentará un acercamiento a una dimensión de esta problemática, enfocando algunos aspectos de la polémica entre Durkheim y Weber en torno a la constitución de la sociología como ciencia. Históricamente este es un *lugar* emblemático que ilumina la problemática que estamos discutiendo y una disputa altamente esclarecedora acerca de la confrontación epistemológica entre las razones del positivismo y las razones argüidas contra el mismo.⁴

⁴ Ver Bravo, Díaz Polanco, y Michel, *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber* (1979). Lo dicho se remite a la ruptura con el positivismo, en el marco más moderno de la constitución disciplinar de las ciencias sociales. Si nos retrotraemos unas décadas hacia mediados del siglo XIX, encontraríamos esta polémica muy en vivo, en la confrontación de Marx con la economía política clásica. Véase al respecto Dussel, “El programa científico de investigación de Carlos Marx (Ciencia social funcional y crítica)”, en la revista *Cuadernos de herramientas: debate sobre Marxismo y epistemología*, I, septiembre de 2001, Buenos Aires.

Durkheim, Weber y la constitución de la sociología como ciencia

A finales del siglo XIX y comienzos del XX se desarrolló una intensa polémica en torno al estatuto de las “ciencias humanas o del espíritu” y su diferenciación con las ciencias naturales. La discusión tendió, en general, a establecer una neta distinción entre el propio sitio de las primeras y las otras formas de saber científico (natural o social) asociadas a los supuestos positivistas. Varios pensadores ligados al idealismo filosófico participaron en la *causa* de las ciencias “humanas o del espíritu”: Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert y otros; pero fue Dilthey quien llevó más lejos sus consecuencias estableciendo, en los hechos, una *incomunicación epistemológica* entre ambos órdenes de saberes; donde lo que quedaba oscurecido, entonces, era el propio concepto de ciencia. Como lo señala De Souza Minayo:

Dilthey polemiza con el positivismo, afirmando que los hechos humanos no son susceptibles de cuantificación y de objetivación porque cada uno de ellos tiene sentido propio e identidad peculiar, exigiendo una comprensión específica y concreta. A partir de ahí, de hecho, él, son falsas las teorías sociológicas y la filosofía de la historia que ven en la descripción de la singular una simple materia prima para posteriores abstracciones. (1995, p. 44)

En efecto, el pensador alemán había indicado que “[...] no hay última palabra de la historia que contenga el verdadero sentido” (Dilthey, 1956, p. 25). Para estos autores, como señala Umberto Cerroni, “[...] aun conocimiento histórico social verdaderamente ‘autónomo’ debe sustentarse en el reconocimiento de aquellos ‘valores’ cuya presencia diferencia de forma tan palmaria la vida humana de la vida natural” (Cerroni, 1978, p. 44).⁵

⁵ Un texto clásico para entender esta disputa es el de Von Wright (1979), *Explicación y comprensión*. Véase asimismo a Ricouer (1981), *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*.

La diferenciación mantenida entre “ciencias humanas o del espíritu” y “ciencias naturales” ponía en entredicho —como ya hemos indicado— el concepto mismo de cientificidad, sin hacer blanco en las razones del positivismo; y acerca a las “ciencias del espíritu” a la vieja filosofía social, dificultando el surgimiento de las ciencias sociales como ciencias con su propia especificidad teórica y metodológica. Es en este marco donde Durkheim y Weber harán sus aportes, poniendo en juego las problemáticas del objeto y método de un saber social que aspire a considerarse ciencia. Lo harán desde perspectivas teóricas diferentes, pero su debate tendrá la virtud de cuestionar certeramente las pretensiones positivistas (por parte de Weber) y plantear la constitución de la sociología al margen de la filosofía social y en el marco de la visión positivista (por parte de Durkheim).

La discusión, tanto sobre el estatuto de la sociología como ciencia cuanto sobre sus objetivos y propósitos, pondrá en juego definiciones básicas sobre teoría, objeto y método; e incluirá toda una serie de doblegadas cuestiones en las que en el debate de época se intentó expresar cuál debía ser el *propósito* de un saber social sobre los seres humanos y la cultura. En concreto, si su objetivo era la “comprensión” (*verstehen*) del carácter único, específico e irrepetible de la vida humana y cultural (planteo que había sido sostenido por Dilthey, Windelband y Rickert), o, al contrario, la “explicación” causal (*erklären*) de los hechos y procesos internos de la vida social. Como veremos, Weber asumirá una posición “comprensivista”, pero alejada del modo como Dilthey intentó la *Verstehen*, donde esta quedaba más ligada a una operación de *intuición y empatía* (es decir, con un fuerte tinte psicologista). A su vez, Weber (1974) intentó una suerte de articulación entre “comprensión” y “explicación”, lo cual constituye una innegable originalidad en su posición, tal como lo veremos en sus escritos epistemológicos de 1904. A partir de ello sacó a la *verstehen* del campo psicológico, lo cual le permitió el intento de articulación al cual acabamos de referir. Por su parte, Durkheim no tendrá dudas respecto a que el método de la sociología, para ser científico, debía ser la explicación causal, tal como acontecía en las ciencias

naturales; expondrá esto con gran claridad en su clásica obra *Las reglas del método sociológico*, de 1895.

Es central en Durkheim la definición del objeto de la sociología; su definición ya compromete una concepción del método (la explicación causal), de la objetividad y las ideologías (la conocida temática de las “prenociones”) y de la propia teoría.

El famoso “cosismo” de Durkheim es central en su visión de la sociología como ciencia; haber definido los hechos sociales (objeto de la sociología) como “cosas” (*choses*) produjo toda una conmoción en su época. En realidad, el más brillante de los herederos del positivismo estaba diciendo con ello algo fundamental, pero necesario aclararle a los lectores, nuevamente, qué había querido decir con ello. En el Prefacio a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*, afirma:

La proposición de acuerdo con la cual es necesario tratar los hechos sociales como a cosas —una proposición que está en la base misma de nuestro método— es una de las que han suscitado mayor oposición. Se consideró paradójico y escandaloso que asimilásemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Esta actitud implica equivocarse gravemente el sentido y el alcance de dicha asimilación, cuyo objeto no es reducir las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino por el contrario reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo concede a las últimas. En efecto, no afirmamos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con iguales títulos que las cosas materiales, aunque de distinto modo. (Durkheim, 1979, pp. 12-13)

Esta caracterización, sumada a los otros dos atributos de los hechos sociales, la exterioridad respecto de la conciencia individual y su imposición obligada o coercitiva sobre la existencia de los individuos, que Durkheim desarrolla en el primer capítulo de *Las reglas...*, constituye un núcleo duro del estatuto científico de corte positivista que el sociólogo francés aporta al nacimiento de la sociología occidental. Es innegable la riqueza y precisión de sus planteamientos; no obstante,

desde ya es importante advertir que, si bien Durkheim era consciente de la complejidad y riqueza de los fenómenos sociales, no puede pensar una ciencia social que le resuelva la antinomia entre “formas superiores del ser” [lo social en su expresión más rica y compleja] y “formas inferiores” [los hechos naturales]. Es consciente de la diferencia, pero, para plantear su estudio científico [el de los hechos sociales], los abordará desde la perspectiva metodológica y epistemológica de las “formas inferiores”. Pareciera que solo así se puede hacer “ciencia” de lo social, con la conciencia de que hay que abandonar la pretensión de una ciencia que quisiera serlo de “las formas superiores” ¿A qué puede atribuirse esa renuncia epistemológica si no es al imperio de la tradición positivista, para la cual su noción de cientificidad excluía *a priori* tal intento y desafío? Por ello Durkheim añadirá que

[...] tratar los hechos de cierto orden como a cosas, no implica clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; significa adoptar frente a ellos cierta actitud mental [...] que exige que el sociólogo asuma el estado de espíritu que caracteriza a los físicos, los químicos, los fisiólogos cuando se internan en una región aun inexplorada de su dominio científico. (Durkheim, 1979, pp. 12,15).

Queda claro: no es un problema de mayor o menor complejidad, sino de mirada, de perspectiva. Esta ilusión, la de creer que puede estudiarse un objeto prescindiendo de su complejidad y reduciendo toda la problemática al modo del abordaje, fue típica del talante positivista. Las diferencias y sus paradojas terminarán esfumándose y nuestro autor podrá concluir que “[...] cuando consideramos a los fenómenos sociales como cosas, no hacemos más que ajustarnos a su naturaleza” (Durkheim, 1979, p. 52).

El otro aspecto central del planteo durkheimiano es explicitar cómo *explica* la sociología. Utilizamos ya el término opuesto a la *verstehen*, es decir el “explicar causal” (*erklären*), pues en el debate de época correspondía a la posición del positivismo; en torno a la “comprensión empática”, al contrario, giraron las diversas propuestas de

los herederos del idealismo que discutieron acerca de las “ciencias de la cultura y el espíritu” como única opción.

Afirma Durkheim:

La sociología no debe tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. No tiene por qué apoyar a la libertad más que al determinismo. Lo único que reclama es que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales. [...] Como la ley de causalidad ha sido verificada en los restantes dominios de la naturaleza, y progresivamente ha extendido su imperio del mundo físico al mundo biológico, y de este al mundo psicológico, se tiene derecho de reconocer que es igualmente válida en el mundo social. (Durkheim 1979, p. 151)

Aquí se cierra, expuesta de manera muy concisa, el planteo metodológico y epistemológico del autor, acerca del estatuto de la sociología como ciencia. Hay que añadir que la causalidad durkheimiana no es trascendentalista; vale decir, que intenta explicar causalmente las modificaciones de unos hechos sociales por la acción de otros hechos sociales. Podríamos llamarla, entonces, “causalidad interna”, un aspecto más de su notable alejamiento de la filosofía social y del trascendentalismo de los herederos de la metafísica idealista con los que discutió la constitución de la sociología. A este respecto, señala:

Debe buscarse el origen primero de todo proceso social de cierta importancia en la constitución del medio social interno. [...] Por consiguiente, el esfuerzo principal del sociólogo deberá tender a descubrir las diferentes propiedades de este medio que pueden ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales” (Durkheim, 1979, p. 126).

Con esto último queda claro que “ciencia” y “cientificidad”, para Durkheim, no es sino lo que ya se había consolidado en el positivismo del siglo XIX, a través de la lenta fortificación de un MHyDC. Es innegable el aporte de planteamientos de este tipo para la fortificación del campo de las ciencias naturales; también, para el estudio de una

dimensión de las ciencias sociales. Pero también es innegable el mutilamiento epistémico que conlleva, al serle imposible preguntarse si la especificidad de su objeto (vale decir, su particular complejidad) podía manifestarse al interior de un estatuto de cientificidad tan cerrado.⁶ Weber discutirá con estas posiciones y elaborará una respuesta original, al no quedar encerrado en la tradición idealista kantiana de la cual provenía. Por ello no reiterará las limitaciones de Dilthey, por ejemplo, y se convertirá en el punto de partida de otra tradición científica dentro de la sociología y las ciencias sociales, cuyo trabajo ha sido de fuerte inspiración para la emancipación de estas y el desarrollo —a su interior— de los estudios cualitativos.

Una primera y principal preocupación de Weber es explicitar la particularidad, individualidad, riqueza y complejidad de lo que debe ser el objeto del saber social científico; esta preocupación ha sido mal entendida cuando por ello se le ha encasillado en una perspectiva “microsociológica”; pareciera no ser este un buen camino para comprender qué quería discutir el sociólogo alemán. Dice Weber:

[...] todo conocimiento de la realidad infinita mediante el espíritu humano finito, está basado en la tácita premisa de que solo un fragmento finito de dicha realidad puede constituir el objeto de la comprensión científica, y que solo resulta “esencial” en el sentido de “digno de ser conocido”. (Weber, 1974, pp. 36-37)

Ya desde esta pregunta Weber abre una problemática, a la vez polémica y novedosa. Polémica porque es contra el positivismo y novedosa porque tiende a reformular el estatuto de cientificidad en relación a las cuestiones de objeto y método. Es por ello que inmediatamente se volverá a interrogar:

¿Según qué principios se selecciona dicho fragmento? De continuo se ha creído poder encontrar la característica decisiva —incluso en el caso de las ciencias de la cultura— en la repetición regular de de-

⁶ Para ampliar las cuestiones tratadas sobre Durkheim, ver Lukes (1984), *Émile Durkheim, su vida y su obra: estudio histórico-crítico*.

terminadas conexiones causales. Según esta concepción, el contenido de tales “leyes” que somos capaces de reconocer en la inmensa diversidad del curso de los fenómenos, ha de ser lo único científicamente “esencial” en ellas. (Weber, 1974, p. 37)

La forma en que el autor se interroga muestra, ya, hacia dónde se dirigen esas preguntas; es decir, evidencian dos cuestiones centrales: un planteo diferente de cuál debe ser el objeto de la sociología hacia dónde se dirigen esas preguntas; es decir, evidencian dos cuestiones centrales: un planteo diferente de cuál debe ser el objeto de la sociología, (que él denomina de forma indistinta “ciencias de la cultura” o “sociología”) y un claro rechazo al causalismo positivista. En el texto donde extraemos las citas lo dirá en múltiples ocasiones y con gran claridad. Debemos recordar, no obstante, como se dijo anteriormente, que el rechazo weberiano a la causalidad no es total; más bien se trata de un descentramiento del causalismo como órgano central de la explicación científica. En otras palabras, como después veremos, Weber le dará un lugar a la explicación causal, pero no central. El intento de asumir la causalidad y subordinarla a la *comprensión* (*verstehen*) constituye otra de sus originalidades epistemológicas.

Ahora bien, si la explicación científica es causal y su producto son determinadas leyes del comportamiento social, lo que escapa a la percepción de esas leyes será no-significativo para esa ciencia de lo social. Caerá en un inexorable cono de sombra de insignificancia, de irrelevancia para el saber científico de lo social. Esto es lo que afirma Weber cuando dice que,

[...] todo aquello de la realidad individual que siga incomprendido después de subrayada esta “regularidad”, o se lo considera como un remanente todavía no elaborado científicamente [...] o se lo deja de lado. Esto es, se lo considera “casual” y científicamente secundario, precisamente porque resulta “ininteligible” respecto a las leyes y no forma parte del proceso “típico”. Todo ello tan solo lo hace objeto de una “curiosidad ociosa”. (Weber, 1974, p. 37)

Estas reflexiones del autor son de real importancia; van al centro de la crítica al positivismo sociológico: su incapacidad para relevar las dimensiones complejas de la realidad social, en la medida que toda su apuesta se sustente en la ilusión epistemológica de aprehender lo socialmente relevante en “regularidades” y “leyes”. En oposición frontal a esta postura, Weber postulará que lo importante para la sociología está en la comprensión de *lo singular*, lo cualitativamente significativo, aquello que se halla en el orden del sentido de los hechos sociales. Por ello ha afirmado anteriormente que lo que le interesa a la ciencia social que él postula es comprender “[...] la peculiaridad de la realidad de la vida que nos rodea y en la cual nos hallamos inmersos, [...] [y] el contexto y el significado cultural de sus distintas manifestaciones [...]” (Weber, 1974, p. 36). En función de ello planteará que “[...] el punto de partida del interés por las ciencias sociales está en la configuración real, esto es, individual de la vida cultural que nos rodea” (Weber, 1974, p. 38). Y esto no puede captarse, aprehenderse, por vía del causalismo sino, como lo indica a continuación, a través de la *comprensión [verstehen]* de la trama social en su dimensión propia, singular, cualitativa. Por ello, estas palabras clarificadoras: “[...] en el campo de las ciencias sociales, [...] lo que nos interesa es el aspecto cualitativo de los hechos, [...] cuya ‘comprensión’ reviviscente constituye una tarea específicamente diferente a la que pudieran o quisieran solucionar las fórmulas del conocimiento exacto de la naturaleza” (Weber, 1974, p. 39).

Se ha señalado anteriormente que la crítica de Weber a la causalidad y al modelo nomotético de conocimiento, como *ideal científico* para el campo de la sociología, no implicaba la negación de un rol para la causalidad en el proceso de conocimiento científico en dicho campo. Mientras que, para Durkheim, según se vio, el estatuto de cientificidad al respecto estaba claro, Max Weber introducirá una novedad epistémica que constituye uno de sus novedosos aportes. En efecto, intentará plantear una suerte de articulación entre comprensión y explicación causal; pero sobredeterminada finalmente por la comprensión. En otras palabras, la causalidad es reconocida

en su importancia, pero queda subordinada, en última instancia, a la comprensión. Es así como Weber entiende lo que es conocer científicamente en el campo de la sociología (y de las ciencias sociales, en general). Los conceptos de los que se vale el autor para expresar esta forma de articulación son a la vez: “medio” (para el conocimiento causal) y “fin” (para la comprensión). Con ello, el sociólogo alemán daba un giro respecto a la problemática relación entre *verstehen* y *erklären*, que el debate de la época entre los herederos de las tradiciones positivistas e idealistas conllevó la anulación de uno de los términos, o su escisión. A partir de estas consideraciones podemos entender mejor lo que dice en el texto que estamos citando:

[...] el conocimiento de unas leyes de la causalidad no puede constituir el fin, sino el medio de estudio. Nos facilita y posibilita la imputación causal de los elementos de los fenómenos a sus causas concretas. Solo en la medida en que esa explicación causal efectúa esto, tiene valor para el conocimiento de las conexiones individuales. Y cuanto más ‘generales’, esto es abstractas, son las leyes, menos aportan a las necesidades de la imputación causal de los fenómenos individuales e, indirectamente, a la comprensión del significado de los acontecimientos culturales. [...] Ocurre que el establecimiento de tales regularidades no es la meta, sino el medio del conocimiento. (Weber, 1974, pp. 45-46 y 47)

Y el razonamiento de Weber se completa, digamos, con esta última consideración, que reafirma obsesivamente lo que viene planteando al respecto:

Para las ciencias exactas de la naturaleza, las ‘leyes’ son tanto más importantes y valiosas cuanto más general es su validez. Para el conocimiento de los fenómenos históricos a través de sus premisas concretas, las leyes generales son regularmente las más faltas de valor, por ser las más vacías de contenido. [...] En el campo de las ciencias de la cultura, el conocimiento de lo general nunca tiene valor por sí mismo. (Weber, 1974, p. 47)

Una última observación se impone, la cual hicimos una referencia al paso anteriormente: por la índole del planteo weberiano y su confrontación con el modelo nomotético del positivismo, se ha considerado correcto situar a Weber en el campo de los estudios microsociológicos y a su metodología, como una anticipación del “individualismo metodológico”. Nada parece más erróneo. Que el *objeto* de la sociología sea planteado en el establecimiento de la singularidad, unicidad y significatividad de hechos y procesos sociales, no quiere decir que Weber pretenda hacer ciencia social a partir de hechos particulares y concretos y desde un discurso particular y concreto. Su propuesta debe entenderse como la conjugación de dos dimensiones epistemológicas: acceder a la dimensión histórica y compleja de los hechos sociales, su dimensión cualitativa, significativa, por una parte; y por otra, valerse como órgano de acceso teórico a la realidad, de la comprensión (*verstehen*), a través de los tipos ideales, cuestión que no vamos a desarrollar aquí porque no es el propósito de este apartado una exposición global de Weber. Bástenos decir que para el sociólogo alemán estaba claro algo que desde Aristóteles quedó establecido, que la ciencia *es de lo general, no de lo particular*; a través de sus conocimientos se accede a lo particular, pero *a través de un medio general y universal*. Ese “medio” no es sino la teoría, de lo contrario no habría conocimiento científico, sino particular, de cosas particulares. Pues bien, la comprensión, que como se ha afirmado, no es un acto empático o psicológico particular, opera como acceso *general* sobre el objeto, porque los tipos ideales son lo que hoy llamaríamos “modelos teóricos” en las ciencias sociales. Weber negó expresamente el “carácter modélico” de los tipos ideales; pero el sentido epistémico que la expresión tiene hoy, para nosotros, ciertamente no es la del autor a comienzos del siglo XX. En el siguiente apartado se hará referencia a esta cuestión de los “modelos teóricos y su significación actual en las ciencias sociales”.⁷

⁷ Véase toda la densa reflexión sobre los tipos ideales, en las páginas 60-78 del texto weberiano que hemos citado reiteradamente.

Hasta aquí, y de modo sintético, hemos visto algunos planteos epistemológicos weberianos relativos al objeto y método de la sociología; de ellos se infiere una forma alternativa de establecer el estatus científico de dicho saber social, en franca oposición al MHyDC. Esta modalidad alternativa fue esencial y operó como condición de posibilidad para que las ciencias sociales se desarrollaran según la complejidad de su objeto; asimismo, para que en su interior surgieran los estudios cualitativos, impensables en el marco de la normativa metodológica positivista y la epistemología subyacente a la misma. Como podemos apreciar, no se trata entonces, como lo pensó Durkheim solamente de una cuestión de “perspectiva metodológica”, pues con ello terminó escurriéndosele la problemática científica de lo que él denominaba las “formas superiores de ser”. Es decir, se les esfumó la *significatividad* específica de esas formas, al atenerse a una normativa metodológica (fundada teórica y epistemológicamente) férrea e irreversible.⁸

La lenta construcción de un nuevo “paradigma” de científicidad, y algunos de sus resultados

Conviene inicialmente aclarar que el uso del término “paradigma” en este escrito no hace referencia a lo que planteó Kuhn en su conocido libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1962); como veremos un poco más adelante, en nuestro concepto, las ciencias sociales son, justamente, *no-paradigmáticas* en el sentido que el epistemólogo norteamericano le dio a ese término normativo. Usamos, por tanto, la palabra, tal como la utiliza Irene Vasilachis, cuando la define como “marcos teórico-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad”. Y un poco más adelante añade que “la coexistencia de paradigmas no constituye, entonces, una excepción, sino la regla en

⁸ Para ampliar aspectos desarrollados sobre Weber, ver Bendix (1970), *Max Weber*.

las ciencias sociales y, en nuestros días, ya no genera significativas controversias” (Vasilachis, 2006, pp. 46-47).

Como se viene indicando, en la lenta pero permanente “revolución teórica, epistemológica, metodológica e ideológica” que iniciaron las ciencias sociales (digamos que a lo largo del siglo XX), se generaron rupturas, innovaciones y continuidades resignificadas. En el fondo, ha sido un proceso en el que se fue pasando de una noción unívoca de científicidad, a otra, *analógica*. Decimos “analógica” y no “equívoca”, porque ello hubiera supuesto destruir la misma idea de ciencia y científicidad, cualquiera fuera ella. En este sentido vale tener en cuenta, como lo ha mostrado el epistemólogo Roberto Follari, que en determinadas corrientes postmodernas el proceso de “independización” de la normativa positivista ha producido un borramiento de los límites disciplinarios y de las exigencias de científicidad, creándose una línea de secuencia no pertinente entre el género Científico y el Literario, la retórica, etcétera. Todo ello, en nombre de un acceso poco pensado a lo que sería la interdisciplina y la transdisciplina. Discutiendo con ciertas corrientes de los Estudios Culturales y los variados “deconstruccionismos”, Follari habla, por ello, de “teorías débiles”.⁹

La revolución teórica, entonces, fue logrando un doble resultado: por un lado, la transformación del concepto de científicidad, lo cual la iría conduciendo a establecer un *nuevo modelo de científicidad*, acerca del cual se hablará a continuación. Por otro lado, con ello se generaban las condiciones de posibilidad del cualitativismo, según un estatuto epistemológico, teórico, metodológico e ideológico preciso. Veamos algunos aspectos de esta problemática, lo cual, además, dibujará con mayor precisión aquello de “nuevo modelo de científicidad” que acaba de mencionarse.

⁹ Véase la excelente exposición que de esta postura realiza el epistemólogo Roberto Follari en su libro *Epistemología y sociedad* (2000, cap. 7, pp. 111-122) acerca del debate contemporáneo.

Del objeto empirista a la construcción del objeto

Aun interpretando de la mejor manera la propuesta durkheimiana de considerar al objeto de la sociología como *cosa*, la abdicación empirista es notable en relación a dos cuestiones:

La pérdida de la especificidad de lo social al requerirle una objetividad, comparable a la que las ciencias de la naturaleza exigen a su objeto; sobre ello ya se habló anteriormente. Por otro lado, la ingenua creencia de que los objetos de las ciencias naturales, que sí son considerados cosas (no en el sentido durkheimiano, por cierto), tienen la certeza indubitable de lo empíricamente dado. Vale decir, si se trata con cosas no existen problemas, pues las mismas constituyen referentes indubitables de las proposiciones científicas. Aquí, el empirismo muestra otra de sus debilidades: una noción pobrísima de lo empírico mismo. Por “base empírica” entiende a ciertos observables, aquellos más inmediatamente manipulables y medibles, en relación a los cuales adecua sus técnicas de recolección, registro y medición. Esta absolutización de lo inmediato, de lo “a la mano” como concepto de lo empírico delata, aun en el campo de las ciencias naturales, la pobreza de una concepción de la científicidad que busca sus certezas y reaseguros en un acceso indiscutible y no problemático a lo empírico. Esa concepción estrecha de empiria es el punto de partida de la práctica científica (como sucedió en la vieja visión positivista y en el induccionismo del Círculo de Viena) y el punto donde se dirimen y deben acabarse las discusiones sobre la objetividad, la contrastación de hipótesis y las cuestiones relativas a la explicación.

La reflexión epistemológica de las ciencias sociales, al contrario, ha afirmado reiteradamente que el objeto de las diversas disciplinas científicas *se construye*. Si bien es obvio que las ciencias empíricas tienen una necesaria relación con la realidad, no son “parcelas” de la misma lo que constituye la variedad de disciplinas científicas; esa ingenuidad empirista es la que imagina que la física estudia los cuerpos físicos, la sociología estudia a las sociedades, la biología estudia la vida, etcétera. Lejos de ello, la afirmación central es, pues, que el

objeto se construye teóricamente. Ello supone afirmar que las ciencias se relacionan con su campo y problemas, a través de una mediación teórica; vale decir, de una perspectiva conceptual que implica un conjunto de interconexiones e hipótesis acerca de lo que, desde allí se consideran una o unos problemas del propio campo. El clásico libro *El oficio de sociólogo* de Bourdieu et al. (1979) ha constituido un hito en esta problemática, al recoger textos seleccionados de gran parte de la tradición científica del siglo XX y escritos epistemológicos de las ciencias sociales, claves a este respecto. A modo de ejemplo en torno a lo que se está discutiendo, en ese libro se dice:

Incluso si las ciencias físicas fuerzan a veces la división en subunidades determinadas, como la selenografía o la oceanografía, por la yuxtaposición de diversas disciplinas a un mismo sector de lo real, es solo con fines pragmáticos: la investigación científica se organiza de hecho en torno a objetos contruidos que no tienen nada en común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua. Pueden verse los lazos que atan aun a la sociología científica a las categorías de la sociología espontánea en el hecho de que a menudo se designa o clasifica por sectores aparentes, por ejemplo, sociología de la familia, sociología del tiempo libre, sociología rural o urbana, sociología de la juventud o de la vejez. En general, la epistemología empirista concibe las relaciones entre ciencias vecinas, psicología y sociología, por ejemplo, como conflicto de límites, porque se imagina la división científica del trabajo como división real de lo real. (Bourdieu et al., 1979, pp. 51-52)

Esta perspectiva “constructivista” de la práctica científica de las ciencias sociales (generada o explicitada básicamente por la reflexión epistemológica de las ciencias sociales), es central para definir un nuevo estatuto de científicidad. Al despegar a la práctica científica de la ilusión de lo empírico como lo inmediato y campo de un criterio de última instancia, y centrarse en la teoría como estrategia de construcción del objeto, se abre el camino para relacionar teorías más complejas con objetos más complejos. Lo cual supone nuevas

estrategias de relacionarse con lo real y nuevas estrategias de trabajo de campo. Todo ello y otras cuestiones más, fueron necesarios para estatuir un criterio de cientificidad más complejo, en cuyo seno sí era posible el crecimiento de las ciencias sociales; y como ya se ha reiterado anteriormente, será desde la comprensión de esa complejidad que podrá entenderse el cualitativismo, fase superior de la práctica científica en las ciencias sociales. Pero habrá que analizar otros aspectos, producto de la ya mencionada revolución teórica y epistemológica de la cual se ha hablado reiteradamente.

Del objeto pasivo al objeto-sujeto

Ha sido una característica distintiva del modelo hegemónico de cientificidad colocar la actividad cognoscitiva del lado del sujeto cognoscente o epistémico; de tal modo que, aunque se consideraba a la relación cognoscitiva como una estructura de dos polos, el lado activo del proceso radicaba en el sujeto que conocía; y el objeto conocido era pasivo sometido a las normas y actividad del sujeto que conoce (Rusel, 1992, pp. 17-22). Este esquema, en realidad, se remonta al antiguo modelo naturalista del conocimiento, desarrollado ya por Aristóteles. Para el filósofo griego el “*noús poiéticós*” era la dimensión activa del sujeto cognoscente, que organizaba los datos de la experiencia externa y *daba forma* a lo conocido, al objeto de conocimiento.

El empirismo clásico desde Locke y el positivismo de Comte y Mill pensaron lo mismo (seguramente con mucha menos grandeza teórica que la del gran filósofo griego) e influyeron de manera decisiva en la estructuración de la normativa epistemológica hegemónica. Desde esta perspectiva, las nacientes ciencias sociales a fines del siglo XIX se veían mutiladas en algo esencial que, al destrabarse, constituyó probablemente el núcleo duro de la revolución epistemológica de la que se viene hablando en este capítulo. En concreto, aceptar la propuesta de la pasividad del objeto, de su “cosidad”, hubiera significado cerrarse a la comprensión de la especificidad, de la originalidad de su

objeto: los seres humanos, sus interacciones, sus conflictos, etcétera. ¿Qué novedad traía esta afirmación? Que se estaba en presencia de un objeto que siempre es también sujeto. El psicoanálisis, la sociología de corte interpretativo y los *antiguos* estudios cualitativos¹⁰ y otros saberes sociales en constitución, ayudaron a entender las implicancias de esta situación. En concreto, que el objeto de las ciencias sociales habla, actúa, interactúa, interpreta siempre la realidad en la cual vive, aunque lo haga mayormente de manera *no intencional*. A partir de allí se abría un abismo entre esta concepción y la visión “cosista” de un objeto pasivo. Fue este descubrimiento, desde nuevas perspectivas teóricas más complejas, el que revolucionó las ciencias sociales y las hizo avanzar de manera irreversible. Descubrir que la práctica científica complicaba un sujeto epistémico y un objeto sujeto/objeto, tenía que revolucionar la propia creación de teorías, la concepción de la complejidad de los problemas de investigación, las estrategias de recolección de información de campo y la interpretación de los datos. En otros términos, una redefinición epistemológica del concepto de cientificidad y de las prácticas científicas en el campo de las ciencias sociales. Con ello, pues, el campo del cualitativismo se abría de una manera insospechada y en el marco de un estatuto de cientificidad que no habían conocido los tantos previos, que provenían del propio siglo XIX.

La investigadora brasileña María Cecilia de Souza Minayo, comentando esta mutación hacia un concepto analógico de cientificidad, afirma que “ello está determinado por los rasgos originales del objeto, que en su concepto son el carácter histórico del mismo, su capacidad de conciencia histórica, su capacidad de generación ideológica” y su inmanente carácter cualitativo y comprensivo (De Souza Minayo et al., 2003, pp. 9-23). Esta misma temática, pero con mayor desarrollo histórico y temático, es llevada a cabo por la autora en otro

¹⁰ En relación con este último aspecto, ver Valles (2000), *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional* (cap. I, pp. 21-46); Taylor y Bogdan (1992), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (pp. 17-27).

texto, de indudable valor.¹¹ Con mayor nivel de complejidad teórica y originalidad, a nuestro juicio, la socióloga y epistemóloga Irene Vasilachis de Gialdino ha planteado esta cuestión desde diversos lugares, estos últimos años. Extraemos algunos referidos de dos textos suyos. La autora llega a plantear una “epistemología del sujeto conocido” (nuestro objeto/sujeto), producto de una ruptura epistemológica. Dicha ruptura parte del supuesto de que “la reflexión del paradigma dominante de cientificidad siempre habló de reflexión epistemológica respecto de los polos implicados en el acto cognoscitivo, se refirió al sujeto cognoscente, polo activo y decisivo en la idea normativa y hegemónica de la práctica científica. Para Vasilachis se trata de ir más allá (por ejemplo, generar una ruptura) y frente a la tradicional epistemología del sujeto cognoscente, plantear la del sujeto conocido. Dice la autora que “[...] una de las condiciones del conocimiento científico para la Epistemología del sujeto conocido es que los sujetos no sean considerados como objetos sino como sujetos. Pero sujetos con una realidad ontológica distinta a la presupuesta en la epistemología anterior, es decir, la del sujeto cognoscente” (Vasilachis de Gialdino, 2006, p. 51; 2003, pp. 19-46).

En síntesis, algo que es hoy parte del “sentido común” de las ciencias sociales, la originalidad, especificidad y complejidad de su objeto, estuvo y está en el centro de una gigantesca mutación epistemológica; a partir de la misma se rompió el corsé que limitaba y condicionaba su crecimiento. Implicó una *liberación* para los saberes sociales científicos y una vía regia para el desarrollo de los estudios cualitativos. Habrá que observar, no obstante, que lo anterior no significa ni que se haya arribado a la constitución de una noción *equivoca* de cientificidad (pues ello habría implicado destruir la propia noción de ciencias), ni tampoco que todas las disciplinas sociales se hayan encolumnado tras el proyecto *revolucionario* respecto del cual se ha hablado. En las ciencias sociales con más historia, corrientes

¹¹ Ver los desarrollos de la autora en su libro *El desafío del conocimiento. Investigación cualitativa en salud*. (2004).

como las del Conductismo en psicología, la teoría del “capital humano” aplicada a la Educación, las tendencias neoliberales en economía, etcétera, se han movido con mayor comodidad siguiendo la preceptiva hegemónica y dominante, heredera del positivismo. Y desde hace varias décadas, nuevos saberes sociales (podríamos llamarlos también “tecnologías sociales”, con poco sustento teórico), tales como la publicidad, el *marketing*, el *management*, las relaciones públicas y otras, son herederas directas de las concepciones positivistas, en la medida que su proyecto es la dominación del objeto, en función del afán de lucro y la valorización del capital. Reproducen en otra escala el proyecto de la tecnología moderna (aplicación práctica de resultados científicos), para el dominio del objeto. Esto último fue fundamental para el éxito de la tecnología y el prestigio de las llamadas “ciencias duras”, puso en evidencia la capacidad de poder del saber. Eso mismo pretenden los nuevos saberes a los que nos hemos referido, solo que ya no se trata de manipular y dominar las fuerzas de la naturaleza (como lo buscaron y lograron en buena medida la física, la química, la biología, etcétera), sino la conducta de los seres humanos, a los que se ve como consumidores y no ciudadanos.

Breve comentario sobre la revolución “metodológica”

Hablar de la ruptura epistemológica que supuso pasar de entender al objeto como objeto/sujeto, implica decir algo sobre las estrategias que viabilizaron este corrimiento esencial; y más aún, previamente, de que algo ocurrió en la concepción de las estrategias de campo para que el encuentro con el objeto / sujeto no fuera pensado en los marcos metodológicos de campo del MHyDC. En otros términos, algo debe decirse acerca de la revolución metodológica que hizo posible llegar más allá de la clásica y dominante visión de que la única estrategia científica era la observación (como la practicaban los físicos, químicos, biólogos, astrónomos, etcétera). Cuando uno abre un libro sobre metodología de investigación científica, el capítulo

dedicado a la estrategia de campo se refiere a la observación; o a su forma más compleja, que es el experimento. En efecto, experimentar es observar, con las ventajas que da la manipulación y el control de las variables. Las llamadas ciencias duras, además del experimento, sofisticaron los alcances de la observación, al ampliar tecnológicamente sus posibilidades en relación al mundo infinitamente pequeño (a través de la larga historia y desarrollo del microscopio, hasta su versión electrónica) y el mundo infinitamente lejano (a través del telescopio, desde el primitivo “galileano” hasta el Hubble). No obstante todo ello, *observar sigue siendo observar*, esto es, rastrear indicadores empíricos que avalen o rechacen hipótesis científicas. Lo que sucede epistemológicamente es que un sujeto activo (el sujeto cognoscente) se vale de diferentes medios para manipular y controlar su objeto, cuya pasividad se verá alterada solo si la mirada poderosa de quien “ejerce la ciencia” del lado activo, lo alcanza.

De tan obvio que pareciera, los textos de ciencias sociales y de investigación cualitativa, nos hablan permanentemente de todas las estrategias de campo de que disponen: observación *participante*, entrevista en profundidad, entrevista clínica, historia de vida, grupos de discusión, grupos focales, abordaje etnográfico, etcétera. etcétera. Pero es difícil encontrar una reflexión específica acerca de si aquí hubo un cambio teórico-metodológico fundamental, una ruptura epistemológica. Repasando una amplia bibliografía sobre las ciencias sociales y cualitativismo, es difícil encontrar (no digo que no exista),¹² como se ha dicho, una pausada y detenida reflexión al respecto. Por ejemplo, no es lo mismo la observación (tradicional) que la observación participante. Existe entre ambas diferencias cualitativas y la distancia no es de grado sino de complejidad. El observador participante interactúa con su objeto / sujeto, en términos de que, de últimas, ambos son sujetos. Interacción verbal, práctica. Esto es, lisa y llanamente impensable desde la normativa epistemológica del

¹² A modo de ejemplo, véanse los primeros capítulos del libro de Delgado y Gutiérrez (1999), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*.

modelo de cientificidad hegemónico ¿Qué es lo que hizo posible esta revolución metodológica, que las ciencias sociales descubrieran una nueva estrategia de campo: la entrevista? Resulta tan obvio que pareciera estar hablando del descubrimiento de la pólvora. Pero tener la posibilidad de interacción lingüística y práctica con el objeto de estudio es absolutamente original y novedoso. Suponía una nueva concepción del objeto, de la interacción sujeto cognoscente-objeto / sujeto; para ello eran necesarias teorías de mayor complejidad y toda una innovación epistemológica que se ha tratado de puntualizar, en parte al menos, en este capítulo. Por supuesto que este acercamiento al objeto/sujeto, patrimonio exclusivo de las ciencias sociales, pone límites explícitos a la práctica científica. Conocer ya no puede ser dominar, como ha sido la práctica científica según el proyecto de la modernidad. Uno puede entender que, hasta cierto punto, es necesario que las llamadas ciencias duras “dominen” a sus objetos, porque ello es condición del éxito tecnológico necesario para el avance en la creación de bienes y servicios, impensables en otras épocas. Bien sabemos, no obstante, que este “dominio relativo” se convirtió en absoluto, de tal modo que las ciencias duras (es decir, quienes hacen ciencias duras) no reconocen otro tribunal de racionalidad que no sea el de las propias ciencias. La afirmación puede ser exagerada; en algunos ámbitos comienza paulatinamente a discutirse el imperalismo de la razón instrumental, por ejemplo, la bioética, la ecología, etcétera. En el campo de las ciencias sociales, en general, y del cualitativismo en particular, la racionalidad científica debe estar articulada expresamente con el imperativo del “respeto a la diferencia”; de no ser así, entrevistar, por ejemplo, se convierte en una solapada forma de manipulación y dominio.¹³

¹³ Sobre ello llamó la atención, entre otros, Pierre Bourdieu (1999), en su libro *Misericordia del mundo*; ver el último capítulo, “Comprender”, pp. 527-543. La crítica a la razón instrumental fue un tema clásico de la “primera” Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer se expresaron de manera por demás tremenda al respecto en su famoso libro *Dialéctica del Iluminismo*). Otra línea crítica al respecto ha estado dada por el pensamiento posmoderno, quienes en diversas obras han avanzado sobre las condiciones históricas y sociales de la razón instrumental. Su compromiso teórico sustantivo con

Lo anterior no significa, pues, que las ciencias sociales en tropel hayan trabajado en favor de la emancipación humana; como toda práctica científica, se hallan en la disyuntiva de sacralizar la “racionalidad restringida” del hacer científico, o abrirse a la “racionalidad ampliada” ligada al mundo ético, los valores, las ideologías, etcétera.¹⁴ Pero es indudable que en su *programa original* conllevan un conjunto de elementos que facilitan, en principio, el ejercicio de la criticidad.

Una última cuestión a este respecto: con lo que se ha afirmado precedentemente, queda en claro que los conocimientos de las ciencias sociales no pueden (no deben, en realidad) aplicarse tecnológicamente, tal como sucede en el campo de las ciencias naturales. Esto no quiere decir que no suceda, tal como podemos verlo en aquellas disciplinas dedicadas al control y la manipulación de la vida cotidiana de los ciudadanos. Asimismo, un rol antiemancipatorio cumple el discurso científico centralista, europeísta y colonialista. Ahora bien, a pesar de todo esto las ciencias sociales albergan activamente las potencialidades de una aplicación diferente del saber social, ligado a la gestión colectiva de las relaciones sociales y en función de la progresiva emancipación de los seres humanos.

Del nomologismo a los “modelos teóricos”

Dentro de la normativa del Modelo Hegemónico y Dominante, la explicación en sentido más estricto es la explicación causal; el

el nazismo nos obliga a ser cuidadosos en la recepción de su postura. Un texto clásico suyo al respecto es “La época de la imagen del mundo”, de su libro *Sendas perdidas*. Para una reflexión crítica al respecto, ver el libro de Habermas (desde su visión europeísta), *El discurso filosófico de la modernidad* (1989). Para perspectivas más amplias, no eurocéntricas y ligadas a una “Epistemología del Sur”, se debe consultar la biología del amor de Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos, entre otros. Véase del primero su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y del segundo *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (2005).

¹⁴ El tema, y al menos en estos términos, está planteado en el libro de Jean Ladriere (1977), *El reto de la racionalidad*.

causalismo supone la existencia de leyes, que describen comportamientos uniformes y constantes y, de últimas, los cuerpos legales explican hechos y procesos a partir de la actividad de una/s variable/s independientes sobre otras dependientes. Es cierto que este tipo de explicación no es el único que utilizan las ciencias; para el caso, se mencionan por lo menos cuatro tipos diferentes de explicación, a saber: el modelo deductivo (nomológico deductivo o hipotético deductivo), el probabilístico, el funcional o teleológico y el genético (Nagel, 1978, pp. 28-38). No obstante, el modelo hipotético deductivo de cuño popperiano es el que se ha impuesto con mayor énfasis en el campo de las así llamadas ciencias duras. Si bien Popper fue enormemente más cauto que los integrantes del Círculo de Viena en cuanto a cómo se llega a establecer una ley científica, a partir de su crítica demolidora al induccionismo neopositivista, lo cierto es que el ideal de conocimiento científico es el conocimiento nomológico. Más allá de ser induccionista o popperiano en esta temática, lo relevante es que el ideal de explicación se relaciona con la existencia de cuerpos legales sólidos. Esta temática ha golpeado duramente el proceso de emancipación de las ciencias sociales, en la medida que recaía sobre su corta historia el mote de inmadurez e incapacidad de formular leyes sobre su campo. Se vio anteriormente que un científico social de la talla de Durkheim no pudo evitar una abierta adhesión al causalismo nomológico, como forma de dotar de científicidad a la naciente Sociología.¹⁵ Otros autores intentaron suplir la falencia e inmadurez de las ciencias sociales, introduciendo un causalismo “probabilístico”, que permitía generar enunciados “legaliformes”. En realidad, la discusión teórica y metodológica al respecto fue el camino por donde menos se avanzó; la causa era evidente: no podía discutirse esta temática en el terreno previamente condicionado por la normativa del modelo hegemónico y dominante de científicidad. Fue “haciendo ciencia”, produciendo investigación, avanzando en los hechos, como las ciencias sociales comenzaron a mostrar resultados que no

¹⁵ Recuérdese la “Conclusión” del clásico texto *Las reglas del método sociológico*.

dependían de la explicación deductivo-legal. A posteriori la reflexión sobre esta práctica científica (vale decir, la tarea epistemológica) comenzó a explicitar que quienes hacían ciencia de “otra manera”, que en realidad las ciencias sociales no podían ser nomológicas, no debían ni querían serlo. Por lo tanto, su ideal de científicidad no estaba en alcanzar, alguna vez, lo que las ciencias duras contenían desde hacía mucho: cuerpos legales explicativos. Lo que había que explicar y justificar era que, si se rechazaba el modelo nomológico, ¿de dónde o cómo se lograrían enunciados generales (teoría, de últimas) sobre su campo, para poder justificar que no consistían en discursos particulares sobre hechos particulares? Como se sabe, Teoría, método y campo son los componentes formales de cualquier discurso que quiera ser científico. Si en el rubro “teoría” se rechazaban las pretensiones del nomologismo, las ciencias sociales debieron desarrollar una exposición convincente acerca de qué ocuparía el lugar de las generalizaciones legales. Esta temática nos introduce a la cuestión de los modelos teóricos, asunto que ya está presente, de alguna manera y con una semántica confusa, en las reflexiones metodológicas del propio Weber.

[...] Explicar científicamente un fenómeno [en las ciencias sociales], es establecer un esquema conceptual o modelo abstracto, y mostrar que este esquema se integra en un esquema más comprensivo, o bien como una de sus partes (modelo parcial) o bien como uno de sus casos particulares (submodelo). (Granger, 1977, p. 145)

La respuesta a la cuestión planteada anteriormente radica, pues, en la construcción de enunciados teóricos generales, al interior de lo que se denomina “modelo teórico”. Si bien el concepto de “modelo” está sujeto a una amplia discusión y ello, por lo pronto debido a la polisemia del término, aquí se seguirán en líneas generales los planteos que generaron Piaget y el Centro Internacional de Epistemología

Genética en relación a la explicación en las ciencias sociales.¹⁶ Según esta visión, un modelo teórico o abstracto es un conjunto de enunciados y proposiciones generales sobre un campo de estudio, elaborados por la comunidad científica de una área particular; a través de los mismos se pretende representarse conceptualmente la estructura e interrelaciones de elementos de ese campo específico. El modelo es una invención científica, construida de hipótesis previas y en permanente confrontación con datos empíricos. El modelo, en cuanto conjunto estructurado contiene sus elementos (diferentes tipos de enunciados y proposiciones) subordinados a reglas de composición del modelo como tal. Así, por ejemplo: a) las “partes” del modelo no se reducen a asociaciones acumulativas o caóticas; y b) el modelo tiene propiedades de conjunto distintas y superiores a las de sus partes aisladas. La explicación por modelo, añade Granger “[...] debe [...] poder ser refutada, poder ser utilizada para una predicción, poder enlazarse a otras explicaciones de fenómenos limítrofes o que engloban a los primeros” (1977, p. 141).

Con lo expresado anteriormente no se dice que la problemática del rechazo al nomologismo esté resuelta; es obvio que queda una serie de cuestiones por resolver y clarificar. En el marco de este escrito lo que se ha pretendido es marcar una línea divisoria y un camino fértil para las ciencias sociales al interior de la problemática de marras. Después de todo, desde sus inicios y posteriormente, las ciencias sociales trabajaron con lo que ahora llamamos modelos teóricos; ¿qué es, sino, la Segunda Tópica freudiana, el modelo lingüístico de Saussure, la Teoría de la Dependencia en los 60, etcétera?¹⁷ Los modelos interpretativos en la investigación cualitativa, el cúmulo de experiencia en el quehacer hermenéutico de prácticas y discursos, todo ello pone de manifiesto que el camino alternativo iniciado por

¹⁶ Véase el citado texto de Piaget (1977) y los siete tomos de Piaget et al. (1970) *Naturalidad y métodos de la epistemología*.

¹⁷ Para ampliar estos planteos, ver Castorina et al. (1973), *Explicación y modelos en psicología* y Calello y Neuhaus, (1999), *Método y antimétodo, proceso de diseño de la investigación interdisciplinaria en ciencias humanas*.

las ciencias sociales, en esta cuestión crucial, ha sido por demás fructífero y parte, obviamente, de aquella mutación *revolucionaria* a la que nos referimos inicialmente.

La interpretación de los datos: hermenéutica y doble hermenéutica

En toda investigación social, la información de campo es procesada, a fin de que el “dato crudo” pase a ser “dato cocido”; esto ya forma la parte inicial de la interpretación de los datos. Pero es a partir de la posesión de un conjunto de datos que, quien investiga, procede a su interpretación. Este término adquiere modalidades diferentes, según de qué tipo de investigación se trate. Si se trata de investigación explicativa en el campo de las ciencias naturales, se habrán deducido consecuencias observacionales de la hipótesis con la que se trabaja, a fin de contrastarlas con los datos de campo obtenidos. Qué tan exitosa sea esta experiencia dependerá de cómo se estructure la prueba de hipótesis, los test estadísticos que se utilicen, para comprobar que existe, por ejemplo, la correlación entre las variables centrales en juego y que dicha correlación es intensa y sustantiva, de tal manera que la relación entre x e y es de carácter causal. En este caso, “interpretar” es el producto de un complejo dispositivo donde operan los supuestos teóricos disciplinares (leyes, axiomas, generalizaciones estadísticas, etcétera) y técnicas estadísticas de medición. Como puede verse, la interpretación, en este caso, se juega totalmente del lado del investigador, el *actor activo* del proceso de conocimiento, con capacidad para manipular variables y someterlas a todo tipo de testeo, hasta llegar a la conclusión deseada. En ese momento, se habrán confirmado los roles de este modelo de investigación: el sujeto cognoscente activo y el objeto conocido pasivo, el que “habla” en la medida en que es manipulado por el investigador. Al margen de una revisión epistemológica e ideológica de esta forma de proceder, es innegable su éxito en cuanto a resultados teóricos, empíricos y tecnológicos. Qué pensar sobre esta racionalidad (apta para producir vacunas y

misiles balísticos intercontinentales) —que como ya se dijo—, es un problema de índole epistemológica e ideológica. En el marco de esta exposición, no podemos extendernos al respecto; existe una inmensa bibliografía que discute esta cuestión; se señala un texto, que no está muy difundido en nuestro medio, pero es elocuente al respecto (Lévy-Leblond y Jaubert, 1980).

Si “interpretar” se relaciona con la práctica de investigación en las ciencias sociales, en el marco del positivismo superado, hablaríamos entonces de hermenéutica, vale decir, de un grado cualitativamente más complejo de interpretación ¿Por qué? Porque el investigador es consciente de que, aunque haga investigación cuantitativa, tiene “del otro lado” un objeto que es también un sujeto. Si bien procederá siguiendo las pautas específicas de un diseño cuantitativo, en la trastienda de su práctica estará presente el hecho de que el objeto estudiado es de otro nivel de complejidad. Los efectos prácticos de esta actitud metodológica (cuyo sentido teórico es de gran relevancia) lo llevarán siempre a una específica relativización de los resultados y a la necesidad de combinar o “triangular” su estudio con un diseño cualitativo. Esta necesidad es fundamental porque, en la medida que se trate de un problema de mayor hondura, mayor será su necesidad de acceder al “punto de vista del actor”, para insuflarle densidad y significatividad a los puros datos cuantitativos interpretados. Hoy creemos que la necesidad de la triangulación (de datos, de investigadores, teórica y metodológica) es una práctica imprescindible en las ciencias sociales; tanto respecto de los estudios cuantitativos, como de los cualitativos.

Si interpretación se refiere a los estudios cualitativos, entraremos de lleno en lo que se ha dado en llamar la doble hermenéutica. Esta temática que ya se puede encontrar en Weber, proviene en su formulación de la sociología fenomenológica de Schütz y la denominación se tornó generalizada a partir del libro *Las nuevas reglas del método sociológico*, del británico Anthony Giddens. Pero es necesario hacer algunas observaciones al respecto:

- a. en primer término, toda la tradición hermenéutica, desde el romanticismo alemán en adelante, supuso que la interpretación de los símbolos era una doble interpretación. Ello, porque el exégeta se enfrentaba a un objeto complejo, que en sí mismo contenía ya una interpretación a su vez, del mundo y la realidad. A este respecto valía la pena recordar cómo concluye Paul Ricoeur su libro *Finitud y culpabilidad*, en aquel texto memorable que tiene como acápite aquello de “El símbolo da que pensar” (1969, p. 699-713).¹⁸
- b. En segundo lugar, la expresión más precisa en su contenido teórico se encuentra en el texto ya citado del sociólogo inglés (Giddens, 1987, pp. 147-166); allí Giddens expone por qué debe hablarse de doble hermenéutica, cuando señala que,

[...] la sociología, a diferencia de las ciencias naturales, está en una relación de sujeto-sujeto con su “campo de estudio”; no es una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una doble hermenéutica que no tiene paralelo en ninguna parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto en una manera muy significativa del de las leyes científicas naturales. (Giddens, 1987, p. 149)

Es muy importante resaltar que a la cuestión inédita de la doble hermenéutica el autor la relaciona sustantivamente con el carácter específico y complejo del objeto (o relación sujeto-sujeto, como él mismo lo indica).

- c. En tercer término, Giddens contradice el planteo de Schütz sobre el “postulado de la adecuación”; reitera lo señalado previamente, en cuanto a que,

¹⁸ Del mismo autor véase *Teoría de la interpretación* (1995).

[...] la sociología, a diferencia de las ciencias naturales, se ocupa de un mundo preinterpretado, donde la creación y reproducción de los marcos de significado es la condición misma de lo que procura analizar; o sea la conducta social humana: es por esto, lo repito, que hay una doble hermenéutica en las ciencias sociales que plantea como dificultad específica lo que Schütz, siguiendo a Weber, llama el “postulado de adecuación”. He sugerido que la formulación de Schütz de esta idea, basada en la tesis de que los conceptos técnicos de las ciencias sociales tienen que ser capaces en cierto sentido de quedar reducidos a nociones seculares de la acción diaria, no es válida. De hecho, debe ser invertida: antes que, en cierto sentido, los conceptos de la sociología tengan que estar abiertos a ser reducidos en términos de los conceptos legos, es el caso que el observador científico social tiene que ser capaz primero de captar esos conceptos legos, o sea penetrar hermenéuticamente en la forma de vida cuyas características quiere analizar o explicar. (Giddens, 1987, p. 162)

Esta temática ha sido retomada en un breve texto de amplia circulación en nuestro medio, escrito por la socióloga Irene Vasilachis de Gialdino, y que apareció en 1992 y su título es *Métodos cualitativos I*. De amplia repercusión, su autora, en la quinta tesis del escrito (conformado por siete tesis), desarrolla los supuestos básicos de lo que ella denomina “paradigma cualitativo” (Vasilachis de Gialdino, 1992, pp. 43-56). En la quinta tesis reitera la crítica de Giddens a Schütz; pero a nuestro juicio la breve exposición de la autora allí no termina siendo clara, pues al tratar sobre la doble hermenéutica pareciera que coloca en el mismo nivel la hermenéutica científica de los significados cotidianos de los actores con la apropiación e interpretación que esos actores hacen de los contenidos interpretativos de los investigadores. Para ello, cita otros pasajes de Giddens de la parte final de su libro; en realidad, la postura del sociólogo británico es indicar que la visión de Schütz es errónea, y debe invertirse; Vasilachis solo dice que “esta doble hermenéutica tiene, según Giddens un carácter más complejo que el que le atribuye Schütz [...]”. Esta leve diferencia de criterio (lo que plantea Giddens y Vasilachis) puede llevar a

que por doble hermenéutica se entienda la interpretación que hacen los científicos de los significados cotidianos y la otra interpretación por parte de los actores sociales que, asumiendo los conceptos de los científicos, los utilizan para reinterpretar su vida. Creo que en esta cuestión no habría que haber duda alguna: debemos llamar doble hermenéutica a la interpretación científica de las interpretaciones cotidianas. Que a posteriori los “actores cotidianos” (objeto / sujeto de investigaciones cualitativas) se apropien de los enunciados del mundo científico y los integren a la propia interpretación cotidiana del mundo, o que los “actores científicos” se apropien de los contenidos de la riqueza inmensa de la preinterpretación cotidiana del mundo para enriquecer su teoría o vida cotidiana, eso sería una consecuencia posterior de lo que estrictamente debemos denominar “doble hermenéutica”. Estos comentarios se dirigen básicamente a la presentación de la temática, en el libro de 1992, por parte de Irene Vasilachis. Como conocemos gran parte de su posterior producción, no tenemos la menor duda de que la autora lo ha expuesto con mucha precisión y extensión, ligando esta cuestión a otras dimensiones del asunto, como es la problemática de la “epistemología del sujeto conocido” y el postulado de “[...] la igualdad esencial entre los seres humanos como presupuesto básico de la Epistemología del sujeto conocido” (Vasilachis de Gialdino, 2006, p. 52).

- d. Como se ha visto, el concepto de “interpretación de los datos” varía sustantivamente según a qué tipos o diseños de investigación nos refiramos, bajo el supuesto de una concepción no unívoca de científicidad, sino analógica. Por ello podemos integrar a estas reflexiones lo que indica la socióloga Ruth Sautu, cuando plantea que en la investigación científica “todo es teoría”. Dice Sautu:

El argumento que se desarrolla en *Todo es Teoría* (2003) es que toda investigación es una construcción teórica, ya que la teoría permea todas las etapas del diseño: desde la construcción del marco teórico y la formulación de los objetivos, hasta la implementación de las estra-

teorías metodológicas para la producción de los datos y su posterior análisis. Cada una de estas etapas se conecta entre sí en forma lógica mediante una estructura argumentativa que también es teórica. En este sentido, la teoría es el hilo conductor, el andamiaje que atraviesa todas las etapas de una investigación. Esto supone una conceptualización de teoría no simplemente como marco teórico. En esta definición amplia, como describimos anteriormente, la teoría incluye los supuestos del paradigma en el que trabaja el investigador, las teorías generales acerca de la sociedad y el cambio histórico, las proposiciones y conceptos de la teoría sustantiva, las teorías y supuestos relativos a la medición, la observación y construcción de los datos, y cuestiones vinculadas a la construcción de regularidades empíricas y la inferencia de proposiciones y conceptos teóricos. (Sautu, 2005, p. 139)

Como el texto está dirigido a la investigación social en general, más adelante la autora indicará que la cuestión teórica es aún más apremiante en los estudios cualitativos. Y añadiríamos una última cuestión: si todo es teoría, en la etapa pospositivista el concepto mismo de teoría, para el conjunto de las ciencias, se torna analógico; lo cual supondrá aceptar niveles de complejidad diferenciados, según el campo disciplinar en que nos movamos ¿Cuáles teorías son más complejas, las que intentan explicar el “Big-Bang” o las que intentan acercarse a la constitución del psiquismo humano? El sentido común se apurará a decirnos que las teorías sobre el origen del universo son insondables, para especialistas de gran formación y de una comprensión solo para ámbitos restringidos. Mientras que acerca de la constitución del psiquismo, cualquier lector ilustrado o alumno de primer año universitario puede balbucear algunas proposiciones pertenecientes a las Primeras y Segunda Tópica de Freud. Esta forma de responder a tal problemática podría ser indicativa de cuánto nos falta todavía para comprender, a nivel general o público, el avance de las ciencias sociales, la revolución que gestaron y la autoridad-poder que emana de la práctica científica de las así llamadas ciencias duras.

Algunas conclusiones

Al comienzo de este escrito hemos puesto el título de “algunas reflexiones” acerca de las ciencias sociales y el “cualitativismo”. Se trató de resaltar algunas características de una cierta *historia ejemplar* que, si hubiera que sostenerla empíricamente y al detalle en todos sus pasos, este capítulo debería haber triplicado su extensión. Digamos que las convicciones más profundas al respecto provienen de la larga tarea docente en este campo y la experiencia de muchos años de investigación. Por supuesto que ello no nos libra de los errores ni da patente de nada: al saber y a la experiencia en el mismo hay que demostrarlos, porque eso relativiza nuestras posiciones y hace del conocimiento una actividad democrática, no cerrada ni creída. Salvado este primer punto, por lo tanto, que hará que muchas afirmaciones vertidas se asuman con cautela y relatividad (lo cual es una garantía de objetividad en las ciencias sociales), volveremos sobre algunos puntos específicos que se han tratado en este recorrido. De las múltiples preocupaciones que nos quedan al concluir, querríamos enfatizar sobre los siguientes tópicos:

- a. las ciencias sociales no son paradigmáticas, al menos en el sentido que se le dio a esta expresión a partir de Kuhn (a pesar de la polisemia del término, tal como la reconoció el propio epistemólogo norteamericano). No obstante, no creo que los físicos, químicos, biólogos y otros científicos de las llamadas ciencias duras tengan problema con el concepto kuhniano. Al contrario, entiendo que lo aceptan en gran medida. Y eso no está mal, si de esas disciplinas científicas se trata. Lo problemático fue que su ingreso en las ciencias sociales y que las mismas se tuvieran que hacer cargo de este asunto, por décadas. Creo que eso ya ha pasado, aunque siempre uno vuelve a encontrarse con el fantasma de si practica una “ciencia preparadigmática” o una “pseudociencia”, como acostumbró a llamarle Bunge a varias disciplinas sociales.

- b. b) En segundo término, todavía en el lenguaje de los científicos sociales (y obviamente, en el de los científicos de las ciencias naturales) se sigue hablando de la “inmadurez” de las ciencias sociales. La misma se atribuye al hecho de que no pueden formular leyes, no poseen un concepto “duro” de objetividad, su capacidad predictiva es pobrísima o nula, están enredadas con cuestiones ideológicas y políticas, y nunca están de acuerdo en cuestiones centrales (¡vaya ciencias!). Algunos argumentos se han desarrollado al respecto en este capítulo y en la bibliografía hay mucho material para reflexionar y salir de esa humorada. Una cuestión es ser “jóvenes” y otra ser “inmaduras”. Ciertamente las ciencias sociales surgieron muy a posteriori de la física, por ejemplo. Pero si hubo inmadurez, fue cuando se vio, por ejemplo, a la física como la encarnación del ideal de científicidad que había que alcanzar. Cuando eso se superó, no hay ningún inconveniente en reconocer que nos falta mucho camino por hacer (en realidad, siempre se estará haciendo camino), por las exigencias de un objeto de alta complejidad; el de más alta, según sabemos.
- c. c) Determinados científicos sociales (norteamericanos, por ejemplo) siguen hablando de que la investigación cualitativa puede alcanzar validez y confiabilidad; esto nos parece equívoco y una concesión al paradigma dominante. Como sabemos, la validez interna es la capacidad de demostrar que x es la causa de y , de tal modo que, reiterando el experimento en las mismas condiciones, no se alterará el sentido de la correlación. Y la confiabilidad es una consecuencia de lo anterior: siempre que proceda experimentalmente en condiciones similares, los resultados obtenidos confirmarán el logro inicial. Para llegar a estas conclusiones, los científicos deben utilizar sofisticados procesos estadísticos que permitan una prueba de hipótesis consistente ¿Qué tiene que ver todo esto con el cualitativismo? Aunque los análisis de datos sean hoy auxiliados por computadora, (por ejemplo, si estamos haciendo análisis de contenidos), lo decisivo se juega, para

la investigación cualitativa, en el momento interpretativo y la densidad de teoría para proceder a ello. De no ser así, nada habríamos aprendido de la polémica entre Weber y Durkheim, la cual aconteció hace ya un siglo. Nada de lo dicho niega el auxilio del *soft* para el ordenamiento de datos, la creación de tipologías y otras actividades. Todo ello es muy valioso, debe hacerse, pero no deben confundirse procesos auxiliares con los momentos esenciales y decisivos de la forma de investigar más compleja y difícil que existe: la cualitativa.

- d. d) Por último, es necesario insistir en la triangulación de diseños; sería bobo que el investigador cualitativo se “siente” (de “sentarse”) sobre los resultados que logra en su trabajo. Desconocer la necesidad de triangular diseños conlleva una lamentable ingenuidad para la práctica científica y de investigación: tanto para quienes hacen investigación cuantitativa en ciencias sociales, como para quienes trabajan del lado del cualitativismo. Habría que añadir que es desde el cualitativismo desde donde debe percibirse en forma más aguda la necesidad de la triangulación: porque desde allí se ve la necesidad de ampliar las perspectivas para “honrar al objeto de estudio”. Que se trabaje con un objeto / sujeto inmensamente complejo no supone que el trabajo de uno sea, también, inmensamente complejo. Al contrario, las demandas provenientes del campo disciplinar y de las teorías que nos ayudan a avanzar en el camino, exigen que se recurra a todos los medios posibles para estar siempre luchando contra el error (como decía Bachelard), contra la “ilusión de la transparencia” (como indicaba Bourdieu) y contra la “sociología espontánea” (Bourdieu, también). No existe una póliza de seguro que nos coloque al margen de estas “tentaciones” y estos yerros; trabajar en el ámbito de la investigación más compleja supone, al contrario, enfrentarse a los mayores problemas y desafíos. Exige de nosotros, por lo tanto, pericia, formación, consulta, autocrítica y apertura. Este es el desafío.

Bibliografía

- Aguirre Baztán, Ángel (1995). *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega Grupo Editor.
- Althusser, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bardin, Laurence (1986). *El análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Bendix, Reinhard (1970). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre; Accardo, Alain; Balazs, Gabrielle; Beaud, Stéphane; Bonvin, Franz; Bourdieu, Emmanuel; Broccolichi, Sylvain; Champagne, Patrick; Christin, Rémi; Faguer, Jean-Pierre; Garcia, Sandrine; Lenoir, Rémi; Oeu-
vrard, Franck; Pialoux, Michel; Pinto, Louis; Podalydès, Denis; Sayad, Abdelmalek; Soulie, Charles, y Wacquant, Loïc (1999). *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude, y Passeron, Jean-Claude (1974). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bravo, Víctor Manuel; Díaz Polanco, Héctor, y Michel, Marco (1979). *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*. México: Juan Pablos Editor.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa: Th. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Callelo, Hugo, y Neuhaus, Silvia (1999). *Método y antimétodo: proceso de diseño de la investigación interdisciplinaria en ciencias humanas*. Buenos Aires: Colihue.
- Castorina, José Antonio; Lenzi, Alicia; Fernández, Silvia, y Lombardi, Gabriel (1973). *Explicación y modelos en psicología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ceroni, Umberto (1978). *Introducción a la ciencia social*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.
- De Souza Minayo, Maria Cecília (1995). *El desafío del conocimiento*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

- De Souza Minayo, Maria Cecília; Deslandes, Suely Ferreira, y Gomes, Romeu (2003). *Investigación social: teoría, método y creatividad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Delgado, Juan Manuel, y Gutiérrez, Juan (coords.) (1999). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Demo, Pedro (1985). *Investigación participante: mito y realidad*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Dilthey, Wilhelm (1956). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Revista de Occidente.
- Durkheim, Émile (1979). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2001). El programa científico de investigación de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica). En *Cuadernos de herramientas: debate sobre marxismo y epistemología, I*, septiembre.
- Follari, Roberto (2000). *Epistemología y sociedad: acerca del debate contemporáneo*. Rosario: Homo Sapiens.
- Follari, Roberto (2002). *Teorías débiles: para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales*. Rosario: Homo Sapiens.
- Freud, Sigmund (1976). *La interpretación de los sueños* [2 vols.]. Madrid: Alianza.
- Freud, Sigmund (1975). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Giddens, Anthony (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Seara, Luis (1976). *La sociología: aventura dialéctica*. Madrid: Tecnos.
- Granger, Gilles-Gaston (1977). La explicación en las ciencias sociales. En Jean Piaget; Rolando García; Jean-Blaise Grize; Benoît Mandelbrot, y Gilles-Gaston Granger, *La explicación en las ciencias*. Barcelona: Martínez Roca.

- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, Martin (1972). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Grijalbo.
- Klimovsky, Gregorio (1994). *Las desventuras del conocimiento científico*. Buenos Aires: A-Z Editora.
- Ladrière, Jean (1977). *El reto de la racionalidad*. Salamanca: Sígueme / UNESCO.
- Lévy Leblond, Jean-Marc, y Jaubert, Alain (1980). *(Auto)crítica de la ciencia*. México: Nueva Imagen.
- Lukes, Steven (1984). *Émile Durkheim, su vida y su obra: estudio histórico-crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Magrassi, Guillermo, y Rocca, Mario (1986). *La historia de vida*. Buenos Aires: CEDAL.
- Nagel, Ernest (1978). *La estructura de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Piaget, Jean; García, Rolando, y Grize, Jean-Blaise (1970). *Naturaleza y métodos de la epistemología* [Tomos I-VII]. Buenos Aires: Proteo.
- Piaget, Jean; García, Rolando; Grize, Jean-Blaise; Mandelbrot, Benoît, y Granger, Gilles-Gaston (1977). *La explicación en las ciencias*. Barcelona: Martínez Roca.
- Popper, Karl (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Quivy, Raymond, y Van Campenhoudt, Luc (1998). *Manual de investigación en ciencias sociales*. México: Limusa.
- Ricoeur, Paul (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, Paul (1981). *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. En *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales* [Tomo IV]. Madrid: Tecnos / UNESCO.
- Ricoeur, Paul (1988). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Docencia.

Ricoeur, Paul (2005). *Teoría de la interpretación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Russell, Bertrand (1992). *El conocimiento humano*. Buenos Aires: Planeta.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Sautu, Ruth; Boniolo, Paula; Dalle, Pablo, y Elbert, Rodolfo (2005). *Manual de metodología: construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.

Scavino, Darío (2000). *La filosofía actual: pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.

Taylor, Steven J., y Bogdan, Robert (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.

Valles, Miguel (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Vasilachis de Gialdino, Irene (1992). *Métodos cualitativos I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Vasilachis de Gialdino, Irene (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.

Vasilachis de Gialdino, Irene; Ameigeiras, Aldo; Chernobilsky, Lía; Giménez Béliveau, Verónica; Mallimaci, Fortunato; Mendizábal, Nora; Neiman, Guillermo; Quaranta, Germán, y Soneira, Abelardo (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

Verón, Eliseo, y Sigal, Silvia (1986). *Perón o muerte: los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Legasa.

Von Wright, Georg Henrik (1979). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial.

Wainerman, Catalina, y Sautu, Ruth (comps.) (1997). *La trastienda de la investigación*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Weber, Max (1974). La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales. En *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (cap. I). Barcelona: Península.

Yuni, José Alberto, y Urbano, Claudio (2005). *Investigación etnográfica, investigación acción*. Córdoba: Brujas.

Intervención profesional y acción social crítica¹

1

La cuestión de la intervención profesional, su especificidad y problemáticas, implican internarse en un vasto campo de debates, que han surcado al trabajo social y las ciencias sociales, por lo menos estos últimos treinta años.² En el marco de un breve escrito no pretendemos ni siquiera dar cuenta de las dimensiones que dicho debate posee, porque ello implicaría un arduo trabajo que nos excede completamente.

Comencemos señalando que las profesiones que intervienen son múltiples; hablando de las ciencias sociales, todas de alguna forma son disciplinas o campos multidisciplinarios, que se proponen, no solo comprender la realidad social, sino incidir en la misma para su modificación (en qué sentido, es otra problemática). Ahora bien, ¿es lo *mismo* lo que pretende y la forma de hacerlo la intervención

¹ Artículo inédito.

² Desde el trabajo Social son relevantes los aportes de Alayón, Aquín, Rozas y un amplio grupo de profesionales de diversas academias de Trabajo Social en el país.

proveniente del trabajo social y, por otro lado, la de otras disciplinas / profesiones como, por ejemplo, la sociología, las ciencias políticas, la antropología, etcétera?

Esta pregunta apunta apuntaría, por lo pronto a —si quisiéramos desarrollarlo— clarificar la especificidad y la diferencia entre ambas formas de abordaje e intervención.

La siguiente cuestión fundamental a dilucidar, que sí abordaremos, es que la intervención en la realidad social proveniente de los movimientos sociales, de la acción colectiva crítica y también de entidades institucionales y políticas, lleva a la cuestión de establecer la identidad y la diferencia entre estas formas de intervención y la mencionada previamente, propia del trabajo social como profesión científica.

Como puede apreciarse inicialmente, solo el haber planteado una de las cuestiones de este amplio debate, nos introduce en un ámbito complejo; complejidad en este caso que debe admitirse al poder reconocer que existen múltiples formas de intervención social, con carácter específico y, por sobre todo, posibilidades de articulación entre las mismas.

2

Volvamos a algo señalado anteriormente: se ha insistido en reconocer múltiples formas de abordaje e intervención y la problemática que conlleva poder pensar la lógica de sus articulaciones. El primer prejuicio a tener en cuenta a este respecto, es cuando las profesiones consideran su intervención en la realidad como un hacer aislado de otros saberes y prácticas. Este ideologismo de la incomunicación interprofesional es un viejo resabio positivista, ligado a la idea de que el objeto de las diferentes ciencias es una suerte de recorte en la realidad, como en su momento lo señaló Bourdieu, al afirmar que “en general, la epistemología empirista concibe las relaciones entre ciencias vecinas, psicología y sociología por ejemplo, como conflicto

de límites, porque se imagina la división científica del trabajo como división real de lo real” (Bourdieu, 1978; p. 52).

Otro prejuicio hijo de la misma cuna y del cientificismo, es el de considerar las intervenciones “ordenadas” valorativamente, de tal forma que los abordajes científicos son los de mayor verdad, mientras que aquellos que se relacionan con las prácticas de los actores sociales críticos, están por debajo, son *menos* porque es en las ciencias donde reside la verdad con mayúscula. Son múltiples los autores y las obras en nuestra época que han desnudado estas concepciones sobreideologizadas; quisiéramos recordar dentro de esa pléyade de obras y pensadores críticos al sociólogo y filósofo portugués Boaventura de Sousa Santos; sus obras “El milenio huérfano”, “Crítica de la razón indolente” y “Una epistemología del Sur”, por mencionar tres trabajos de su gran producción, son fundamentales para una potente deconstrucción de ese racionalismo que desconoce e invisibiliza prácticas y razones desde las cuales se interviene críticamente en la realidad social. Nos reencontraremos con este autor, un poco más adelante en este escrito.

3

Anteriormente nos hemos preguntado respecto a las diversas formas de intervención social, si es *lo mismo* lo que pretenden y la forma de hacerlo los abordajes del trabajo social y otras disciplinas / profesiones sociales, como la sociología, las ciencias políticas, la antropología, etcétera. Esta pregunta nos conduce a una breve reflexión sobre la especificidad de la intervención del trabajo social y, posteriormente, sus relaciones y diferencias con la forma de abordar de las prácticas sociales críticas de la acción colectiva.

Retomemos la cuestión indicada desde presupuestos básicos: en el trabajo social se diferencian los objetos empíricos con los cuales se trabaja (comunidades, instituciones, grupos, etcétera), el objeto teórico disciplinar y el objeto de intervención.

Ahora hay que tener en cuenta que, si bien el trabajo social no es una *disciplina* estrictamente, sino una profesión de intervención fundada, en la misma convergen una trama de teorías: las producidas por la propia práctica profesional del trabajo social (investigación / intervención / investigación) y su articulación multidisciplinaria e interdisciplinaria con otras disciplinas, como la sociología, la psicología, la antropología, el derecho, etcétera.

Queremos hacer aquí una breve digresión respecto a aquello de la construcción del objeto teórico, que acabamos de mencionar; y al hacerlo, introducir una crítica a un texto clásico que ha sido usado para esta temática. Nos referimos a “El oficio de sociólogo” de Bourdieu; sus aportes y la calidad de los mismos explican que se use desde hace más de treinta años en el mundo académico.

Querríamos introducir una crítica a su texto, como dijimos; crítica que se refiere a las partes relacionadas a la cuestión de “La ruptura” y parte de “La construcción del objeto” (Bourdieu, 1978, pp. 27-57). Como sabemos, para el sociólogo francés el antiempirismo es casi una obsesión; por ello, tal vez, en algunos momentos cede sin advertirlo al desliz teórico inverso, que es el racionalismo. De entre múltiples citas que se podrían proponer, extraemos una muy elocuente: “La sociología sería menos vulnerable a las tentaciones del empirismo si bastase con recordarle, como decía Poincaré, que ‘los hechos no hablan’. Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla” (Bourdieu, 1978; p. 57)

Aquí opera la herencia recibida de Gastón Bachelard (1980), un declarado racionalista para quien el mundo de las representaciones y prácticas cotidianas constituía un serio “obstáculo epistemológico” para *elevarse* a la abstracción del conocimiento científico. Sería interesante comparar esta postura con aquello de Marx de “elevarse de lo abstracto a lo concreto” (Marx, vol. 1) y de Kosik cuando nos plantea recuperar los valores del “mundo de la pseudoconcreción”, justamente en el proceso de “destrucción de la pseudoconcreción” (Kosic, 27) para, en lenguaje llano, “no tirar el niño con el agua sucia de la bañera”.

Estas observaciones nos parecen esenciales para el trabajo social y las ciencias sociales en general; siguiendo el tenor del lenguaje de Bourdieu, afirmaríamos, por el contrario, que la “bendición” de las ciencias sociales es trabajar con un objeto que habla y con el cual interactuamos. Aquí yace, a nuestro juicio el secreto de su mayor complejidad teórica, metodológica e ideológica respecto de las ciencias naturales. Asimismo, desde esta perspectiva podemos visualizar lo relacionado a lo común que poseen el trabajo social y las Ciencias Sociales en su forma de concebir el mundo social. Prosigamos ahora enfatizando sobre las diferencias, al trabajar el proceso que va de la teoría al campo de la intervención, en el trabajo social.

La pregunta que surge ahora es, entonces, ¿cuál es el objeto teórico de la profesión? Esta temática, que tiene aristas diversas ha sido y sigue siendo debatida por trabajadores/as sociales y otros científicos sociales; haremos a continuación algunos señalamientos que nos parecen centrales.

Debe haber necesariamente objeto teórico, porque si no fuera así, no existiría la posibilidad de un *campo disciplinar científico*; como todos sabemos, para ello se requiere teoría, método y objeto. En el trabajo social esto se complejiza, porque además de construir un objeto teórico, a posteriori la profesión se define como de intervención. Y cuando se interviene, no se lo hace sobre un constructo teórico, sino sobre determinadas realidades empíricas (objeto de intervención).

¿Para qué entonces la necesidad del constructo teórico llamado “objeto”? Porque a través de su construcción, teóricamente generamos la *perspectiva* que reconfigura lo empírico, otorgándole la *forma* que las teorías que manejamos conllevan; pero cuidado, este movimiento no será unidireccional: del objeto teórico a la empiria, únicamente, sino bidireccional, de la empiria a la teoría, para modificarla, ampliarla, enriquecerla o corregirla.

Hace un momento nos preguntamos, “¿cuál es el objeto teórico del trabajador social?” Respondamos ahora con la conciencia explícita de que estamos “pateando un avispero”, por la problematicidad del asunto. Creemos que es el ámbito de *las pobrezas* y las estrategias

para luchar contra las mismas, a fin de elevar la calidad de vida de *los pobres* y generar crecientemente ciudadanía social. A dichas estrategias las denominamos políticas sociales, emergentes en el ámbito público, estatal o de la sociedad civil.

Si lo dicho anteriormente es correcto, lo que complejiza la cuestión tratada es que los trabajadores sociales, además, se definen porque intervienen en dicho campo empírico, *previamente* reconstruido por la/s teoría/s.

¿Qué es eso de intervenir? ¿Qué hacen en campo? Diremos que la intervención fundada no es sino una forma de mediación. Abocémonos a ello. El término no alude a su uso corriente, posee otro contenido teórico: “mediar” en el ámbito de las políticas sociales es producir las condiciones necesarias y suficientes para que se articulen orgánicamente necesidades sociales y satisfactores materiales y simbólicos. Si bien las políticas sociales pueden ser planificadas parcialmente al margen de los trabajadores sociales (por ej., en el ámbito estatal), son estos quienes ponen en acto el hecho decisivo de articulación entre necesidades y satisfactores. “Poner en acto” (o intervenir) supone que el/la trabajador/a social debe recrear las condiciones institucionales, pedagógicas, éticas y políticas que posibiliten la articulación mencionada; de tal modo que la transferencia de recursos materiales y simbólicos no sea dádiva, caridad, filantropía o clientelismo, sino justicia; asimismo, que no se constituya en un acto puntual (focalizado), relegando el contexto de la cuestión social en la que opere.

Todo esto que hemos mencionado ahora es lo que define finalmente la praxis del trabajo social y al trabajo social mismo: mediar en la realidad conflictiva de las *pobrezas*, para su progresiva transformación. Y para ello necesita de teoría/as; por ello hemos hablado de “intervención fundada”; pero no nos equivoquemos: no es la teoría la que transforma, sino los múltiples actos prácticos de intervención o mediación. Para la interrelación entre teoría y praxis, entonces, no habrá que olvidarse de la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach.

Para concluir esta primera parte de nuestros razonamientos, digamos que hemos hablado de lo que debe ser (y en parte es) el trabajo social en nuestras sociedades; entre esta suerte de “deber ser” y la realidad concreta de lo que es, se interponen problemas de calidad de los recursos que se forman, las condiciones objetivas del trabajo profesional y las condicionantes políticas de los espacios donde se desarrolla, en especial, aunque no únicamente, el Estado.

4

Después de haber reflexionado brevemente sobre la problemática de la intervención en el trabajo social, queremos desarrollar algunos aspectos del abordaje de lo social o, más específicamente, de la intervención surgida de la acción colectiva crítica; con ello nos estamos refiriendo a la acción de los actores o sujetos sociales, movimientos sociales nuevos y más tradicionales.

Recordemos que al comenzar este escrito indicamos que para las posturas teóricas dependientes del neopositivismo o del racionalismo, la acción gestada en el mundo del “sentido común” se distingue por su bajo valor de verdad y exactitud, por su poca densidad para mostrarnos una imagen realista de la realidad social y natural.

Como señalamos anteriormente, estas posiciones sobreideologizadas ya han sido muy severamente criticadas, aunque mantengan todavía vigencia en el mundo académico de las llamadas “ciencias duras” y, por sobre todo, en las representaciones sociales de amplios sectores de nuestras sociedades, poco propensos a una reflexión crítica (las razones de ello deberíamos buscarlas en la fuerza de las ideologías dominantes y el rol de los medios masivos ligados a esas ideologías, cuestión que aquí no trataremos).

De la enorme cantidad de obras que en nuestra época han tratado este asunto, sobresalen los trabajos de Boaventura de Sousa Santos, autor portugués al que mencionamos al comienzo; su programa de investigación denominado “Una epistemología del Sur” es esencial

al respecto. Enseguida nos referiremos a lo que él denomina “sociología de las ausencias y sociología de las emergencias” (Santos, 2006) pero antes trataremos una cuestión previa.

La acción social colectiva crítica de los nuevos sujetos sociales se mueve en una tensión problemática entre lo que llamaremos “o lo social o lo político”. Vale decir, se apuesta por una u otra de ambas dimensiones de la “praxis social global”, desdeñándose la otra alternativa. Para que quede claro, la opción es por la acción social territorial, por grupos ligados a demandas diversas, etcétera. Si bien se ha avanzado históricamente contra esta posición dicotómica estos últimos veinte años (lo muestran diferentes experiencias latinoamericanas y en nuestro país), todavía sigue siendo un núcleo duro para comprender las diversas formas de intervención en lo social que generan los movimientos sociales.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de los “nuevos movimientos sociales”? A un conjunto de sujetos sociales diferentes, portadores críticos de múltiples demandas y reivindicaciones; estas se relacionan con problemas de educación, de lucha contra la impunidad, de exigencias de un funcionamiento eficiente de la justicia, de seguridad, en defensa de la vida y el medio ambiente, por el trabajo, por el castigo a los represores, por la justicia de género, etcétera. Estos sujetos y sus demandas se caracterizan, entre otros aspectos, por no tener una definida inserción partidaria, ser transversales a diferentes clases y grupos sociales y, en determinadas ocasiones, por un claro rechazo a cualquier ámbito político partidario.³

Las razones de esta situación son múltiples; lo cierto es que tienen que ver con una creciente deslegitimación de la política y con la ausencia del Estado como instancia reguladora de los conflictos, las asimetrías sociales y la protección de los más vulnerables.

³ Véase al respecto el libro de Di Marco y Palomino (2004), *Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina*.

En este sentido es una convicción creciente en múltiples estudios sociales⁴ que, desde la expansión de los nuevos movimientos y sujetos sociales y la progresiva importancia de la acción colectiva crítica, los campos de lo social y lo político se han convertido en dimensiones contrapuestas. Esta dramática fractura entre ámbitos que creemos deben ser crecientemente convergentes, articulados, tiende a un peligroso distanciamiento, por razones incubadas desde hace mucho tiempo; pero en relación a los intereses y dinámica de los movimientos sociales de nuestra época, por razones generadas a partir de la corrupción de la política, que fue llevando a que la militancia social masivamente desertara de la misma. La corrupción de la política acontece siempre que los depositarios del poder político, delegado por el pueblo, lo ejercen como potestad autorreferencial, desconociendo a la comunidad política como su sede original (Dussel, 13 y ss.). En qué medida los pueblos *permitan* esta situación (por acción u omisión), es algo que también debe ser discutido.

Por cierto, esta situación ha llevado a que se descrea de la política, los políticos y la posible capacidad contenedora de la democracia para albergar, proteger y promover los intereses materiales y simbólicos mayoritarios.

En los grupos y colectivos sociales que no han sucumbido a la deserción y entre los militantes que no han cedido a la resignación y la pasividad, se fue imponiendo una convicción: hay que *refugiarse* en el campo social y no esperar nada de la política. Esta es visualizada como algo perverso en sí misma, terreno irrecuperable para una acción colectiva seria, comprometida y crítica. La elección de lo social como ámbito privilegiado de acción y trabajo está acompañada, pues, por una suerte de satanización del espacio político institucional.

⁴ Importante: parte del texto que sigue ya fue presentado en el libro *Movimientos sociales, territorio y política*, texto compilado por Alberto Parisí y María Inés Peralta; editado por la UNC, Córdoba, en 2016. Con algunas modificaciones reproducimos una breve parte de un capítulo elaborado por Alberto Parisí, Silvina Cuella y Valentina Suárez Baldo.

Teniendo en cuenta estas condiciones objetivas y subjetivas, Boaventura de Sousa Santos nos marcará algunos aspectos esenciales de la intervención de los actores sociales críticos, partiendo de unas preguntas esenciales.

Si el sentido y, mucho menos, la dirección de la transformación social no está predefinidos; si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? ¿Cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social? (Santos, pp. 174-175)

Interrogantes de una densidad extraordinaria, que plantean a los actores sociales críticos, a la acción colectiva de esos sujetos que la militancia social, su intervención, no posee una “mecánica” predefinida, un sentido ya asegurado. Boaventura propondrá “crear” nueva realidad y sentido en el proceso de abordaje, a lo cual llamará “proceso de traducción” o “hermenéutica diatópica” (Santos, pp. 174-175).

¿Cómo se produce sentido nuevo, realidad *nueva* para nuestro autor? Fijémonos que estas formas de producción a las que alude Boaventura, son lo esencial de la intervención generada por la acción social crítica, aquella que no proviene de una profesión científica (aunque integre aportes de los saberes sociales profesionales), sino de la organización de nuevos actores a los que denominamos nuevos sujetos sociales. El proceso de “traducción” no es sino el intento permanente de articular redes entre actores sociales, entre demandas, entre prácticas. Al respecto dice nuestro autor:

¿Cómo es posible articular, por ejemplo, el movimiento feminista con el indígena, el campesino, o los urbanos? No puedo reducir toda la heterogeneidad del mundo a una homogeneidad que sería de nuevo una totalidad [cerrada, A. P.] y que dejaría afuera a muchas otras cosas [...] mi propuesta es un *procedimiento de traducción*. La traducción es un proceso intercultural, intersocial; [...] es traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin “canibalización”, sin homogeneización. [...]

Hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad. (Santos, pp. 2, 32)

Toda esta propuesta del autor portugués surge de lo que él formuló como “sociología de las ausencias” y “sociología de las emergencias” (Santos, p. 151 y ss.); las “ausencias” son todas las realidades y racionalidades de los grupos y clases subalternos, invisibilizadas por el discurso de la racionalidad dominante, opresora, de clase y colonialista. A estas ausencias el autor las llamó “monoculturas”. Y al trabajo social de luchar contra esas invisibilizaciones, le denominó “sociología de las emergencias”. Las monoculturas son formulaciones cerradas sobre la realidad, que reducen todo valor y sentido a las pretensiones de la razón dominadora. Y a la lucha por hacer emerger lo invisibilizado en las monoculturas, le denominó “ecologías”. El paso de unas a las otras, ese proceso emancipador de la intervención de los actores sociales críticos, es la “hermenéutica diatópica” o “proceso de traducción”. Allí reside una dimensión esencial de la acción colectiva crítica. Hasta aquí, hemos propuesto una breve interpretación de la acción social colectiva o de la intervención emancipadora, pensada en función de los nuevos sujetos sociales, siguiendo formulaciones sustantivas del eminente pensador y militante portugués.

Conclusión

En el escrito precedente hemos intentado, desde la perspectiva de quien no es trabajador social, pero ha compartido por años la experiencia de formación de trabajadores sociales, clarificar la compleja temática de la intervención social; o al menos, algunos aspectos de la misma, mirada la problemática de lo que significa intervenir desde la profesión del trabajo social y desde las prácticas críticas de la acción colectiva de los nuevos sujetos sociales. Asimismo se han

mencionado, aunque no desarrollado, las posibilidades “interventivas” de otras profesiones sociales.

En los inicios de este escrito nos hemos planteado la necesidad de no identificar ambas formas de intervención, pero tampoco visualizarlas como abordajes disociados y ajenos mutuamente.

Partamos de la siguiente convicción: la intervención profesional del trabajo social y la acción colectiva crítica, poseen una finalidad político ideológica que tiene que ver con la emancipación social, la elevación de la calidad de vida de los grupos y clases emergentes y la potenciación de la justicia, la solidaridad y la inclusión. Cómo se orienten hacia estos objetivos, con qué estrategias los aborden y cuáles sean sus alcances y limitaciones, todo ello difiere permitiendo que ambas formas de intervención adquieran su especificidad.

Como lo hemos planteado anteriormente, la praxis de los nuevos actores sociales se define como acción social colectiva crítica, ligada a demandas diferentes (lo territorial, el género, lo ecológico y múltiples aspectos más). Por ello hablamos de “actores” sociales, en plural, que para ser efectivos y generar hegemonía popular y ciudadana, deben converger paulatinamente en la praxis, enhebrar la fuerza de sus demandas, para poder transformar la sociedad. Es lo que vimos que Boaventura de Sousa Santos denomina “proceso de traducción” o “hermenéutica diatópica”. A ello hemos añadido que, si dicha hegemonía generada en campos diversos de la sociedad civil no se articula con lo político y la política, ese “techo” le impedirá crecer y la política quedará permanentemente deslegitimada.

La intervención profesional del trabajo social tiene sus caminos propios para abordar la realidad social, que se definen desde exigencias de las prácticas científicas. Por ello, aunque no sea “una” disciplina, sino un campo de convergencia disciplinar, decimos que debe tener teoría/s; como no puede abordar su campo de “cualquier forma” (situación que en la acción colectiva crítica es posible, en el buen sentido de que es libre en su creatividad), sino que opera siguiendo el método de investigación científica y de planeamiento de la intervención, acorde con el avance actual de las ciencias sociales

en dichos ámbitos. Y en cuanto a los objetos empíricos en los cuales incide, no son seleccionados por decisiones voluntarias o demandas aisladas que hay que hacer converger práctica e ideológicamente, sino campos de intervención previamente *definidos y relacionados* por la/as teoría/s correspondientes.

Todo lo enunciado previamente debe ayudarnos a comprender la unidad y la diferencia entre dos formas de intervención social como las mencionadas. Asimismo, debe exigirnos una comprensión de que no las comprenderíamos cabalmente si no es de forma articulada. El trabajo Social ha aprendido mucho de la acción colectiva crítica, lo cual ha facilitado el debate de las dimensiones ética, crítica y política de su intervención social. Y a la inversa, la praxis de los nuevos actores sociales aprende de la intervención profesional del trabajo social, pues “en campo” las prácticas, sin ser las mismas, persiguen objetivos esencialmente relacionables. Y la intervención profesional del trabajo social aporta sistematicidad, recursos teóricos y prácticos y una larga tradición de abordaje de la cuestión social. Es y será tarea de Trabajadores sociales y dirigentes sociales relacionar y articular esos objetivos relacionables.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston (1973). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude, y Passeron, Jean-Claude (1978). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Di Marco, Graciela, y Palomino, Héctor (comps.) (2004). *Reflexiones sobre los movimientos sociales en la Argentina*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / CREFAL.
- Kosík, Karel (1968). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Marx, Karl (1974). *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política (Grundrisse)*. [Vol. 1 de 3]. México: Siglo XXI.
- Parisi, Alberto, y Peralta Ramos, Mónica Inés (comps.) (2016). *Movimientos sociales, territorio y política*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Sobre los autores y las autoras

Mariana Patricia Acevedo

Licenciada en Trabajo Social y magister en Ciencias Sociales por la UNC. Recientemente jubilada y reconocida como profesora consulta de la UNC. Ha dirigido proyectos y programas de investigación y desarrollo tecnológico y artístico que abordan relaciones y tensiones entre jóvenes, educación, trabajo y participación. Se ha desempeñado como secretaria académica (2001-2006) y directora (2007-2013) de la Escuela de Trabajo Social y como secretaria académica (2018-2022) de la Facultad de Ciencias Sociales, UNC. Ha participado activamente en el proceso e implementación de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNC. Ha dictado cursos y seminarios de grado y posgrado ligados a las temáticas mencionadas en el ámbito académico y del ejercicio profesional. Cuenta con publicaciones individuales y colectivas en torno a las temáticas sobre las que investiga y dicta docencia. Ha formado parte del equipo de cátedra (Metodología de la Investigación) del profesor Parisí y de la profesora Aquín (Trabajo Social Comunitario) asumiendo ante la jubilación de ambos su titularidad por concurso. Actualmente dirige la Carrera de posgrado “Especialización en intervención social en

Niñez y Adolescencia” radicada en el IPSIS (FCS-UNC); y forma parte del cuerpo docente de posgrado de la Maestría en Trabajo Social de la UNLPlata.

Nora Aquín

Licenciada en Trabajo Social. UNCórdoba. Profesora titular plenaria, jubilada desde el 2018 en la Escuela de Trabajo Social de la UNCórdoba. Se ha desempeñado como docente de grado y de posgrado en diversas unidades académicas del país. Ha sido responsable del dictado de numerosos cursos y seminarios, tanto a nivel universitario como de organizaciones profesionales. Dirigió proyectos de investigación acreditados desde el año 1994; e innumerables tesis de posgrado. Los temas de investigación están direccionados hacia la intervención profesional del trabajador social, por un lado, y hacia las condiciones de vida de los sectores populares. A lo largo de sus más de cuarenta años de docencia universitaria ha tenido una activa participación en la comunidad académica de la UNC y otras. Es autora de libros, capítulos de libro y artículos de revista sobre temas de su especialidad. Es, quizás, una de las trabajadoras sociales, docente-investigadora e intelectual más destacada en el campo del trabajo social desde el retorno de la democracia hasta nuestros días. Sus producciones académicas son numerosísimas, al igual que su vasta trayectoria en formación de grado y posgrado.

Luis Miguel “Vitín” Baronetto

Nació en 1949 en Santa Rosa de Río Primero, de la provincia de Córdoba, estudió Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Córdoba. Detenido preso político (entre los años 1975 y 1983); en 1984 fue reincorporado al Banco de Córdoba, donde integró la Comisión

Gremial Interna y la Asociación Bancaria, Seccional Córdoba. Desde 1985 es director de la revista *Tiempo Latinoamericano*; presidente del Centro Latinoamericano, también secretario de Capacitación de la CTA Córdoba y secretario general del MPSOL. Ha sido querrelante en la Causa Videla-Menéndez por el asesinato de treinta y un presos políticos en la Cárcel San Martín UP1 2003-2011: director de Derechos Humanos de la Municipalidad de Córdoba (2003-2011). Miembro de la Comisión Histórica en el proceso judicial eclesástico por la canonización del Obispo Angelelli. Autor de varios libros biográficos sobre Enrique Angelelli y el Cura Brochero. Y coautor de libros biográficos sobre Ricardo Obregón Cano, Atilio López y Elpidio Torres. Tiene una vasta producción (individual y colectiva) en revistas, libros, artículos, entrevistas, ensayos en torno a derechos humanos.

Susana Cazzaniga

Licenciada en trabajo social; magister en la Carrera Magister Scientiae en Metodología de la Investigación Científico y Doctora en Ciencias Sociales por la Facultad de Trabajo Social de la UNER. Ha sido docente de grado y directora de la Maestría en Trabajo Social de la Facultad de Social de la UNER. Actualmente profesora jubilada, continúa dictando cursos y seminarios ligados a las temáticas de la intervención profesional. Actualmente dirige una maestría en Supervisión Profesional, carrera cogestionada entre varias facultades de universidades nacionales. Ha publicado de manera sistemática, libros, artículos en libros y revistas, dictado conferencias, talleres y seminarios. Ha participado activamente en espacios del colectivo académico y profesional del trabajo social, a nivel nacional y latinoamericano. Su trayectoria como trabajadora social en los ámbitos de ejercicio profesional y académicos la ha llevado a profundizar y especializarse en la temática “intervención social e intervención profesional” (perspectiva histórica, políticas sociales,

profesión, construcción de subjetividad). Esta experticia construida a partir de la formación y la investigación es volcada en la enseñanza de grado y posgrado, en actividades de supervisión profesional, asesoramiento a instituciones, evaluaciones de programas sociales y proyectos de intervención profesional.

Roberto Follari

Doctor y licenciado en Psicología por la Univ. Nacional de San Luis. Profesor titular de Epistemología de las Ciencias Sociales (Univ. Nacional de Cuyo, Fac. Ciencias Políticas y Sociales). Ha sido asesor de la OEA, de UNICEF y de la CONEAU (Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria). Ganador del Premio Nacional sobre Derechos Humanos y Universidad otorgado por el Servicio Universitario Mundial. Ha sido director de la Maestría en Docencia Universitaria de la Univ. de la Patagonia y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Univ. Nacional de Cuyo; es miembro del Comité Académico de diversos posgrados. Ha sido miembro de las comisiones evaluadoras de CONICET. Ha sido profesor invitado de posgrado en la mayoría de las universidades argentinas, además de otras de Ecuador, Venezuela, México, España, Costa Rica, Chile y Uruguay. Autor de libros publicados en diversos países, y de artículos en revistas especializadas en Filosofía, Educación y Ciencias Sociales. Ha sido traducido al alemán, el inglés, el italiano, el idioma gallego y el portugués. Ha formado parte del cuerpo académico de la Maestría en Ciencias Sociales de la ex-Escuela de Trabajo Social, hoy inserta en el IPSIS-Facultad de Ciencias Sociales de la UNC.

María Inés Peralta

Licenciada en Trabajo Social y magíster en Ciencias Sociales con orientación en Políticas Sociales, docente de grado y posgrado, investigadora y extensionista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente Decana de dicha Facultad, a punto de cumplir su segundo mandato al frente de la misma. Ha sido secretaria de Extensión de la Universidad Nacional de Córdoba entre los años 2007 y 2013. Es miembro del Servicio a la Acción Popular, institución de educación popular de la ciudad de Córdoba. Ha sido la directora de la carrera de Especialización en Intervención Social en Niñez y Adolescencia desde su apertura en el año 2016 hasta 2023. Sus publicaciones abordan los siguientes temas: intervención social e intervención profesional del Trabajo Social, educación superior y extensión universitaria; derechos de la niñez y políticas públicas; política, pobreza urbana y organizaciones territoriales. Ha dictado cursos, talleres y conferencias sobre los temas las temáticas mencionadas en diversas universidades argentinas y en algunas latinoamericanas. Ha formado parte del equipo de investigación dirigido por el profesor Parisí desde el año 1999 del cual luego se desempeñó como codirectora, asumiendo luego la función de directora en el momento de la jubilación del profesor Parisí.

Margarita Rozas Pagaza

Licenciada en Trabajo Social graduada en la Universidad Católica del Perú; magíster en Trabajo Social de la Maestría Latinoamericana en Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, doctora en Servicio Social, Políticas Sociales y Movimientos Sociales en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil en 2001 y posdoctora en la misma universidad en el año 2008. Se

radica en Argentina y comienza su trabajo docente universitaria en 1985, UBA, asumiendo posteriormente cargos docentes en las Universidades de Rosario y de Entre Ríos. Se asienta en la Universidad Nacional de La Plata, donde ejerce la docencia de grado como profesora titular por concurso desde el año 1994 en adelante. Respecto a la docencia de posgrado, se ha desempeñado tanto en Argentina como en universidades latinoamericanas. Desde 1990 dirige proyectos de investigación en el campo del Trabajo Social, Políticas Sociales y Cuestión Social, lo que la ha convertido en una referente teórica sobre el campo de la intervención social. Cuenta con reconocimientos académicos de diversas universidades de América Latina (Ecuador, Perú, Chile, entre otros), como así también del ámbito nacional (La Plata, Rosario, Córdoba). Sus aportes son centrales en la jerarquización académica de la producción en el Trabajo Social latinoamericano.

ALBERTO “POLO” PARISÍ

MAESTRO DE LAS CIENCIAS SOCIALES CRÍTICAS

Alberto “Polo” París es un intelectual, docente y maestro de las ciencias sociales críticas cordobesas cuyas contribuciones se han multiplicado, tanto en el seno de dichas ciencias como en las prácticas políticas organizativas de diversos sectores. París ha formado de manera generosa a intelectuales y militantes de diversas generaciones. Filósofo de origen, quiso y supo hacer su aporte tanto a las trabajadoras sociales como a la militancia de la educación popular, y también aprender de esos dos ámbitos.

Este libro se propone sistematizar y visibilizar los aportes de Alberto París a las prácticas académicas, sociales y profesionales desde una perspectiva de las ciencias sociales críticas. Presenta de manera situada aquella parte de sus producciones que ha contribuido —y aún contribuye— a instalar pensamientos, tópicos y debates en torno a la comprensión del mundo popular y los procesos emancipatorios en clave latinoamericanista.